

كِتَابُ الْمَخْلُصَاتِ لِلْأَهْمَقِيِّ

لِلْقَدِيسِ تُوْمَا الْأَكُوْبِيِّ الْأَسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

تَرْجَمَهُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

الْمُحَوَّرُ بُولَسُ عَوَاوُ

مُدْرِسُ الْبَيَانِ فِي مَدْرَسَةِ الْحِكْمَةِ الْمَارُونِيَّةِ سَابِقًا

وَكَاتِبُ اسْرَارِ الْقَصَادَةِ الرِّسُولِيَّةِ فِي سُوْرِيَّةِ حَالَا

عُنِيَ عَنْهُ

طُبِعَ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتِ سَنَةِ ١٨٨١

Nihil obstat
+ fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
+ fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
+ الاخ كودنسيوس اسقف كايا

ليُطبع
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
نائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق طبع عائدة الى المترجم

مقدمة

للمترجم

أحمدُ الله الذي أهبطَ الحكمةَ على من شاء من عباده . وألهمَ قَلَمَ العجبةِ
وَبَلَجَ المحجبةِ من خصه منهم بلطفه وإسعاده . فجاؤوا آيةً أنجاداً يذودون عن
حياض دينه الوثيق . ويدرأون بنبال خصومه الى كل مرعى سحيق . وأبدع
مخلوقاته على حال تنطق بوجوب وجوده . وتصدعُ بآيات طوله وجوده .
فهدتنا الى ما نطيقه من معرفة كبريائه وجلاله . في ذاته وصفاته وأفعاله .
وبعدُ فيقول العبدُ الفقيرُ الى ربه الغني . بولسُ بن راجي عواد الكاهنُ
الماروني . اني لما رأيتُ تطرُق الفساد الى هاتيه الأوطان . وامتداد الأعناق نحو
التجث في عقائد الإيمان . وأن الذين يتعرّضون لمعارضة أركان الدين الحق .
ويتصدّون لصدك كثير من الناس عن موارد الصدق . قد كثرت في هذه الديار
سوادهم . وانقدحت في أكثر هذه الأمصار زنادهم . وراء ما عنّ لهم من مصالح
المعاش دون المعاد . حتى صرّعوا بذلك عديداً وافراً وثنوم عن مناهج الرشاد .
وكانت لغتنا العربية مفتقرة في هذا الباب . الى كتاب تلتفح بأدله الراهنة
أذهانُ أولي الألباب . ويكون لداء الجهالة دواء شافيا . ولأنصار الدين زرداً
شافيا . أخذتني النشوة الدينية . والنخوة الوطنية . فجملتُ أناجي نفسي في ما
عسى أن أقضي به بعض ذلك الوطر . من وضع رسالة او جمع كتاب او

نقل مؤلف أغر . الى أن وقفت بعد الوصف الكثير . على ذلك المؤلف
المنقطع النظير . وهو الكتاب الموسوم بالخلاصة اللاهوتية المنسوب الى حجة
الفلاسفة المحققين . وعمدة اللاهوتيين المدققين . القديس توما الأكويني .
الملقب بشمس المدارس وبالاستاذ الملكي . فأصبحت على دراسته شطراً من
الدهر . وأجلت فيه قذاح النظر والفكر . فألفت كتاباً تشدُّ اليه الرجال .
وتقف عنده فحول الرجال . قد استوعب من دقائق الحكمة وجلالاتها . ولطائف
الحقائق ودلائلها . ما يعجز أن يتصدى له مقال . او يتحداه مطاويل . على
بلاغة وإيجاز لم يفارقهما الوضوح والتبيان . ومنهج بدعي لم يختلف في تفضيله
أثنان . فخالج قلبي اذ ذاك أن أنقله الى لغتنا العربية . وأستخرج لآلته الى ديارنا
المشرقية . بيد أن قصور بضاعتي المزجاة وإشغافي من الزل والخلل . مبطني حيناً
عن الإقدام على هذا الأمر الجلل . أخذاً بقول ذلك الشاعر الأجل

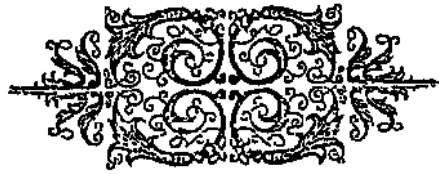
فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمداد

ولكني ما زلت بين ذلك أقدم رجلاً وأخيراً أخرى . وأتحرى في هذا الشأن
ما يكون بنظري الحسير أخرى . الى أن قضى الله بإفشاء الخلافة الكبرى
البرطسية . ورئاسة الملة الكاثوليكية . الى من رفع في هذه الأيام منار العلم والدين .
ومهد في جميع الأرجاء مجمة الهدى للمبتدئين . الفيلسوف الكبير . والجهيد
الأوحد الخظير . الساحب على آحاد زمانه مطارف الفخار . المباهي به عصره
ومصره سائر الأعصار والأمصار . مهبط الحكمة العلوية . ومظهر الآيات القدسية .
الموصوف بأنه نور من السماء . المسمى بالأسد وهو هو بلا أعراض ولا مرأ .
القابض بأمر الله عز وجل . على مقاليد العقيد والحل . المقوم بإذنه تعالى من
شؤون عبادته . ناوذاً الماهد من مصالحهم لما لم يتمهد . الموشح دينه الحق

يُزِدُ قَشِيبَ . المتعجب بأذواؤه كَلَّ أَجْرَعِ خَصِيبَ . الحَبْرُ الأَعْظَمُ والمِلادِ
الأَكْبَرُ . البابا لَأَوْنُ الثالِثَ عَشَرَ . فَإِنَّهُ أَيْدَهُ اللهُ . وَأَمْنَعُ الدُّنْيَا يُنْجِحُ سَمْعَاهُ . لم يَكْ
يَسْتَوِي عَلَى صَهْوَةِ سَدْتِهِ الرِّسُولِيَّةِ . حَتَّى وَجَّهَ ظَرْفَ عِنَايَتِهِ إِلَى إِنْعَاشِ الحِكْمَةِ
الحَقِّقَةِ بَعْدَ خَمُولِهَا . وَإِنْضَارِهَا فِي الحَافِقِينَ بَعْدَ ذُبُولِهَا . وَكَانَ أَوَّلُ مَا أَشَارَ بِهِ وَرَسَمَ .
تَعْلِيمَ العَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ وَالْحَقَائِقِ الفَلَسَفِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ ذَلِكَ القَدِيسِ العَلَّامَةِ وَاعْتِمَادِ
كِتَابِهِ المُقَدَّمِ . فَجَاءَ ذَلِكَ بِاعْتِثَالِي عَلَى أُسْتِنَافِ تِلْكَ العَزِيمَةِ . وَأَسْتِثَارَةِ تِلْكَ
النِّيَّةِ الكَامِنَةِ القَدِيمَةِ . وَصَرَفَ الهِمَّةَ اليَسِيرَةَ . إِلَى هَذِهِ المِهْمَةِ الخَطِيرَةِ . فَشَمَرَتْ
إِذَا ذَاكَ عَنِ سَاقِ الجِدِّ لِلخَوْضِ فِي ذَلِكَ العِبَابِ الزَّائِرِ . وَأَلْفَوْصِ عَلَى اسْتِخْرَاجِ
تِلْكَ الجَوَاهِرِ

وَهَاءَ نَذَا شَارِعاً فِيهِ بَعْدَ اسْتِخَارَةِ اللهِ . وَاسْتِجَادَةِ جَوْدِ جَدَّوَاهِ . نَاحِيَا فِيهِ نَحْوُ
الأَصْلِ حُونَ تَصْرِيفِ . مُقْتَضِيَا فِي مَسَاقِ كَلَامِهِ أَثَرَ المَوْلَفِ دُونَ انْحِرَافِ أَوْ
تَحْرِيفِ . مُفْرَعَا آيَاهُ فِي قَالِبِ عَرَبِيٍّ صَرِيحٍ . نَاهِجَا فِي التَّعْبِيرِ مَا دَرَجَ عَلَيْهِ
الحُكْمَاءُ مِنَ الأَصْطِلَاحِ الصَّحِيحِ . وَآيَاهُ أَسْأَلُ أَنْ يَكْفِيَنِي مَعْرَةَ العُثُورِ . وَيَأْخُذَ
بِيَدِي فِي هَذَا الأَثَرِ المَبْرُورِ . وَأَنْ يُفْتَحَ لَهُ عِنْدَ ذَوِي العَقُولِ . وَجَّهَ الرِّضَى
وَالقَبُولِ . فَهُوَ المَوْفِقُ إِلَى الصَّوَابِ . وَمُحَقِّقُ الأَمَالِ فِي المَبْدِئِ وَالْمَآبِ
هَذَا وَمَا كَانَ سَيِّدِي وَسَيِّدِي الأَفْضَلُ . وَمَوْلَايَ الأَبْرَ الأَكْمَلُ . ذُو الشَّهَامَةِ
البَازِخَةِ . وَالهِمَّةِ الشَّمَاءِ الشَّامِخَةِ . السَيِّدُ لُودُوفِيكُوسُ يِيَاكْفِي رَيْسُ أُسَافِنَةِ سِيُونِيَّةِ .
قَاضِدُ السَيِّدَةِ الرِّسُولِيَّةِ وَالنَّائِبُ الرِّسُولِيُّ فِي هَذِهِ الدِّيَارِ السُّورِيَّةِ . هُوَ الَّذِي شَاءَ
أَنْ يَغْمُرَ هَذِهِ التَّرْجَمَةَ بِتِيَارِ فَضْلِهِ . وَيُمِدَّهَا مِنْذُ أَوَّلِ نَشْأَتِهَا بِسَوَابِغِ إِحْسَانِهِ وَوَصْلِهِ .
تَأْيِيداً لِلدِّينِ وَآلِهِ . وَخِدْمَةً لِلعِلْمِ وَرِجَالِهِ . حَتَّى حَقَّ أَنْ تُسَنَّدَ إِلَيْهِ اسْتِنَادُ
المُسَيِّبَاتِ إِلَى أَسْبَابِهَا . وَتُنَمَّى إِلَيْهِ أُنْتِمَاءُ العَبِيدِ إِلَى أَرْبَابِهَا . وَهُوَ الَّذِي بَطَّلَهُ

ومسغاه . ويمنه ويمناه . اتوقع نضوع نثرها . وتأم بدرها . في هذه الامصار
الشرقية . بين أبناء جلدتي العربية . كان من أوجب الفروض علي ان أنفها اليه .
وأقدمها خدمة بين يديه . تخليداً لما طر ذكره . ونصريماً بواجب شكره . داعياً
له ان ينسى الله في أجله وقضائه . ويتبع الدين الكاثوليكي بطول بقائه . ويسني
له ما يفيظه في الدارين بافضل ثوابه وخير جزائه



كِتَابُ الْحُلَاةِ الْإِلَهِيَّةِ

لِلْقَدِيسِ تُوْمَا الْأَكُونِيَّيْنِ الْأَسْتَاذِ الْمَلَكِيِّ

الْفَاحِشَةُ

لَمَّا كَانَ لَا يَجِبُ عَلَى أَسْتَاذِ التَّعْلِيمِ الْكَاثُولِيكِيِّ أَنْ يَتَّقِيَ الشَّادِينَ فَقَطْ
بَلْ أَنْ يَهْدِيَهُمُ الْبَشَرِيَّةَ^(١) أَيْضًا كَقَوْلِ الرَّسُولِ فِي ١ كُورِ ٣: ١ «كَالْأَطْفَالِ فِي
الْمَسِيحِ قَدْ غَدَوْتُمْ بِاللَّبَنِ لَا بِالطَّعَامِ» كَانَ قَصْدُنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ إِيْرَادَ مَا يَخْتَصُّ
بِالْبَشَرِيَّةِ عَلَى حَسَبِ مَا بَلَغَتْ تَهْدِيَةُ الْبَشَرِيَّةِ

فَقَدْ رَأَيْنَا أَنَّ الطَّلَبَةَ الْمُتَدَبِّرِينَ فِي هَذَا التَّعْلِيمِ كَثِيرًا مَا يَخْتَلِطُ عَلَيْهِمْ مَا كَتَبَهُ غَيْرُ
وَاحِدٍ إِمَّا لِتَكثُرِ مَا لِفَائِدَةٍ فِيهِ مِنَ الْمُبَاحِثِ وَالْفُصُولِ وَالْأَدَاةِ: أَوْلَانِ مَا يَلْزَمُهُمْ
مَعْرِفَتُهُ لَمْ يَوْضِعْ عَلَى حَسَبِ نِظَامِ التَّعْلِيمِ بَلْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ يَقْتَضِيهِ شَرْحُ
الْمَصْنُفَاتِ أَوْ مَقَامِ الْمُنَاطَرَةِ: أَوْلَانِ كَثْرَةُ تَكَرُّرِهِ بَعِيْنَهُ كَانَتْ تَنْشِيءُ فِي عَقُولِ
الْمَطَالِبِينَ مَلَالًا وَتَبَاسًا

فَإِذَا لَرَغْبَتُنَا فِي اجْتِنَابِ ذَلِكَ وَنَعْوِهِ سَجَّهَدُ مَعَ الْإِتِّكَالِ عَلَى الْمَدَدِ الْإِلَهِيِّ أَنْ
تَتَّبِعَ مَا يَخْتَصُّ بِالتَّعْلِيمِ الْمَقْدَسِ عَلَى قَدْرِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَقَامُ مِنَ الْإِبْجَازِ وَالْإِيْضَاحِ

١ المرادُ بِالْقَادِمِينَ الْمُتَدَبِّرِينَ مِنْ شِدَا بَشَرِيَّةٍ إِذَا أَخَذَ طَرَفًا مِنَ الْعِلْمِ أَوْ الْإِدْبِ
وَبِالْبَشَرِيَّةِ الْمُتَدَبِّرِينَ

القسم الأول

المبحث الأول

في أنّ التعليم المقدّس أي شيء هو وماذا يتناول

وفيه عشرة فصول

ولا بدّ لتعيين غرضنا وتحديد من نقدم النظر في أنّ التعليم المقدّس أي شيء هو وماذا يتناول والمبحث في ذلك يدور على عشر مسائل - ١ في الحاجة الى هذا التعليم - ٢ هل هو علم - ٣ هل هو واحد أو كثير - ٤ هل هو نظري أو عملي - ٥ في مقابته بسائر العلوم - ٦ هل هو حكمة - ٧ هل الله هو موضوعه - ٨ هل هو استدلائي - ٩ هل ينبغي فيه التجوُّز والرّمز - ١٠ هل ينبغي تفسير كتابه المقدّس على معانٍ كثيرة

الفصل الأول

هل تمسّ الحاجة الى تعليم غير التعاليم الفلسفية

يخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لا تمسّ الحاجة الى تعليم غير التعاليم الفلسفية اذ ليس ينبغي للانسان ان يحاول ادراك ما فوق العقل كقوله في سي ٣: ٢٢ «لا تبحث عما يتجاوز قدرتك» والتعاليم الفلسفية متكفلة بجميع ما تمتدّ العقل فاذا يظهر ان لا فائدة في تعليم غير التعاليم الفلسفية

٢ وايضاً ان التعليم ليس يمكن ان يبحث الا عن الموجود لان العلم ليس يتعاق الا بالحق المسلوب للموجود. والتعاليم الفلسفية تبحث عن جميع الموجودات حتى الله ومن هنا سمي احد اقسام الفلسفة ثيولوجياً (اي العلم الالهي) كما يتضح من الفيلسوف في الالهيات ك. فاذا لم تمسّ الحاجة الى تعليم غير التعاليم الفلسفية لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ تيمو ٣: ١٦ «ان كل كتاب اوحى من الله مفيدٌ لتعليم وللحجاج والتقويم والتهذيب بالبر» والكتاب

الوحي من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبطة بالعقل الانساني . فاذا مفيداً ان يكون ثم سوى التعاليم الفلسفية علم آخر موحى من الله
والجواب ان يقال انه قد مست الحاجة في خلاص الانسان الى تعليم منزل من
الله غير التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني - اما اولاً فلأن الانسان
متجه الى الله على انه غاية متجاوزة ادراك العقل كقوله في اش ٦٤: ٤ «لم تر عين
ما خلاك يا الله ما تصنع للذين ينتظرونك» والغاية التي يجب على الناس ان
يوجهوا اليها مقاصدهم وافعالهم لا بد ان يكون لهم سابقة علم بها فاذا قد مست
الحاجة في خلاص الانسان ان يُطلع بالوحي الالهي على بعض ما يتجاوز العقل
الانساني - واما ثانياً فلأن الحقائق الالهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الانساني
قد مست الحاجة ان يتشغف الانسان فيها ايضاً بالوحي الالهي والا فان الحقائق
الالهية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني ليس يتأتى ادراكها الا لصنف قليل من
الناس وفي زمان طويل ومع اوهم كثيرة مع ان خلاص الانسان القائم في الله
يتوقف كله على معرفتها . فاذا لم يكن بد لتأتي الخلاص للناس على الوجه الأخرى
والأكد ان يتشققوا في الحقائق الالهية بالوحي الالهي . فاذا قد مست الحاجة الى
تعليم مقدس موحى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل
اذا اجب على الاول بانه وان كان لا ينبغي للانسان ان يبحث بالعقل عمماً
يفوق ادراكه الا ان ما كان من ذلك موحى من الله يجب ان يقبله بالايمان ولذا
قيل ايضاً في سي ٣: ٢٥ «قد اطلمت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان»
وبذلك يقوم التعليم المقدس
وعلى الثاني بان العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم فان الفلكي والطبيعي
يرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالارض كربة غير ان الفلكي يرهن عليها
بوسيلة رياضية اي معرفة عن المادة والطبيعي يرهن عليها بوسيلة مادية . فاذا لا مانع

من ان ما تبحث عنه التعاليم الفلاسفة من حيث يدرك بنور العقل الطبيعي يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحي الالهي ولهذا كان العلم الالهي الذي من قيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الالهي الذي يعُدُّ قسماً من الفلسفة

الفصل الثاني

هل التعليم المقدس علم

يُخطئ الى الثاني بان يُقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً لان كل علم فمبناه على مبادئ يبنه بنفسها . والتعليم المقدس مبناه على عقائد الايمان التي ليست يبنه بنفسها بدليل عدم الاجماع عليها لان «الايمان ليس هو للجميع» كما في تسا ٣ : ٢ . فاذا ليس التعليم المقدس علماً

٢ وايضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات . والتعليم المقدس يبحث عن الجزئيات كاعمال ابراهيم واسحاق ويعقوب وأشباهاها . فاذا ليس التعليم المقدس علماً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ا ب ا «انما يختص بهذا العلم ما به الايمان الصحيح يتوَدَّ ويتنزي ويُدَّاقع عنه ويتعزَّز» وهذا ليس يصدق على علم سوى التعليم المقدس . فاذا التعليم المقدس علم

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علم لكن يجب ان يعلم ان العلوم قسمان . فمنها ما يبنى على مبادئ يبنه بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوهما . ومنها ما يبنى على مبادئ يبنه بنور علم اعلى كما يبنى علم المناظر على مبادئ مبنية بعلم الهندسة وعلم الموسيقى على مبادئ مبنية بعلم الحساب . والتعليم المقدس علم من قيل الثاني لانبائه على مبادئ يبنه بنور علم اعلى وهو علم الله والقديسين . فاذا كما ان علم الموسيقى يصدق بالمبادئ التي يتقلدها من الحسابي كذلك التعليم المقدس يصدق بالمبادئ الموحاة اليه من الله

اذّا اجيب على الاول بان مبادئ كل علم اما يبنه بنفسها او مبنية في علم اعلى ومبادئ التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مرّ في حرم الفضل وعلى الثاني بان الجزئيات لا ترد في التعليم المقدس مقاصد بالذات بل انما يوتى بها تمثيلاً للسيرة على حدّ ما يجري في العلوم الخلقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين اذوا لنا الوحي الالهي الذي عليه مبني الكتاب او التعليم المقدس

الفصل الثالث

هل التعليم المقدس علم واحد

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً واحداً لان العلم الواحد ما كان موضوعه واحداً بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ . والمخلوق والخالق اللذان يُبحثُ عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس . فاذا ليس التعليم المقدس علماً واحداً
٢ وايضاً ان التعليم المقدس يُبحثُ فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمية والأخلاق البشرية . وهذه الاشياء خاصة بعلوم فلسفية متميزة . فاذا ليس التعليم المقدس علماً واحداً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يتكلم عليه على انه علم واحد فقد قيل في حك ١٠: ١٠ « آتته علم القديين »

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علم واحد لان وحدة القوة والملكة يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الانسان والحمار والحجر في جهة اللون الذي هو موضوع النظر الواحدية الصورية . فاذا لما كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الاشياء من حيث هي موحاة من الله كما مرّ في الفصل السابق كانت جميع الاشياء الموحاة من الله مشتركة في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجة تحت التعليم المقدس على

انه علم واحد

اذ اجيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يُبحث فيه عن الله والمخلوقات
سواء بل يُبحث فيه عن الله بالاصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها اليه من حيث
هو مبدؤها او غايتها. وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بانه لا مانع من تمايز القوى او الملكات السافلة بالنظر الى تلك المواد
المندرجة بأسرها تحت قوة او ملكة واحدة عالية لان القوة او الملكة العالية تنظر
الى موضوعها من جهة صوريتها اعم كما ان موضوع الحس المشترك هو المحسوس
المتناول للمرئي والسموع ولهذا كان الحس المشترك على كونه قوة واحدة يعبر
جميع موضوعات المشاعر الخمسة. وكذا تلك الامور التي يُبحث عنها في علوم
فلسفية متمايزة فان التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن ان ينظر اليها من جهة
واحدة اي من حيث هي موحدة من الله فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة
أثر العلم الالهي الذي هو أوجد جميع العلوم وإسطها

الفصل الرابع

هل التعليم المقدس علم عملي

يُخطى الى الرابع بان يقال يظهر ان التعليم المقدس علم عملي لان غاية العلم
العملي العمل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٣ والغرض المتصور من
التعليم المقدس هو العمل كقوله في بع ٢٢:١ «كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين
لها فقط» فاذا التعليم المقدس علم عملي

٢ وايضاً ان التعليم المقدس ينقسم الى شريعة عتيقة وشريعة جديدة. والشريعة
من قبيل علم الأخلاق الذي هو علم عملي. فاذا التعليم المقدس علم عملي
لكن يعارض ذلك ان كل علم عملي يُبحث عما قد يمكن ان يعمله الانسان كما
يُبحث علم الأخلاق عن افعال الناس وعلم البناء عن الابنية. والتعليم المقدس يُبحث

بالاصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس . فإذا ليس علماً عملياً بل
نظرياً

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس على كونه واحداً يعم ما تبحث عنه علوم
فلسفية متميزة لأنه ينظر الى الامور المتميزة من جهةٍ صوريةٍ جامعةٍ اي من حيث
هي مدركةٌ بالنور الالهي . فإذا ولئن كان النظري من العلوم الفلسفية غيراً
والعملي غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك شاملٌ لكليهما كما ان الله ايضاً يعلم نفسه
وآثاره يعلم واحداً . الا ان كونه نظرياً أرجح على كونه عملياً لان بحثه عن الامور
الالهية اصلٌ منه عن الافعال الانسانية التي انما يبحث عنها من حيث ان الانسان
يتأدى بها الى معرفة الله التامة القائمة بها العادة الخالدة
وبذلك يتضح الجواب على ما اعترض به

الفصل الخامس

هل التعليم المقدس اشرف من سائر العلوم

يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس اشرف من سائر
العلوم لان اليقين من جهات شرف العلم - وسائر العلوم التي يتبع الرب في
مبادئها هي في ما يظهر أيقن من التعليم المقدس لاحتمال الرب في مبادئه التي هي
عقائد الايمان . فإذا يظهر ان سائر العلوم اشرف منه

٢ وايضاً من شأن العلم الأدنى أن يستفيد من العلم الأعلى كما يستفيد الموسيقي
من الحسابي . والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ايرونيموس
في رسالته ٨٤ الى مانيوس خطيب رومية ما نصه « ان الائمة المتقدمين قد شحنوا كتبهم
بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لست تدري ما الذي يجب ان يتبادر اليه عجبك
فيها فقاهاة الانسان ام علم الكتاب » . فإذا التعليم المقدس ادنى من سائر العلوم
لكن يعارض ذلك ان سائر العلوم تدعى جوارى له كقوله في ام ٩: ٣ « ارسلت

جوارها تنادي على متون مشارف المدينة»

والجواب ان يقال ان هذا العلم لما كان نظرياً وعملياً باعتبارين كان افضل من سائر العلوم النظرية والعملية لان التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع. وهذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الامرين. اما في اليقين فلان سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الانساني الغير المعصوم. وهذا العلم يستفيد يقينيته من نور العلم الالهي المعصوم. واما في شرف الموضوع فلان هذا العلم يبحث بالاصالة عما يتجاوز بسموه طور العقل مع ان سائر العلوم انما تبحث عما تحت العقل فقط. واما العلوم العملية فاشرفها ما ليس وراءه غاية اخرى يتجه اليها بل هو غاية لما سواه كما ان المدني اشرف من الجندي لان خير الجند متجه الى خير المدينة. وغاية هذا التعليم من حيث هو عملي هي السعادة الابدية التي هي الغاية انقصوى لسائر غايات العلوم العملية. فواضح اذن انه يشرف سائر العلوم بحسب جميع الجهات

اذا اجيب على الاول بانه لا مانع ان يكون ما هو ايقن في حد ذاته اقل يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبته الى الامور الواضحة جداً في طباعها كنبه عين الخفاش الى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢. فاذا ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الايمان ليس ناشئاً عن عدم صكونها يقينية في طباعها بل عن ضعف العقل الانساني. ومع ذلك فان اقل ما يمكن الحصول عليه من معرفة الامور العليا اشبه من ايقن ما يحصل عليه من معرفة الامور السفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بان هذا العلم قد يتمكن ان يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقاراً ضرورياً بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه لانه ليس يستفيد مبادئه من علوم اخرى بل من الله ابتداءً بالوحي ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم

الأخر على أنها أعلى منه بل يستخدمها على أنها أدنى منه وجوار له كما يستخدم
علم الهندسة ما دونه من العلوم على نحو ما يستخدم المدني الجندي . وليس استخدامه
أيها على هذا النحو لكان نقصه وقصوره بل لكان نقص عقلنا الذي سهل
عليه ان يتوصل بما يدركه بقوته الطبيعية الخاصة عنها سائر العلوم الى ادراك ما في
هذا التعليم مما يفوق قوته الطبيعية

التفصل السادس

هل هذا التعليم حكمة

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس بحكمة لان التعليم الذي
يسلم ثبوت مبادئه من غيره ليس حقيقاً ان يسمى حكمةً فان من شأن الحكيم
ان يرتب لان يرتب كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١ ب ٢ وهذا التعليم
يسلم ثبوت مبادئه من غيره كما مر في ف ٢ فذاً ليس بحكمة
٢ وايضاً ان الحكمة يختص بها ان ثبت مبادئ العلوم الأخر ولذلك يقال لها
رأس العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس
بثبت مبادئ العلوم الأخر فاذا ليس بحكمة

٣ وايضاً ان هذا التعليم يحصل بالاجتهاد والحكمة يحصل عليها بالفيض ولذلك
تعد من مواهب الروح القدس السبع كما في اش ١١ فاذا ليس هذا التعليم حكمة
لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ في بدء الشريعة لانها حكمتكم وفيكم لدى
عيون الامم

والجواب ان يقال ان هذا التعليم هو الحكمة العليا فيما بين الحكيم الانسانية
باسرها ليس في جنس ما فقط بل على وجه الاطلاق لانه لما كان من شأن الحكيم ان
يرتب ويحكم والحكم على الادنى يكون بعلة أعلى سوي في كل جنس حكيماً من يلاحظ
العلة العليا لذلك الجنس كما يسمى حكيماً في جنس البناء الصانع الذي يرتب هيئة

البيت والمهندس بالنظر الى الصناع الاديّين الذين يتقنون الخشب ويهيئون
الحجارة ولذا قيل في ١ كور ١٠: ٣١ «مهندس حكيم وضعت الاساس» وكذلك
يقال حكيم في جنس السيرة الانسانية باسمها للفطن من حيث يسدّد الافعال
البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠: ٢٣ «الحكمة لذي الفطنة» فاذا من
ينظر عنى الاطلاق الى علة الكون باسمه العليا التي هي الله يقال له الحكيم الاعلى
ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الالهيات كما في اوغسطينوس في كتاب التالوث ١٢
ب ١٤. والتعليم المقدس يبحث بالاخص عن الله باعتبار كونه العلة العليا ليس من
حيث ما يمكن ادراكه من الالهيات بالخلوقات فقط بما قد ادركه الفلاسفة كقول
الرسول في رو ١: ١٩ «ما يُعلم من الالهيات هو واضح فيهم» بل ومن حيث ما
يتأثر به من ذلك علم الله وحده وقد اشرنا فيه غيره بالوحي. فاذا التعليم المقدس
يقال له الحكمة العليا

اذا جيب على الاوف بان التعليم المقدس ليس يسلم بثبوت مبادئه من علم بشري
بل من العلم الالهي الذي يرتب كلّ ما لنا من المعرفة على انه الحكمة العليا
وعلى الثاني بان مبادئ العلوم الاخرى ما يبنى بنفسها فيمتنع اثباتها او مثبتة بادلة
عقلية في علم آخر. على ان المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بانظرة
الطبيعية. فاذا ليس يخصه ان يثبت مبادئ العلوم الاخر بل ان يحكم عليها فقط
لان ما يوجد في العلوم الاخر منافياً له يقضى عليه كلفه بالجلال ولذا قال الرسول
في ٢ كور ٤: ١٠ «نهدم الآراء وكل علو يرتفع ضد معرفة الله»

وعلى الثالث بانه كان الحكم خاصاً بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة
تعتبر على ضربين. لان حاكماً قد يحكم بطريقة الميل كما ان من حصلت عنده
ملكة تفضيلة يحكم حكماً مستقيماً على ما يجب فعلاً بحسب الفضيلة من حيث ميل
اليه ولذا قال الفيلسوف في الخالقيات ك ١ ب ٥ «ان الرجل التفضيل هو مقدار

الافعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما ان من حدّق علم الاخلاق يقدر ان يحكم على افعال الفضيلة وان لم يكن له ملكة الفضيلة. فالطريقة الاولى من الحكم على الامور الالهية خاصة بالحكمة المعدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ٢: ١٥ «اما (الانسان) الروحي فانه يحكم في كل شي ء» وكقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ «ان ايروثاوس العلامة ليس غاملاً في الامور الالهية فقط بل مغرماً بها ايضاً» والطريقة الثانية خاصة بهذا التعليم من حيث انه يحصل بالاجتهاد وان كانت مبادئه حاصلة بالوحي

الفصل السابع

هل الله هو موضوع هذا العلم

يُخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الله ليس موضوع هذا العلم لانه لا بد في كل علم من تسليم ثبوت أن موضوعه ما هو كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ٢. وهذا التعليم ليس يلم ثبوت أن الله ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٣ ان بيان معرفة أن الله ما هو مستحيل. فاذا ليس الله موضوع هذا العلم ٢. وايضاً كل ما يبحث عنه في علم فيو مندرج في موضوع ذلك العلم. والكتاب المقدس يبحث فيه عن اشياء كثيرة بما عدا الله كالمخلوقات واخلق البشر. فاذا ليس الله موضوع هذا العلم

لكن يعارض ذلك ان ما يتكلم عليه بالاصالة في علم فهو موضوع ذلك العلم. وهذا العلم يتكلم فيه بالاصالة على الله (فانه يقال له ثيولوجياً اي الكلام على الله) فالله اذا موضوعه

والجواب ان يقال ان الله هو موضوع هذا العلم لان نسبة الموضوع الى العلم كنسبته الى القوة او الملكة وانما يجعل موضوعاً خاصاً اقوة او ملكة ما باعتبارها ينسب الى تلك القوة او الملكة جميع ما ينسب اليها كنسبة الانسان والحجر الى قوة

النظر من حيث هما ملوّنان فكان الملّون هو الموضوع الخاص للنظر . وجميع ما يُبحث عنه في التعليم المقدس فانما يُبحث عنه باعتبار الله اما لكونه الله نفسه اولاً وفيه نسبة اليه من طريق كونه مبدأه وغايته . فينتج من ثمة ان الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم . وهذا يتضح ايضاً من مبادئ هذا العلم وهي عقائد الايمان الذي يتعلق بالله . وموضوع مبادئ العلم وموضوع العلم كله واحد بعينه لاندرج العلم كله بالقوة في مبادئه . وقد نظر بعض الى ما يُبحث عنه في هذا العلم في نفسه من دون الاعتبار الذي بحسبه يبحث عنه فجمعوا موضوعه اما في المدلولات واللذائل او في افعال الفداء او في المسيح كله اي الراس والاعضاء . فان هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة الى الله

اذ الجيب على الاول بانه وان تعذر علينا معرفة ان الله ما هو لكننا نتعمل في هذا التعليم اثر طبعه ونعمته مكان حده وتوصلاً الى ما يُبحث عنه فيه من الحقائق الالهية كما انه قد يبرهن في بعض العلوم التلغيفية بالمعلول على شيء من جهة العلة اخذاً للمعلول مكان حد العلة

وعلى الثاني بان جميع الاشياء الاخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية او النوعية او الحول بل لانها اليه نوعاً من النسبة

الفصل الثامن

هل هذا التعليم استدلالى

يُخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس استدلالياً فقد قل امبروسوس في كتاب الايمان الكاثوليكي اب ٥ «دع الادبته حيث يُبحث عن الايمان» وهذا التعليم يبحث فيه بالخصوص عن الايمان ولذا قيل في يو ٣٠: ٣١ «انما كُتبت هذه لتؤمنوا» . فاذاً ليس التعليم المقدس استدلالياً

٢ وايضاً فلو كان استدلالياً فإما أن يكون استدلاله من النقل او من العقل .

فان كان من النقل فليس ذلك لاثماً بشرفه في ما يظهر لان الدليل الثقلي في غاية الوهن كما نبه عليه بويسيوس . وان كان من العقل فليس ذلك لاثماً بغايته فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « ان الايمان اذا اثبت بالعقل الانساني خلا عن استحقاق الثواب » فاذا ليس التعليم المقدس استدلالياً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ١٩ في حق الاسقف « ملازماً الكلام

الصادق المخلص بالتعليم لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين »

والجواب ان يقال كما ان سائر العلوم لا تنصب فيها الادلة لاثبات مبادئها بل

تستدل من مبادئها على اثبات ما تتضمنه مما سواها كذلك هذا التعليم لا ينصب

الادلة لاثبات مبادئه التي هي العقائد الايمانية بل ينتقل منها الى اثبات امر آخر كما

استدل الرسول من قيامة المسيح على اثبات القيامة العامة في ١ كور ١٥ غير انه

يجب ان يعتبر في العلوم الفلسفية ان العلوم السافلة منها لا تثبت مبادئها ولا تناظر

من يجمد هذه المبادئ بل تترك ذلك للعلم الاعلى . اما العلم الاعلى فيسا وهو العلم

الالهي فانه يناظر من يجمد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشي . والا فليس له سبيل

الى مناظرته لكنه يستطيع رد حججه وعلى هذا فالتعليم المقدس اذ ليس له علم اعلى

منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجمد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشي .

مما قد حصل بالوحي الالهي كما يناظر المتدعين باي الكتاب المقدس ومن يجمد

عقيدة بأخرى . اما متى كان الخصم غير معتد شيئاً مما كُشف بالوحي الالهي فليس

بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالادلة بل الى نقض ما قد يورده

من الحجج المضادة للايمان لانه لما كان الايمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل

اثبات ما يصاد الحق بالبرهان وضح ان الحجج التي تقام على نقض الايمان ليست

براهين بل ادلة مردودة

اذا اجيب على الاول بانه ون لم يكن لادلة العقل الانساني محل في اثبات العقائد

الإيمانية إلا ان هذا التعليم يستدل مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها كما مر في

جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثمة التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس هذا مجتفاً بشرف هذا التعليم لانه وان كان الدليل النقلى المبتنى على العقل الانسانى في غاية الوهن لكن الدليل النقلى المبتنى على الوحي الالهى في غاية القوة . على ان التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانسانى لكن ليس لاثبات الايمان لان ذلك ناسخ لاستحقاق الايمان بل لايضاح ما يورد فيه مما سوى الايمان لانه لما كانت النعمة لا تسخ الطبيعة بل تكملها وجب ان يستخدم العقل الطبيعى الايمان كما ان ميل الارادة الطبيعى ينقاد للمحبة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١: ٥ « ونسي كل بصيرة الى طاعة المسيح » ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس باقوال الفلاسفة ايضاً في ما قدروا على ادراكه بانفطرة الطبيعة كما استشهد بولس بكلام ارانوس بقوله في اع ١٧: ٢٨ « كما قال احد شعرائكم انا نحن ذرية الله » ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتي بمثل هذه النصوص على انها ادلة اجنبية وظنية . واما نصوص الكتاب القانونى فانما يوردها على انها خاصة وخرورية . واما نصوص سائر ائمة الكنيسة فيوردها على انها ادلة خاصة لكن ظنية لان ايماننا مستند على الوحي المنزل على الرسل والانبياء الذين دونوا الاسفار القانونية لا على الوحي الذى ربما هبط على غيرهم من العلماء . ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ الى ابرونيموس ب ١ « قد تعلمت ان اكرم تلك الاسفار التى يقال لها قانونية وحدها حتى انى اعتقد بتمام اليقين ان ليس من اصحابها من اخطأ شيئاً في ما كتب . اما غيرهم فاني اطالع ما كتبوه غير معتبر ذلك صدقاً لمجرد كونهم قالوا به (أو كتبوه) مهما كانوا راسخين في القداسة والعلم

الفصل التاسع

هل ينبغي التجوُّز في الكتاب المقدس

يُخطئ إلى التاسع بان يقال: يظهر ان الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التجوُّز لان ما كان خاصاً بالعلم الأدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي له المقام الاعلى بين سائر العلوم كما مرّ في الفصل السابق. واستعمال التشبيه المختلف والاستعارات خاصٌ بعلم الشعر الذي هو ادنى جميع العلوم. فهو اذاً ليس لائقاً بهذا العلم

٢ وايضاً ان الغرض من هذا التعليم هو ايضاح الحق في ما يظهر ولذلك وُعدّ موضوحوه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤: ٢١ «من شرحني فله الحياة الابدية» لكن الحق يستر بمثل هذه التشبيه. فاذاً ليس يليق بهذا التعليم ايراد الالهيات تحت مثال الجسائيات

٣ وايضاً كلما كانت المخلوقات اعلى كانت الى الشبه الالهي اقرب فاذاً لو استعير بعض المخلوقات لله لوجب ان تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العليا لا من المخلوقات السفلى مع ان الخلاف مشاهد في مواطن كثيرة من الكتاب لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٠: ١٢ «اكثرت من الرؤى وعلى السنة الانبياء مثلث الامثال» وايراد شيء على سبيل التشبيه مجاز. فاذاً يخص التعليم المقدس ان تجوُّز

والجواب ان يقال انه يليق بالكتاب المقدس ان يورد الالهيات والروحانيات تحت مثال الجسائيات لان الله يعنى بجميع الاشياء على حسب ما يلائم طباعها. ومن طباع الانسان انه يتأدى بالمحسوسات الى العقولات لان كل معرفة لنا فانما مبدؤها من الحس. فاذاً يليق ان تورّد لنا الروحانيات في الكتاب المقدس تحت مثل الجسائيات وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ «لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا مع تجبأ بساتر مقدسة مختلفة»

وايضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في
روا : ١٤ : « ان عليّ ديناً للحكماء والجهال » يليق به ان يورد الروحانيات تحت
مثل الجسمانيات ليفهمها على هذا الوجه في الاقل البلية المتقاصرون عن فهم
المعقولات في انفسها

اذا اجيب على الاول بان علم الشعرا كما يتجوز لمكان التخيل لان التخيل يلد
للانسان طبعاً اما التعليم المقدس فانما يتجوز لمكان الضرورة والفائدة كما مرّ في
جرم الفصل

وعلى الثاني بان شعاع الوحي الالهي ليس يضحك بسبب الصور المحسوسة التي
يحتجج وراءها كما قال ديونيسيوس في الموضوع المذكور بل يستمر على حقيقته حتى
لا يأذن للعقول الموحى اليها ان تنف عند الأشباه بل يسموها الى ادراك المعقولات
وحتى يتتقف فيها ايضاً بالذين هبط الوحي عليهم من سواهم ولذلك فما يرد في موضع
من الكتاب مجازاً تراه مصرحاً به في موضع آخر باجلى بيان . على ان خفاء الصور
ايضاً مفيد لتدبير المجتهدين وصائن عن استهزاء الكفرة الذين اليهم أشير بقوله في
متى ٦ : ٧ « لا تعطوا القدس للكلاب »

وعلى الثالث بان ايراد الألهيات في الكتاب تحت مثل الاجسام الحقيرة انب
منه تحت مثل الاجسام الخطيرة كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة
الساوية ب ٢ وذلك لثلاثة اوجه . اما اولاً فلأن العقل الانساني أنجى بذلك من
الضلال لاتضح ان تلك المثل لا تطلق حقيقة على الألهيات بخلاف ما لو وصفت
الألهيات تحت مثل الاجسام الخطيرة فان ذلك يكون مظنة للريب وخصوصاً عند
من لا يتصور شيئاً اشرف من الاجسام . واما ثانياً فلأن هذا الوجه انب بما
نحزبه في هذه الحياة من معرفة الألهيات لانه أظهر لنا أنّ الله ما ليس هو من انه ما
هو ولذا كانت أشباه الاشياء التي يتنزه الله عنها اكثر تزيدينا تحققاً انه فوق ما

نقوله او تصوره في حقه - واما ثانياً فلأن الالهيات تكون بهذه الاشياء مضموناً بها
اكثر على غيرها لها

الفصل العاشر

هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة

يُتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان الكتاب المقدس ليس له تحت لفظ واحد
معان كثيرة اي تاريخي (او حرفي) ورمزي وادبي وعلوي لان تكثر المعاني
في كتاب واحد يودي الى الالتباس والخطأ ويوهن الاستدلال ولذا كانت القضايا
المتكثرة المعاني لا يحصل عنها حجة بل انما يحصل بها بعض المغالطات . والكتاب
المقدس يجب ان يكون قوياً على ايضاح الحق من دون ادنى مغالطة . فاذا ليس ينبغي
فيه ايراد معان كثيرة تحت لفظ واحد

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ ان الكتاب الموسوم
بالعهد العتيق على اربعة معان تاريخي وتعليقي وتطابيقي ورمزي . وهذه الاربعة
في ما يظهر مغايرة بالكلية لتلك الاربعة المتقدمة . فاذا ليس ينبغي في ما يظهر
ان يفسر لفظ واحد بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الاربعة المتقدمة
٣ وايضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنى آخر يقال له المعنى التمثيلي وهو ليس
بمدرج في تلك المعاني الاربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢٠ ب ١ « ان الكتاب
المقدس يفوق بطريقة كلامه سائر العلوم لانه بكلام واحد بعينه بينما هو مخبر عن
عمل يكتنف عن سر »

والجواب ان يقال ان واضع الكتاب المقدس هو الله الذي في مقدوره ان يصلح
للدلالة لا الالفاظ فقط بما هو مقدور للانسان بل الاشياء ايضاً . ولذا فاذا كانت
الالفاظ في جميع العلوم تدل على شيء فقد اختص هذا العلم بان مدلولات الالفاظ

فيه تدلُّ أيضاً على شيء. إذا عرفت ذلك فالدلالة الأولى أي دلالة الالفاظ على
اشياء راجعة إلى المعنى الأول أي التاريخي أو الحرفي والدلالة الثانية أي دلالة
مدلولات الالفاظ أيضاً على اشياء أخريقال لها معني روحاني وهو مستند إلى الحرفي
ومتوقف عليه - وهذا المعنى الروحاني على ثلاثة أقسام لان الشريعة العتيقة رسم
للشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسم للمجد المستقبل
كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ٥ ج ١. ثم ماتم في
الرأس من اعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب ان نعمله نحن. وعلى هذا فباعتبار
دلالة ما في الشريعة العتيقة على ما في الشريعة الجديدة يحصل المعنى الرمزي.
وباعتبار دلالة ما جرى في المسيح أو في ما يدل على المسيح على ما يجب ان نعمله يحصل
المعنى الادبي. وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الابدي يحصل المعنى العلوي.
ولما كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط
علمه بجميع الاشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس ان يكون له
تحت لفظ واحد بحسب المعنى الحرفي ايضاً معاني كثيرة كما قال اوغسطين - في
اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و ١٩

إذا اجيب على الاول بان تكثر هذه المعاني لا يورث اشتراكاً او نوعاً آخر من
التكثر اذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظ واحد على اشياء كثيرة بل عن ان مدلولات
الالفاظ انفسها يجوز ان تدل على اشياء أخر كما مر في جرم الفصل وهذا لا يوجب
التباساً في الكتاب المقدس لا ابتناء المعاني كلها على واحد وهو الحرفي الذي منه
وحده يمكن استنباط الأدلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال اوغسطينوس في رسا ٤٨
رداً على ونشنيوس الدوناتي. والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً اذ ليس في
المعنى الروحاني شيء ضروري للايمان ولا يصريح به الكتاب بالمعنى الحرفي في
موضع ما

وعلى الثاني بان التاريخ والتعليل والتطابق راجعة الى المعنى الحرفي فقط لقيام
الاول بذكر الشيء على وجه الاطلاق كما اوضح ذلك اوغسطينوس في المهل المذكور
والثاني بتعليل المقول كما علل الرب في متى ١٩ اباحة موسى تطبيق النساء بقساوة
قلوبهم والثالث ببيان ان صدق آية من الكتاب غير منافٍ لصديق آية أخرى .
وقد أطلق الرمز وحده من بين تلك الاربعة على المعاني الثلاثة الروحانية كما ان هوغو
الوكتوري ايضاً قد ادرج تحت المعنى العلوي في ك ٢ من احكامه حيث لم يذكر
الا ثلاثة معانٍ فقط اي التاريخي والرمزي والادبي

وعلى الثالث بان المعنى التمثيلي مندرج تحت المعنى الحرفي لان الالفاظ تدل على
شيء بالحقيقة وعلى شيء بالاستعارة وليس المعنى الحرفي هو المعنى المستعار بل المستعار
له فليس هو في قول الكتاب مثلاً ذراع الله ان في الله هذا العضو الجسماني بل ما
يدل عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتضح انه لا يمكن اصلاً وجود انكذب
في معنى الكتاب المقدس الحرفي

البحث الثاني

في ان الله هل هو - وفيه ثلاثة فصول

لما كان الغرض المقصود بالذات في هذا التعليم هو على ما تقدم تعريف الله لا بحسب ما هو
في نفسه فقط بل من حيث هو ايضاً مبدأ الاشياء وغايتها ولا سيما الخليقة الناطقة منها كما يتضح
ما مر في ف ٢ وكان غرضنا ايضاً هذا التعليم سيجت في الله أولاً . وفي حركة الخليقة الناطقة
اليه ثانياً . وفي المسيح الذي بما هو انسان هو الطريق الذي به نتجه الى الله ثالثاً - وسيكون النظر
في الله على ثلاثة اقسام فسننظر أولاً في ما يتعلق بالذات الالهية . ثم في ما يتعلق بتأثيرها في
ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنه - اما من جهة الذات الالهية فينبغي ان ينظر أولاً في ان
الله هل هو . ثم في انه كيف هو او بالاحرى في انه كيف ليس هو . ثم في ما يتعلق بتعلوه اي في
علوه و ارادته وقدرته . والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ هل وجود الله بين
بنسبه - ٢ هل هو متبرهن - ٣ هل الله موجود

الفصل الأول

هل وجود الله يتبين بنفسه

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الله يتبين بنفسه اذا انما يقال يتبين لنا
بنفسه لما معرفته مركوزة فينا طبعاً كما هو واضح في المبادئ الأولى . ومعرفة وجود
الله مركوزة طبعاً في الجميع كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ .
فاذا وجود الله يتبين بنفسه

٢ وايضا ان الامور البينة بنفسها ما تعرف بمجرد تصور اطرافها وهذا ما اثبتته
الفيلسوف لمبادئ البرهان الاولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لانه متى علم ما الكل
وما الجزء علم في الحال ان الكل هو اعظم من جزئه . على انه متى علم ما المراد باسم
الله علم في الحال ان الله موجود لانه يراد به ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه . وما
يوجد في الذهن وفي الخارج هو اعظم مما يوجد في الذهن فقط . فاذا لما كان يلزم من
تصور اسم الله وجوده في الحال في الذهن يلزم ايضاً وجوده في الخارج . فاذا وجود
الله يتبين بنفسه

٣ وايضاً ان وجود الحق يتبين بنفسه فان من ينكر وجود الحق يسلم بعدم وجوده
لانه اذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً متى . ولذا كان شيء حتماً لزم ان يكون
الحق موجوداً . والله هو الحق بعينه كقوله في يوحنا ١ : ٦ « انا الطريق والحق والحياة »
فاذا وجود الله يتبين بنفسه

لكن يعارض ذلك انه ليس يمكن لتصور ان يتصور مقابل البين بنفسه كما
اوضح الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في المتن الاخير .
ووجود الله يمكن تصور مقابله فقد قيل في مز ١٠٥ : ١ « قال الجاهل في قلبه ليس
الله » . فاذا وجود الله ليس يتبين بنفسه

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون يتبين بنفسه على ضربين احدهما في نفسه لانا

والثاني في نفسه ولنا لانه انما تكون قضية بينة بنفسها من طريق ان محمولها مندرج
في حقيقة موضوعها كالانسان حيوان لان الحيوان من حقيقة الانسان فاذا متى كان
بيناً للجميع في قضية ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضية بينة بنفسها
للجميع كما هو واضح في مبادئ البرهان الاولى التي اطرافها امور عامة ليس يجهلها
احد كالموجود واللا موجود والسكل والجزء ونظائرها - اما اذا لم يكن بيناً لبعض ان
الموضوع والمحمول ماذا فالقضية بينة بنفسها في نفسها لا عند من يجهل محمولها
وموضوعها ولذا فقد تكون بعض تصورات العقل عامة بينة بنفسها عند الحكماء
فقط كعدم تمييز الروحانيات كما قال بولسيوس في كتاب الاسابيع . اذا تمهد ذلك
اقول ان قولنا الله موجود قضية بينة بنفسها في نفسها لمكان اتحاد محمولها وموضوعها
لان الله هو عين وجوده كما سيأتي بيانه في مب ٣ ف ٤ الا انها لمكان جهلنا في
حق الله انه ما هو ليست بينة بنفسها لنا بل نفتقر الى بيانها بما هو ابين لنا وقل بيانا في
طبعه اي بالآثار

اذا اجيب على الاول بان معرفة وجود الله على وجه مجمل وملتبس مركوزة فينا
طبعاً وذلك من حيث ان الله هو سعادة الانسان لان الانسان يتشوق السعادة
بطبعه وما يتشوقه بطبعه يعرفه بطبعه الآن هذا ليس معرفة وجود الله على الاطلاق
كما ان معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فان كثيراً
يعتبرون خير الانسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في
الملاذ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بانه يحتمل ان من يسمع اسم الله لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن
تصور شيء اعظم منه فان بعضاً اعتقدوا ان الله جسم . وايضاً فعلى تقدير ان كل
احد يعقل ان المراد باسم الله ما تقدم اي ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه ليس يلزم
ان كل أحد يعقل ان لسمى هذا الاسم وجوداً خارجياً بل ان له وجوداً ذهنياً

فقط ولا يمكن اثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلم بوجود شيء في الخارج لا يمكن
تصور شيء أعظم منه وهذا لا يسلم به نفاة الله
وعلى الثالث بان وجود الحق في الجملة يبين بنفسه واما وجود الحق الاول فليس
بيناً بنفسه لنا

الفصل الثاني

هل وجود الله متبرهن

يُخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان وجود الله ليس متبرهنًا لانه عقيدة ايمانية
والمقائد الايمانية ليست متبرهنة لان البرهان يفيد العلم وموضوع الايمان هو
الامور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فاذا ليس وجود الله
متبرهنًا

٢ وايضاً ان الحد الأوسط في البرهان هو ما هو ونحن ليس في قوتنا ان نعلم ان
الله ما هو بل أنه ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب
فاذا ليس في قوتنا ان نبرهن على وجود الله

٣ وايضاً لو تبرهن وجود الله لم يكن ذلك الا باثاره. لكن آثاره ليست معادلة له
لانه غير متناهٍ وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي. فاذا لما كان لا
يمكن ان يبرهن على العلة من العلول الغير المعادل يظهر انه لا يمكن ان يبرهن على
وجود الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢٠: ١ «لأن غير منظوراته قد ابصرت
اذ أدركت بالمبروات» وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن ان يبرهن على وجود الله
من المبروات لان اول ما يجب ان يتعقل في حق شيء أنه هل هو

والجواب ان يقال ان البرهان قسمان احدهما ما يكون بالعلة ويقال له لبي وهذا
يكون بما هو متقدم مطلقاً. والثاني ما يكون بالعلول ويقال له ايني وهذا يكون

بما هو متقدّم بالنسبة اليها لانه متى كان معلول أوضح لنا من علته فاننا نتسأدى
بالمعلول الى معرفة العلة . وكل معلول يمكن ان يبرهن منه على وجود علته الخاصة
اذا كانت معلولاتها آيين لنا منها لانه لما كانت المعلولات متوقفة على العلة
فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه . فاذا لما كان وجود الله
ليس بيناً في نفسه لنا كان متبرهنًا بآثاره اليقينية لنا

اذا اجيب على الاول بان وجود الله ونحوه من الحقائق الالهية التي يمكن ادراكها
بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في روا ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئات لها
لان الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال
على المستكمل . وليس مع ذلك مانع من ان ما يمكن ان يبرهن ويعلم في حد نفسه
يقبل بسبيل الاعتقاد من ليس اهلاً للبرهان

وعلى الثاني بانه متى تبرهنت العلة من المعلول فلا بد من اخذ المعلول مكان
حدّ العلة ليبرهن على وجود العلة وهذا يجري بالخصوص في حق الله اذ لا بد في
اثبات وجود شيء ان يؤخذ مكان الحد الاوسط مدلول الاسم لا ما هو لان مسألة
ما هو لاحقة لمسئلة هل هو . واسماء الله تؤخذ من آثاره كما سيأتي بيانه في مب ١٣
ف ١ . فاذا متى برهنا على وجود الله من آثاره تقدر ان ناخذ مدلول اسم الله مكان
الحدّ الاوسط

وعلى الثالث بان المعلولات الغير المعاداة للعلة لا يمكن ان تفيد معرفة تامة بالعلة
الا انه يمكن مع ذلك ان يبرهن من كل معلول بين لنا على وجود العلة كما مر في
جزم الفصل . وهكذا يمكن ان يبرهن على وجود الله من آثاره وان تعذر علينا ان
نعرفه بها بكنهه معرفة تامة

الفصل الثالث

هل الله موجودٌ

يُخطئ إلى الثالث بأن يُقال : يظهر ان الله ليس موجوداً لانه متى كان احد الضدين غير متناه يلزم عدم الآخر بالكلية . والله يراد به خيرٌ غير متناه فلو كان موجوداً لم يكن شرٌ . لكن الشر موجودٌ في العالم . فإذا ليس الله موجوداً ٢ وايضاً ما يمكن فعله بمبادئ قليلة فليس يفعل بمبادئ كثيرة . واذا قُدِّر عدم وجود الله يظهر ان جميع الاشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادئ أخرى فتجعل الطبيعة مبدأً تستند اليه الطبيعيات والعقل الانساني او الارادة الانسانية مبدأً تستند اليه الاراديات . فإذا ليس من حاجة إلى اثبات الله لكن يعارض ذلك قوله في حز ٣ : ١٤ « انا الموجود »

والجواب ان يقال ان وجود الله يمكن اثباته من خمسة مناهج - المنهج الاول والواضح من جهة الحركة فمن المحقق الثابت بالحس ان في عالمنا هذا اشياء متحركة . وكل متحرك فهو يتحرك من آخر لانه ليس يتحرك شي إلا باعتبار كونه بالقوة إلى ما يتحرك اليه . وانما يتحرك شي باعتبار كونه بالفعل اذ ليس التحريك سوى اخراج شي من القوة إلى الفعل وإخراج شي إلى الفعل لا يمكن ان يتم إلا بوجود بالفعل كما ان الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة حاراً بالفعل وبذلك يتحركه ويغيره . لكن ليس يمكن لشي واحد بعينه ان يكون بالقوة والفعل معاً باعتبار واحد بل باعتبارات مختلفة لان ما هو حار بالفعل ليس يمكن ان يكون من هذه الجهة حاراً بالقوة ايضاً بل هو من هذه الجهة بارد بالقوة . فإذا ليس يمكن ان شيئاً يكون محركاً ومتحركاً اي محركاً لنفسه باعتبار واحد ومن جهة واحدة . فإذا كل ما يتحرك فلا بد ان يتحرك من آخر واذا كان هذا الآخر متحركاً فلا بد ان يتحرك من آخر ايضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

الى غير النهاية والآن لم يكن محركه أول فلم يكن محرك آخر لان المحركات الثانية لا تحرك الأبا هي متحركة من المحرك الاول كما ان العصالا تحرك الأبا هي متحركة من اليد. فإذا لا بد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك من آخر وهذا الذي يعقل الجميع انه الله - المنهج الثاني من جهة العلة المؤثرة فاننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتباً بين العلة المؤثرة وليس يرى مع ذلك ولا يمكن ان شيئاً يكون علة مؤثرة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا محال. والتسلسل ممتنع في العلة المؤثرة لان الاول بين جميع العلة المؤثرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الاخير سواء كان منه وسط واحد او اوساط كثيرة. لكنه اذا ارتفعت العلة ارتفع العلول فإذا لو لم يكن في العلة المؤثرة أول لم يكن فيها اخير ولا وسط ولو تسلسلت العلة المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول أخير ولا علة مؤثرة متوسطة وهذا بين البطلان. فلا بد اذن من اثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع الله - المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أننا نجد في الاشياء ما يمكن وجوده وعدمه اذ منها ما يرى معروضاً للكون والفساد وهكذا ممكناً وجوده وعدمه. وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً لان ما يمكن ان لا يوجد فهو معدوم في حين ما. فإذا لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الاشياء للزم انه لم يكن حيناً ما شيء ولو صح ذلك لم يكن الآن ايضاً شيء لان ما ليس موجوداً لا يتبدى ان يوجد الا بشيء موجود. فإذا لو لم يكن شيء موجوداً لإستحالة ان يتبدى شيء ان يوجد فلم يكن الآن شيء وهذا بين البطلان. فإذا ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بد ان يكون في الاشياء شيء واجب. والواجب اما لذاته أو لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالة في العلة المؤثرة على ما مر قريباً. فإذا لا بد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجباً بعلة أخرى بل غيره واجب به وهذا ما يسميه الجميع الله - المنهج الرابع من جهة الراتب الموجودة

في الاشياء فانما نجد في الاشياء تفاوتاً في الاكثر والاقل من حيث الخيرية والحقية والشرف ونحو ذلك . والاكثر والاقل انما يقالان على امور مختلفة بحسب اختلافها في القرب الى ما هو غاية في شيء كما ان ما كان اقرب الى ما هو غاية في الحرارة فهو احر فاذا من الاشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف وهكذا غاية في الوجود لان ما كان غاية في الحقية فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في الاهليات ك ١١ م ٤ . وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما ان النار التي هي غاية في الحرارة علة لكل حار كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور . فاذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله - المنهج الخامس من جهة تدبير الاشياء فاننا نرى ان بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من انها تفعل دائماً وفي الاكثر على نهج واحد الى ان تدرك النهاية في ذلك وبهذا يتضح انها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً . على ان ما يخلو من المعرفة ليس يتجه الى غاية ما لم يسد اليها من موجود عارف وعافل كما يسد السهم من الرامي . فاذا يوجد موجود عافل يسد جميع الاشياء الطبيعية الى الغاية وهذا الذي نسميه الله

اذا اجيب على الاول بان الله لكونه في غاية الخيرية لا يسمح على نحو من الانحاء بوجود شر في اعماله لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخيرية بحيث يخلص من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ١١ فاذا من مقاصد خيرته الغير المتناهية ان يسمح بوجود الشرور ويخلص منها خيرات وعلى الثاني بانه لما كانت الطبيعة تفعل لغاية معينة بارشاد فاعل اعلى كان لا بد ان ما يفعل من الطبيعة يسند ايضاً الى الله على انه العلة الاولى وكذا ما يفعل عن قصد ايضاً يجب ان يسند الى علة اعلى غير العقل والارادة الانسانيين لانه

يقبل التغير والتخلف . وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب ان يستند الى مبدأ اول
غير متحرك وواجب لذاته كما تقرر في جرم الفصل

المبحث الثالث

في بساطة الله - وفيه ثمانية فصول

متي علم ان شيئاً هل هو بقي ان يُعتمد في انه كيف هو ليعلم انه ما هو . ولما لم يكن في طاقتنا
ان نعلم ان الله ما هو بل انه ما ليس هو لم يكن في طاقتنا ان ننظر في انه كيف هو بل بالاحرى
في انه كيف ليس هو . فاذا يجب ان ينظر اولاً في انه كيف ليس هو وثانياً في انه كيف نعرفة
وثالثاً في انه كيف نسميه . اما انه كيف ليس هو فيمكن بيانه بتفريجه عما لا يليق به كالتركيب
والحركة ونحوها فسيجئ اذا اولاً في بساطته التي بها يترفع عن التركيب . ولما كانت البساطه
من الجسمانيات غير كاملة واجزاء سيجئ ثانياً في كماله وثالثاً في عدم تناهيه ورابعاً في عدم
تغيره وخامساً في وحدانيته . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل - ١ هل الله جسم
٢ - هل هو مركب من صورته وهويته - ٣ هل هو مركب من ماهية وطبيعة ومحل - ٤
هل هو مركب من ماهية ووجود - ٥ هل هو مركب من جنس وفصل - ٦ هل هو مركب
من محل وعرض - ٧ هل هو مركب بوجه من الوجوه او بسط من كل وجه - ٨ هل يدخل
في تركيب ما سواه

الفصل الاول

هل الله جسم

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الله جسم لان الجسم ماله ابعاد ثلاثة .
والكتاب المقدس يثبت لله ابعاداً ثلاثة فقد قيل في ايوب ١١ : ٨ « هو اعلى
من السوات فماذا تفعل واعمق من السجيم فماذا تدري . مداه اطول من الارض
واعرض من البحر » فالله اذن جسم
٢ وايضاً كل متشكل فيو جسم اذ الشكل كيفية تعرض للكيفية . والله متشكل
في ما يظهر فقد قيل في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » لان

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١: ٣ «وهو ضياء مجده وشكل جوهره» اي صورة جوهره فالله اذا جسم

٣ وايضاً كل ما له اجزاء جسمية فهو جسم والكتاب ثبت لله اجزاء جسمية فقد قيل في ايوب ١١: ٤ «ألك مثل ذراع الله» وفي من ٣٣: ١٦ ومن ١١٧: ١٦ «عينا الرب الى الصديقين وبين الرب صنعت بيأس» فالله اذن جسم

٤ وايضاً ان الوضع ليس يعرض للألجسم وما يخص بالوضع فقد أثبت في الكتاب لله ففي اش ٦: ١ «رأيت السيد جالساً» وفيه ٣: ١٣ «الرب انتصب للخصام» فالله اذن جسم

٥ وايضاً لا يمكن ان يكون شيء طرفاً مكانياً منه او اليه ما لم يكن جسماً او شيئاً جسمياً. والكتاب يجعل الله طرفاً مكانياً اليه كقوله في من ٣٣: ٦ «اقربوا اليه واستنبروا» ومنه كقوله في ار ١٢: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يكتبون في التراب» فالله اذن جسم

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٤: ٢٤ «الله روح»

والجواب ان يقال على الاطلاق ان الله ليس بجسم وتقرير ذلك من ثلاثة اوجه - اما اولاً فلانه ما من جسم يحرك غيره وهو غير متحرك كما يتضح بالاستقراء في الجزئيات . وقد تقرر آنفاً في مب ٢ ف ٣ ان الله هو المحرك الاول الغير المتحرك . فواضح اذن ان الله ليس بجسم - واما ثانياً فلان ما هو الموجود الاول لا بد ان يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجه لانه وان كانت القوة في شيء واحد بعينه خارج من القوة الى الفعل متقدمة بالزمان على الفعل الا ان الفعل في الاطلاق متقدم عليها لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجود بالفعل . وقد تقرر في البحث الآنف ف ٣ ان الله هو الموجود الاول . فاذا يستحيل ان يكون في الله شيء لا بالقوة . لكن كل جسم في وجوده بالقوة لان المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة الى غير النهاية . فاذا استحيل ان يكون الله جسماً - واما ثالثاً فلان الله هو اشرف الموجودات كما يتضح مما مرّ في المبحث الآنف ف ٣ . وليس يمكن ان يكون اشرف الموجودات جسماً لان الجسم لا بعدوان يكون حياً او غير حي . وواضح ان الجسم الحي اشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حياً بما هو جسم والا لكان كل جسم حياً فلا بدّ اذن ان يكون حياً بشي ء آخر كما ان بدننا حي بالنفس وما به الجسم حي فهو اشرف من الجسم . فاذا استحيل ان يكون الله جسماً

اذا اجيب على الاول بان الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والالهيات تحت مثل الجسمانيات كما مرّ في مب ١ ف ٩ فيحتمل يجعل الله ابعاداً ثلاثة فهو يدل بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته . فيريد مثلاً بالعمق قدرته على معرفة الخفايا وبالعلو سمو قدرته على كل شيء وبالطول دوام وجوده وبالعرض غاطفة حبه الشاملة لجميع الاشياء او ان يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ عدم ادراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة لجميع الاشياء وبالعرض امتداده على جميع الاشياء اي من حيث ان جميع الاشياء مستظلة في كنهه

وعلى الثاني بانه يقال ان الانسان على صورة الله لا يجسمه بل بما به يفوق سائر الحيوانات ولذا فبعد ان قيل في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » قيل « ليتسلط على سمك البحر الآية . وهو انما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل . فاذا انما هو على صورة الله بالعقل والنطق الغير الجسميين

وعلى الثالث بان الكتاب انما يثبت لله اجزاء جسمية باعتبار افعالها على سبيل التشبيه كما ان فعل العين هو النظر . فاذا حيثما أثبتت العين لله كانت عبارة عن قدرته على النظر بالوجه المعقول لا بالوجه المحسوس . وكذلك الامر في سائر الاجزاء

وعلى الرابع بان ما يختص بالوضع ايضاً ليس يُثبتُ الله الأعلى سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه وتوطد سلطانه وبالانتصاب لقوته على قهر كل ما يضاؤه

وعلى الخامس بان الله لا يُقرب اليه اويبتعد عنه بالخطى الجسمانية لوجوده في كل مكان بل بالمواظف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد انما هما عبارة عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

الفصل الثاني

هل الله مركب من صورة وهيولى

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله مركب من صورة وهيولى لان كل ذي نفس فهو مركب من صورة وهيولى اذ النفس هي صورة الجسد . والكتاب يُثبتُ الله نفساً فقد قال الله بلسان الرسول في عبر ١٠: ٣٨ « اما باري فبالايمان يحيا وان تكس فلا ترتضي به نفسي » فالله اذن مركب من صورة وهيولى

٢ وايضاً ان الغضب والابتهاج ونحوهما من انفعالات المركب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ١٢ و ١٤ و ١٥ وهذا قد وُصِفَ الله به في الكتاب فقد قيل في مز ١٠٥: ٤٠ « اضطرم غضب الرب على شعبه » فالله اذن مركب من صورة وهيولى

٣ وايضاً ان الهيولى هي مبدأ الشخص . والله فردٌ متشخصٌ في ما يظهر لعدم صدقه على كثيرين . فهو اذاً مركب من صورة وهيولى

لكن يعارض ذلك ان كل مركب من صورة وهيولى فهو جسم لان الجسمية هي اول ما يحل في الهيولى . وقد تقرر في الفصل الآنف ان الله ليس بجسم . فاذا ليس مركباً من هيولى وصورة

والجواب ان يقال انه يستحيل ان يكون في الله هيولى - اما اولاً فلان الهيولى

شيء موجود بالقوة وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله فعله محض خالٍ من كل قوة
فيستحيل ان يكون مركباً من هيولى وصورة - واما ثانياً فلان كل مركب من
هيولى وصورة انما هو ككامل وخير بصورته فيلزم ان يكون خيراً بالمشاركة اى
بمشاركة الهيولى للصورة . والخير الاول والاكمل الذي هو الله ليس خيراً بالمشاركة
لان الخير بالذات متقدم على الخير بالمشاركة . فيستحيل اذن ان يكون الله مركباً
من هيولى وصورة - واما ثالثاً فلان كل فاعل يفعل بصورته فكانت نسبة الشيء
الى كونه فاعلاً كنسبته الى الصورة . فاذا ما كان فاعلاً اولاً وبالذات يجب ان
يكون صورة اولاً وبالذات . والله هو الفاعل الاول لانه هو العلة الاولى المؤثرة كما
مر في مب ٢ ف ٣ فبواذا صورة بذاته وليس مركباً من هيولى وصورة
اذا اجيب على الاول بانه انما يجعل الله نفسه على سبيل التشبيه في الفعل لان
ارادتنا شيئاً انما هي من افعال نفسنا فكان ما ترتضي به ارادة الله يقال ان نفسه
ترتضي به

وعلى الثاني بان الله انما يوصف بالفضب ونحوه على سبيل التشبيه في الاثر لانه
لما كان من شأن الغضبان ان يقتص أطلق الغضب على القصاص مجازاً
وعلى الثالث بان الصور التي يمكن حلولها في الهيولى تتشخص بالهيولى التي
يمنع حلولها في الغير لانها هي المحل الاول المستغني عن المحل بخلاف الصورة فانها
في نفسها ما لم يمنع مانع خارج عنها يمكن حلولها في كثير . واما تلك الصورة
التي لا يمكن حلولها في هيولى بل هي قائمة بنفسها فانها تتشخص بامتناع حلولها في
الغير والله صورة كذلك . فاذا ليس يلزم ان يكون فيه هيولى

الفصل الثالث

هل الله نفس ماهية او طبيعة

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله ليس نفس ماهية او طبيعته اذ ليس

يُوجد شيء في نفسه . لكنه يقال ان ماهية الله او طبيعته التي هي الالهية موجودة فيه . فاذا ليس الله في ما يظهر نفس ماهيته او طبيعته

٢ وايضاً ان الأثر يشبه علته لان كل فاعل يفعل ما يشبهه . وليس الشخص في المخلوقات نفس طبيعته اذ ليس الانسان نفس انسانته . فاذا ليس الله ايضاً نفس

الوهيته

لكن يعارض ذلك انه ليس يقال في حق الله انه حي فقط بل انه حيوة ايضاً كما يتضح من قوله في يو ٤ : ٦ « انا الطريق والحق والحيوة » ونسبة الالهية الى الله كنسبة الحيوة الى الحي . فالله اذن نفس الالهية

والجواب ان يقال ان الله هو نفس ماهيته او طبيعته ولتدبر ذلك يجب ان يُعلم ان المركبات من هيولى وصور لا بد فيها من التباين بين الطبيعة او الماهية والشخص

لان الماهية او الطبيعة نامة تشمل تحتها ما يدخل في حد النوع فقط كشمول الانسانية ما يدخل في حد الانسان اذ بذلك يكون الانسان انساناً والانسانية انما هي عبارة

عمماً به الانسان انسان . لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض الشخصية لها لا تدخل في حد النوع اذ ليس يدخل في حد الانسان هذه اللحوم وهذه العظام او

البياض او السواد او نحو ذلك . فاذا ليست هذه اللحوم وهذه العظام والعوارض المحصلة لهذه الهيولى داخلية في الانسانية وهي مع ذلك داخلية في الانسان . فاذا

الانسان يتضمن شيئاً لا تتضمنه الانسانية فإيكون الانسان والانسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجه بل كانت الانسانية تعتبر جزءاً صورياً للانسان لان المبادئ

المعرفة لها الى الهيولى الشخصية نسبة الصورة . فاذا غير المركبات من هيولى وصور التي لا يكون الشخص فيها هيولى شخصية اي محصلة بعينها بل تتشخص الصور فيها

بانفسها يجب ان تكون الصور فيها اشخاصاً قائمة بانفسها فلا يكون فيها تباين بين الشخص والطبيعة . وعلى هذا فلما لم يكن الله مركباً من صورة وهيولى كما نُقرر في

الفصل الآنف وجب ان يكون نفس الوهيته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك
مما يُحمل عليه هكذا

إذا اجب على الأول بانه ليس في مقدورنا ان نتكلم على البسائط الأعلى قياس
المركبات التي منها تقتض المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على الله الاسماء
المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه اذ ليس يقوم بنفسه عندنا إلا المركبات
والاسماء المحمولة بالمواطأة للدلالة على بساطته. وعلى هذا فالقول بان الالوهية او
الخبوة او نحوها موجودة في الله مبني على التغاير الاعتباري لا على تغاير حقيقي
وعلى الثاني بان آثار الله تشبهه لا شيئاً تاماً بل بحسب طاقتها. ونقصان المشابهة
هو السبب في ان ما هو بسيط وواحد ليس يمكن تمثيله إلا بامور كثيرة وهكذا
يعرض فيها التركيب اللازم عنه التغاير بين الشخص والطبيعة

الفصل الرابع

هل وجود الله نفس ماهيته

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان وجود الله ليس نفس ماهيته والالم يكن ثم
شيء زائد على الوجود الالهي. والوجود الذي لا يزداد عليه شيء هو وجود انطاق
لصادق على جميع الاشياء فيلزم ان الله موجود مطلق يصدق على جميع الاشياء
وهذا باطل كقوله في حك ٢١: ١٤ « جعلنا على الحجر والحشب الاسم الذي
لا يشرك فيه احد » فإذا ليس وجود الله نفس ماهيته

٢ وايضاً لنا ان نعم في حق الله أنه هل هو كما مر في مب ٢ ف ٢ وليس لنا ان
نعم أنه ما هو. فإذا ليس وجوده نفس ماهيته أو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧. ليس الوجود في
الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها. فإذا ما يقوم بنفسه في الله فهو نفس وجوده
والجواب ان يقال ليس الله نفس ماهيته فقط كما مر بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجوده ايضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوده - اما اولاً فلأن كل ما يوجد
في شيء مغاير لماهيته يلزم ان يكون معلولاً اما لمبادئ الماهية كما لا عرض الخاصة
اللاحقة للنوع كما ان الضاحك لاحق للانسان ومعلول لمبادئ النوع الذاتية وإما
لمبدأ خارج كما ان الحرارة التي في الماء معلولة للنار. فإذا متى كان وجود شيء
مغايراً لماهيته وجب بالضرورة ان يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إما لمبدأ
خارج او لمبادئ ذلك الشيء الذاتية. ويستحيل ان يكون معلولاً لمبادئ الشيء
الذاتية فقط اذ ليس شيء علة كافية لوجوده اذا كان وجوده معلولاً. فإذا ما
وجوده مغاير لماهيته يجب ان يكون وجوده معلولاً لغيره. وهذا مستحيل في حقه
تعالى لا اعتقادنا انه العلة الاولى المؤثرة. فإذا يستحيل ان يكون في الله تغاير بين
وجوده وماهيته - وإما ثانياً فلأن الوجود هو فعلية كل صورته او طبيعة لان
الخيرية او الانسانية لا يتعقل كونها بالفعل الا بتعقل كونها موجودة فوجب ان
تكون نسبة الوجود الى الماهية المغايرة له كنسبة الفعل الى القوة. ولما لم يكن
في الله شيء بالقوة كما مر بيانه في ب ٢ ف ٣ يلزم ان ليس فيه تغاير بين الماهية
والوجود فكانت ماهيته نفس وجوده - وإما ثالثاً فلأنه كما ان ماله نار وليس
بنار ذواتاً بالمشاركة كذلك ماله وجود وليس بوجود موجوداً بالمشاركة وقد نقرر
في الفصل الآنف ان الله نفس ماهيته فلو لم يكن نفس وجوده لكان موجوداً
بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجود الاول وهذا باطل. فهو اذن نفس وجوده
وليس نفس ماهيته فقط

إذا اجيب على الاول بان ما لا يزداد عليه شيء قسمان احدهما ما تقتضي حقيقته
ان لا يزداد عليه شيء كافتضاء حقيقة الحيوان الغير الناطق ان يكون خالياً عن
النطق والثاني ما لا تقتضي حقيقته ان يزداد عليه شيء نكلو الحيوان المشترك عن
النطق لعدم افتضاء حقيقته ان يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي ايضاً ان يكون خالياً عن

النطق . فالوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الأول هو الوجود الالهي والوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق

وعلى الثاني بان الوجود يقال على معينين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركيب القضية التي يصوغها العقل مثبتاً المحمول للموضوع فإذا أخذ الوجود بالمعنى الأول فليس لنا ان نعم بوجود الله ولا ما هيته بل انما نعلم ذلك اذا أخذ الوجود بالمعنى الثاني فقط فاننا نعم ان القضية التي نصوغها في حق الله بقولنا: الله موجود: قضية صادقة وهذا نعلمه من آثاره كما مر في مب ٢ ف ٢

الفصل الخامس

هل الله مندرج في جنس

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الله مندرج في جنس لان الجوهر هو الموجود القائم بذاته . وهذا في غاية اللياقة بالله . فالله اذن مندرج في جنس الجوهر ٢ وايضاً كل شيء يتقدر بشيء من جنسه كما نتقدر الاطوال بطول والأعداد بمدد . والله مقدر جميع الجواهر كما قال الشارح في الالهيات ك ١٠ . فهو اذن مندرج في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك ان الجنس متقدم اعتباراً على ما يندرج فيه . وليس شيء متقدماً على الله لا حقيقة ولا اعتباراً . فاذا ليس الله مندرجاً في جنس والجواب ان يقال ان شيئاً يكون مندرجاً في جنس على نحوين اما مطلقاً وحقيقة كالأصناف المندرجة تحت جنس . او بطريق الرجوع كالمبادئ والاعلام كما ترجع النقطة والوحدة الى جنس الكمية على انهما مبدآن لها وكما يرجع العمى وكل عدم الى جنس ملكته . والله ليس مندرجاً في جنس نحو منهما - اما عدم جواز كونه نوعاً للجنس فيمكن يراه بثلاثة مناهج الأول ان النوع يتقوم من الجنس والفصل . وما يؤخذ منه انفصل المتقوم للنوع فنسبته ابداً الى ما يؤخذ منه الجنس

نسبة الفعل الى القوة فان الحيوان يؤخذ من الطبيعة الحسية على وجه الاشتقاق اذ المراد بالحيوان ما كان ذا طبيعة حسية والناطق يؤخذ من الطبيعة العقلية اذ الناطق ما كان ذا طبيعة عقلية ونسبة العقلي الى الحسي نسبة الفعل الى القوة وكذا الامر واضح ايضاً في الباقي . فاذا لم يكن في الله قوة مجامعة للفعل امتنع ان يكون مندرجاً في جنس بالنوعية . الثاني انه لما كان وجود الله نفس ماهيته كما مر بيانه في انفصل السابق فلو كان مندرجاً في جنس لم يكن جنسه الا الموجود اذ الجنس يدل على ماهية الشيء لانه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرّر الفيلسوف في الآليات ك ٣ م ١٠ ان الموجود يمتنع ان يكون جنساً لشيء لان كل جنس له فصول خارجة عن ماهيته . ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لان اللاموجود لا يمكن ان يكون فصلاً . فيتحقق اذا ان الله ليس مندرجاً في جنس . الثالث ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد مشتركة في ماهية الجنس الذي يحتمل عليها في جواب ما هو ومتباينة في الوجود اذ ليس وجود الانسان نفس وجود الفرس ولا وجود هذا الانسان نفس وجود ذاك الانسان وهكذا يلزم ان كل ما يندرج في جنس يتغير فيه الوجود والماهية . وهما ليسا متغيرين في الله كما مر في انفصل السابق . فقد تبين اذا ان الله ليس مندرجاً في جنس بالنوعية وبذلك يتضح ان ليس له جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه الا باثارة لان التعريف يكون بالجنس والفصل والحد الاوسط في البرهان هو التعريف - واما ان الله ليس مندرجاً في جنس بطريق الرجوع بالمبدئية فبيّن من ان المبدأ الذي يرجع الى جنس ليس يتناول أكثر من ذلك الجنس كما ان النقطة ليست مبدأ الا للكم المتصل والوحدة ليست مبدأ الا للكم المنفصل . والله هو مبدأ الوجود كله كما سيأتي بيانه في مب

٣٤ ف ١ فاذا ليس مندرجاً في جنس بالمبدئية

اذا اجيب على الاول بن اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لان

الوجود لا يمكن ان يكون جنساً بذاته كما مرّ بيانه في جرم النصل بل يدل على
الماهية التي يناسبها ذلك الوجود اي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك
نفس ماهيته وهكذا يتضح ان الله ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على المقدار المعادل فان هذا يجب ان يكون
مجانساً للمتقدر . والله ليس مقداراً معادلاً لشيء وإنما يقال له مقدار جميع الاشياء
لان حصّة كل شيء من الوجود على قدر قربه اليه

الفصل السادس

هل في الله اعراض

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان في الله اعراضاً لان الجوهر ليس عرضاً
لشيء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٢٧ و ٣٠ فما كان في شيء عرضاً
يتنع ان يكون في شيء آخر جوهرًا كما ان عدم كون الحرارة صورةً جوهريةً للنار
ثبت من كونها عرضاً في غير النار . والحكمة والقدرة ونحوهما مما هي اعراض فينا
يوصف بها الله . فاذا يوجد في الله اعراض

٢ وايضاً في كل جنس شيء واحد أوّل . واجناس الاعراض كثيرة فلولم تكن
اوائل هذه الاجناس موجودة في الله لكنت اوائل كثيرة خارجة عن الله
وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان كل عرض وجوده في محل . والله ليس يجوز ان يكون
محللاً لان الصورة البسيطة لا يمكن ان تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب
الثالوث . فاذا لا يمكن ان يكون في الله عرض

والجواب ان يقال يتضح بما تقدم انه يستحيل ان يكون في الله عرض - اما اولاً
فلان نسبة المحل الى العرض نسبة القوة الى الفعل لان وجود المحل بالفعل على نحو
ما انما يكون بحسب العرض . والله منزّه بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح مما مرّ

في مب ٢ ف ٣ - وأما ثانياً فلأن الله هو نفس وجوده لانه وإن أمكن أن يقترن بما هو موجودٌ شيءٍ آخر لا يمكن مع ذلك أن يقترن بالوجود شيءٍ آخر فما هو حارٌ مثلاً يمكن أن يكون فيه شيءٌ اجنبيٌّ عن الحار كالياس مثلاً وإنما الحرارة فلا يمكن أن يكون فيها شيءٌ غير الحرارة - وأما ثالثاً فلأن كل ما بالذات متقدمٌ على ما بالعرض . فإذا لما كان الله هو الوجود الاول على الاطلاق لا يمكن أن يكون فيه شيءٌ بالعرض بل ولا الأعراض بالذات كالفاحك الذي هو عرضٌ بالذات للانسان لان هذه الاعراض معلولة لمبادئ المحل ويستحيل أن يكون في الله شيءٌ معلول لانه العلة الاولى . فإذا ليس في الله عرض

إذا اجيب على الاول بان القدرة والحكمة ونحوها ليست نقال علينا وعلى الله بالتواطؤ كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها اعراضاً في الله كما هي فينا

وعلى الثاني بانه لما كان الجوهر متقدماً على الاعراض كانت مبادئ الاعراض راجعة الى مبادئ الجوهر على انها متقدمة عليها وان لم يكن الله أولاً في جنس الجوهر بل أولاً بالنظر الى الوجود كله خارجاً عن كل جنس

الفصل السابع

هل الله بسيطٌ من كل وجه

يُنخَطَى الى السابع بان يُقال : يظن ان الله ليس بسيطاً من كل وجه لان ما كان من الله فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الاول جميع الموجودات ومن الخير الاول جميع الخيرات . لكن ليس شيءٌ مما هو من الله بسيطاً من كل وجه فكذلك الله ايضاً

٢ وايضاً كل ما كان افضل فيجب وصف الله به . والمركبات عندنا افضل من البسائط كما ان الاجسام المركبة افضل من العناصر والحيوان افضل من النبات .

فأذا لا ينبغي القول بان الله بسيط من كل وجه

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٦ و ٧ « الله بسيط حقا وفي الغاية »

والجواب ان يقال ان كون الله بسيطاً من كل وجه يمكن بيانه من وجوه كثيرة — أولاً مرّ في الفصل الآنف لان الله اذ لم يكن مركباً من اجزاء مقدارية لانه ليس بجسم ولا من صورة ومادّة وليس فيه تغاير بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركباً من جنس وفصل ولا من محل وعرض يتضح انه ليس مركباً بحال بل بسيطاً من كل وجه — وثانياً لان كل مركب متأخر عن اجزائه ومتوقف عليها . والله هو الموجود الاول كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ — وثالثاً لان لكل مركب علة اذ الاشياء المتغايرة بين انفسها لا تتفق في واحد ما الا بعلّة جامعة لها . والله لا يعلّل بشيء كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ اذ هو العلة الاولى المؤثرة — ورابعاً لان كل مركب لا بد ان يكون فيه قوة وفعل لانه اما ان احد الاجزاء فعل بالنظر الى الآخر او ان جميع الاجزاء على الاقل بالقوة بالنظر الى الكل وهذا ليس في الله — وخامساً لان كل مركب شيء لا يصدق على شيء من اجزائه اما في الكل المختلف الاجزاء فبين لانه ليس جزء من اجزاء الانسان انساناً ولا جزء من اجزاء الرجل رجلاً واما في الكل المتشابه الاجزاء فانه وان صدق على الجزء شيء مما يصدق على الكل كما ان جزء الهواء هو جزء الماء الا ان شيئاً يصدق على الكل ولا يصدق على شيء من الاجزاء لانه اذا كانت مساحة ماء ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فأذا في كل مركب شيء مغاير له . على انه وان جاز ان يقال على ذي الصورة ان فيه شيئاً مغايراً له كما ان في الابيض شيئاً ليس من حقيقة الابيض الا انه ليس في الصورة ما هو مغاير لها . فأذا لما كان الله نفس صورته بل نفس وجوده امتنع ان يكون مركباً من وجه وقد اشار ايلاريوس الى هذا الوجه بقوله في

كتاب الثالث ٧ « ان الله الذي هو القدرة بعينها لا تحصره الاشياء الضعيفة
وذلك الذي هو النور بعينه لا تصعبه الاشياء المظلمة »

اذا اجيب على الاول بان ما هو من الله يشبهه كما تشبه المعلولات العلة الاولى .
ومن شأن المعلول ان يكون مركباً نوعاً من التركيب اذ لا اقل من ان وجوده مغاير
لماهيته كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثاني بان المركبات انما هي عندنا افضل من البسائط لان كمال خيرية
الخلقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الالهية فيوجد في الواحد
البسيط كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

الفصل الثامن

حل الله داخل في تركيب ما سواه

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الله داخل في تركيب ما سواه فقد قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « الالهية التي هي الوجود الفائق
الوجود هي وجود جميع الاشياء » ووجود جميع الاشياء داخل في تركيب كل
منها . فالله اذن داخل في تركيب ما سواه

٢ وايضاً ان الله صورة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب « ان كلمة
الله التي هي الله صورة ليست بذات صورة » والصورة جزء للمركب . فالله اذن
جزء مركب

٣ وايضاً ان الاشياء التي هي موجودة وليست متميزة من وجه هي شيء واحد
بعينه . والله والهيولى الاولى موجودان وليسا متميزين من وجه فهما شيء واحد بعينه
من كل وجه . لكن الهيولى الاولى داخلة في تركيب الاشياء فكذا الله . بيان
الصغرى ان الاشياء المتميزة انما تميز بفصول فيلزم كونها مركبة . والله والهيولى
الاولى بسيطان من كل وجه . فاذا ليسا متميزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ في حقه تعالى
« ليس له حماسة ولا شركة اخرى في مخالطة الاجزاء » وايضاً في كتاب العلل قض ٢٠
« ان العلة الاولى تدبر جميع الاشياء من دون ان تخالطها »

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة اوهام . فمن الناس من ذهب
الى ان الله هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ والى هذا
ايضاً يرجع ما قاله بعض من ان الله هو روح السماء الاولى . ومنهم من صار الى ان
الله هو البدأ الصوري لكل شي . وهذا المذهب منسوب الى الاماريقيين . والوهم
الثالث مذهب داود الدرينندي الذي زعم بفرط حماقته ان الله هو الهوى الاولى .
وهذه الاقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن ان يكون الله داخلاً بنحو من الائناء في
تركيب شي . لا بالمبدئية الصورية ولا بالمبدئية المادية — اما اولاً فلاننا قد اسلفنا
في مب ٢ ف ٣ ان الله هو العلة الاولى المؤثرة . والعلة المؤثرة لا تتحد مع صورة
المعلول بالعدد بل بالنوع فقط فان الانسان يلد انساناً والمادة لا تتحد مع العلة المؤثرة
لا بالعدد ولا بالنوع لانها موجودة بالقوة والعلة المؤثرة موجودة بالفعل — واما ثانياً
فلان الله لما كان العلة الاولى المؤثرة كان من شأنه ان يفعل اولاً والذات وما كان
داخلاً في تركيب شي . فاعلاً اولاً والذات بل الفاعل كذلك هو بالاحرى المركب
لان الذي يفعل ليس هو اليد بل الانسان باليد والذي يستعمل ليس هو الحرارة بل النار
بالحرارة فاذا استحيل ان يكون الله جزءاً مركباً — واما ثالثاً فلانه لا يمكن لجزء مركب
ان يكون الموجود الاول على الاطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الاولان
للمركبات لان المادة موجودة بالقوة والقوة متأخرة مطلقاً عن الفعل كما يتضح مما مر
في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزء مركب صورة مشترك فيها وكما ان المشترك
متأخر عمماً بالماهية كذلك المشترك فيه كما ان النار التي في ذوات النار متأخرة
عن النار التي بالماهية وقد نقرر في مب ٢ ف ٣ ان الله هو الموجود الاول على الاطلاق

إذا اجيب على الاول بان الالهية يقال لها وجود كل شيء باعتبار كونها العلة
الفاعلية والصورية لكل شيء لا بالماهية
وعلى الثاني بان الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزء المركب
وعلى الثالث بان البسائط ليست تمايز بفصول مغايرة لها لان هذا من شأن
المركبات فان الانسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق الا
ان هذين الفصلين لا يتمايزان ايضاً بفصلين آخرين . ولذا فاذا روعيت قوة اللفظ
فلا يقال حقيقة انها متمايزان بل متمايزان لان المتمايز يقال على الاطلاق وكل
متميز فانما يتميز بشيء كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ . وعلى
هذا فاذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الهيولى الاولى والله متمايزين بل متمايزين فلا
يلزم كونها شيئاً واحداً بعينه

المبحث الرابع

في كمال الله - وفيه ثلاثة فصول

بعد ان نظرنا في بساطة الله ينبغي ان ننظر في كماله باذ كان كل شيء انما يقال له خير
بحسب كونه كاملاً بنبغي البحث 'ولاً في كمال الله ثم في خيرته . اما الاول فالبحث فيه يدور
على ثلاث مسائل - ١ هل الله كامل - ٢ هل هو كامل بالكمال الكلي اي مستجمع في ذاته
كالات جميع الاشياء - ٣ هل يجوز القول بان المخلوقات شبيهة به

الفصل الاول

هل الله كامل

يُنْتَخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يليق بالله ان يكون كاملاً لان
الكامل يقال لما كان مصنوعاً صنفاً تاماً . والله ليس يليق به ان يكون مصنوعاً . فاذا
ليس يليق به ان يكون كاملاً

٢ وايضاً ان الله هو المبدأ الاول للاشياء . ومبادئ الاشياء ليست كاملة في ما يظهر لان النطفة هي مبدأ الحيوان والبرز مبدأ النبات . فاذا ليس الله كاملاً
٣ وايضاً قد نقرر في المجث الآف ف ٤ ان ماهية الله هي نفس وجوده .
والوجود على ما يظهر في غاية النقص لانه في غاية العموم وقابل لزيادات جميع
الاشياء . فاذا ليس الله كاملاً
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤٨: ٥ « كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي
هو كامل »

والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الفلاسة وهم الفيشاغوريون
وإسبوسوس لم يثبتوا للمبدأ الاول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في
الاهليات ك ١٢ م ٤٠ والسبب في ذلك ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الا المبدأ
المادّي فقط ولا شك ان المبدأ الاول المادّي في غاية النقص لانه لما كانت المادة
من حيث هي موجودة بالقوة لزم ان يكون المبدأ الاول المادّي في غاية الوجود
بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال . على ان الله يعتبر مبدأ اولاً لا مادياً بل في
جنس العلة المؤثرة وهنا يجب ان يكون في غاية الكمال لانه كما ان المادة من حيث
هي موجودة بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو موجود بالفعل . فاذا المبدأ
الاول الفعّال يجب ان يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال اذا
يقال لشيء كامل بحسب كونه بالفعل لان الكامل يقال لما ليس يخلو عن شيء مما
يقضيه حال كماله

اذا اجيب على الاول باننا انما نطق باعالي الله تبجيماً على قدر طاقتنا كما قال
غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٢٩ لان ما ليس مصنوعاً لا يجوز ان يقال له كامل
حقيقة الا انه لما كان لا يقال لشيء من المصنوعات كامل الامتدح من القوة
الى الفعل استمير اسم الكامل لكل ماله وجود بالفعل سواء حصل له ذلك بطريق

الكمال اولاً

وعلى الثاني بان المبدأ المادي الذي يوجد غير كامل عندنا لا يمكن ان يكون مبدأ اولاً على وجه الاطلاق بل هو مسبوق بشيء كامل لان النطقة وان كانت مبدأ تهيوان المتولد من انظمة لكنها مسبوقه بالحيوان المقدوفة منه ومثل ذلك بزر النبات اذ ان ما بالقوة لا بد ان يتقدمه شيء بالفعل لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بوجوده بالفعل

وعلى الثالث بان الوجود هو اكل جميع الاشياء لان نسبتته الى جميع الاشياء نسبة الفعل اذ لا فعلية شيء الا من حيث انه موجود فاذا الوجود فعلية جميع الاشياء حتى الصور فاذا ليست نسبتته الى غيره كنسبة القابل الى المقبول بل بالاحرى كنسبة المقبول الى القابل لانه اذا قلت وجود الانسان او الفرس او أي شيء آخر كان الوجود معتبراً كاملاً صوري ومقبولاً كاملاً متصفاً بالوجود

الفصل الثاني

من يوجد في الله كمالات جميع الاشياء

يُتَخَضَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الله كمالات جميع الاشياء لان الله بسيط كما مر بيانه في بحث الآنف ف ٧. وكمالات الاشياء متكررة ومختلفة. فاذا ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٢ وايضاً ان المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحد بعينه. وكمالات الاشياء متقابلة لان كل شيء انما يتكامل بفصله النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتتقوم الانواع متقابلة. فاذا لما كان اجتماع المتقابلات في واحد بعينه مستحيلاً يظهر ان ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٣ وايضاً ان الحي اكل من الوجود والحكيم اكل من الحي فالحياة اكل من الوجود والحكمة اكل من الحياة. لكن ماهية الله هي نفس وجوده. فاذا ليس له

في نفسه كمال الحيوة والحكمة ونحوها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ه «ان الله مستجمع
في ذاته الواحدة جميع الاشياء»

والجواب ان يُقال يوجد في الله كمالات جميع الاشياء ولذلك يقال له ايضاً كامل
بالكمال الكلي لعدم خلوه عن شرفٍ مما يوجد في جنسٍ ما كما قال الشارح في
الالهيات ك ه م ٢١ ويمكن بيان ذلك من وجهين - الاول انه مهايكن في المعلول
من كمالٍ فلا بد من وجوده في العلة المؤثرة اما على حال مساوية وذلك متى كان
الفاعل متواطئاً كما يلد الانسان انساناً أو على حالٍ اسنى وذلك متى كان الفاعل
مشاركاً كما يوجد في الشمس شبه ما يتولد بقوتها اذ من الواضح ان للمعاول
وجوداً سابقاً بالقوة في العلة المؤثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤثرة ليس وجوداً
على حالٍ اقلٍ كلاً بل على حالٍ اكمل وان كان الوجود السابق بقوة العلة المادية
على حالٍ اقلٍ كلاً وذلك لان المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من
حيث هو فاعلٌ كامل. فاذاً لما كان الله هو العلة الاولى المؤثرة لجميع الاشياء
وجب ان تكون كمالات جميع الاشياء موجودةً فيه وجوداً سابقاً على حالٍ اسنى
والى هذا الوجه اشار ديونيسيوس بقوله في حق الله في الاسماء الالهية ب ه «ليس
هو هذا دون ذلك بل هو جميع الاشياء من حيث هو علة جميع الاشياء» - والوجه
الثاني انا اسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان الله هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بد ان
يكون حاصلًا في ذاته على كل كمال الوجود اذ واضح انه اذا كان حاراً غير حاصل
في ذاته على كل كمال الحار فما ذلك الا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها
الكاملة لكن لو كانت الحرارة قائمةً بنفسها لامتنع خلوها عن شيء من قوة الحرارة.
فاذاً لما كان الله عين الوجود القائم بنفسه امتنع خلوه عن شيء من كمال الوجود.
لكن كمالات جميع الاشياء راجعة الى كمال الوجود اذ انما يكون بعض الاشياء

كاملاً لحصوله على الوجود في حالٍ ما . فإذا يازم ان الله ليس مخلوق عن كمال شيء
والي هذا الوجه اشار ايضاً ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ه « ان الله ليس
موجوداً على حالٍ مخصوصةٍ من الوجود بل هو حاصلٌ في ذاته حصولاً سابقاً بحالٍ
واحدةٍ على الوجود كلهٍ مطلقاً وبدون تقييد » ثم قال بعد ذلك « انه وجود كل
قائم بنفسه »

إذا اجيب على الاول بأنه كما ان الشمس على كونها واحدة ومضيئة على حالٍ
واحدةٍ تحصل في ذاتها حصولاً سابقاً بحالٍ واحدةٍ على جواهر المحسوسات وكيفياتها
التكثيرة واختلافه كذلك بالاحرى لا بد ان تكون جميع الاشياء موجودة في علّة
جميع الاشياء وجوداً سابقاً باتحادٍ طبيعي كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ه وهكذا تكون الاشياء المختلفة والمتقابلة موجودة في الله وجوداً سابقاً كالشيء
الواحد وليس هذا قادحاً في بساطته . وبذلك يتضح حل الاعتراض الثاني
وعلى الثالث بانه ولئن كان الوجود اكل من الحيوة والحيوة اكل من الحكمة
إذا اعتبرت بحسب تمايزها العقلي الا ان الحي اكل من الموجود فقط لان الحي
موجود ايضاً والحكيم موجودٌ وحي كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور . فإذا وان
لم يكن الموجود متضمناً في نفسه الحي والحكيم لان ما يشترك في الوجود لا يجب
ان يشترك فيه بحسب كل حالٍ من احوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك
متضمن في نفسه الحيوة والحكمة لان الوجود القائم بنفسه يمتنع خلوه عن شيء
من كمالات الوجود

الفصل الثالث

هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله
فقد قيل في مز ٨٥ : ٨ « ما في الآلهة مثلك ايها السيد » على ان اشرف المخلوقات

كافة هي تلك التي يقال لها آلهة بالمشاركة فبالاولى اذا لا يجوز ان يقال لغيرها
من المخلوقات شبيهة بالله

٢ وايضاً ان المشابهة ضرب من المناسبة وليس بين الاشياء المختلفة في الجنس
مناسبة فاذا ليس بينها مشابهة ايضاً لاننا لا نقول ان الخلاوة شبيهة ببياض . لكن
ليس شي من المخلوقات متحداً مع الله في الجنس لعدم اندراج الله في جنس كما مر
تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فاذا ما من خليفة شبيهة بالله

٣ وايضاً يقال متشابهات للاشياء المتفقة في الصورة . وليس شي متفقاً مع الله
في الصورة اذ ليس ما ماهيته نفس وجوده سوى الله وحده . فاذا ليس يمكن ان
تكون خليفة شبيهة بالله

٤ وايضاً ان في التشابهات شهاً متبادلاً لان الشبه شبيهة بالشبه فلو كانت
خليفة شبيهة بالله لكان الله ايضاً شبيهاً بخليقة ما وهذا خلاف قول اش ٤٠ : ١٨
«بمن تشبهون الله»

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا»
وفي يو ٣ : ٢ «اذا ظهر نكون نحن امثاله»

والجواب ان يقال لما كانت المشابهة تعتبر بحسب الموافقة او المشاركة في الصورة
كانت منكثرة بتكثر اوجه المشاركة في الصورة . فمن الاشياء ما يقال لها متشابهة
لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقة واحدة ووجه واحد وهذه لا يقال لها متشابهة
فقط بل متساوية في الشبه كما يقال لأبيضين على السوية متشابهان في البياض
وهذا هو الشبه الأتم . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب
حقيقة واحدة لكن لا بوجه واحد بل بحسب الاكثر والاقل كما يقال الاقل بياضاً
شبيهة بالاكثر بياضاً وهذا هو الشبه الناقص . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها
في صورة واحدة لكن لا بحسب حقيقة واحدة كما يتضح في الفواعل الغير المتواطئة

لانه لما كان كل فاعلٍ من حيث هو فاعلٌ يفعل ما يشبهه وكل شيء يفعل بحسب صورته وجب ان يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فان كان الفاعل وأثره مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الانسان انساناً وان لم يكونا مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما ان ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فاذا كان فاعلٌ غير مندرج في جنس فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شياً بعد لكن لا بحيث يشترك في مشابهة صورته بحسب حقيقة النوع او الجنس بل بحسب نوع من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الاشياء وبهذا الوجه كانت الاشياء الصادرة عن الله مشابهة له من حيث هي موجودات على انه المبدأ الاول والكلّي للوجود بأسره

إذا اجيب على الاول بانه متى ورد في الكتاب ان ليس شيء شياً بالله فليس ذلك مناقضاً لمشابهته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ لان الاشياء مشابهة لله ومباينة له معاً اما كونها مشابهة له فلما كانت اياه على حد محاكاة ما يتعدّر تمام محاكاته واما كونها مباينة له فلانمخاطها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كالمخاط الاقل بياضاً عن الاشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع او في الجنس وعلى الثاني بان نسبة الله الى المخلوقات ليست كنسبة الاشياء المختلفة في الجنس بعضها الى بعض بل كنسبة ما هو خارج عن كل جنس ومبدأ لجميع الاجناس وعلى الثالث بانه ليس يقال ان بين الله والمخلوقات شياً لكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس او النوع بل بحسب التشكيك فقط اي من حيث ان الله موجود بالذات وما عداه موجود بالمشاركة وعلى الرابع بانه ولئن سلم بوجه ما ان الخليفة شبيهة بالله لكنه لا يُسلم بوجه من

الوجوه ان الله شبيهٌ بالخليقة لان محل الشبه المتبادل انما هو في الاشياء المتحددة مرتبة
لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ لاننا نقول
الصورة شبيهة بالانسان دون العكس وكذا يجوز ان يقال ان الخليقة شبيهة بالله
من وجهٍ لكن ليس يقال ان الله شبيهٌ بالخليقة



المبحث الخامس

في مطلق الخير - وفيه ستة فصول

ثم يبحث في الخير واولاً في مطلق الخير ثم في خيرية الله . والبحث في الاول يدور على ست
مسائل - ١ هل الخير والموجود متحدان بالذات - ٢ في انه على فرض تفايرها بالاعتبار
ابها اسبق مجسمه - ٣ في انه على فرض ان الموجود اسبق هل كل موجود خير - ٤ في ان
حقيقة الخير الى اي علة ترجع - ٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب - ٦ في
كيفية قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذيذ

الفصل الاول

هل الخير مغايرٌ بالذات للموجود

يُنحطى الى الاول بان يقال : يظن ان الخير مغايرٌ بالذات للموجود فقد قال
بويسوس في كتاب الاسابيع « ارى ان كون الاشياء خيرةً غيرٌ وكونها موجودةً
غيرٌ » . فاذا الخير مغايرٌ بالذات للموجود

٢ وايضاً ليس شيء يكون صورةً لنفسه . والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في
شارح كتاب العلل قض ٢١ و ٢٢ فيواذا مغايرٌ بالذات للموجود
٣ وايضاً ان الخير يقبل الاكثر والاقل . والموجود لا يقبل ذلك . فهو اذا مغايرٌ
بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتب التعليم المسيحي ا ب ٣٢ « انما

نحن اختيار من حيث انا موجودون»

والجواب ان يقال ان الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقق ذلك ان حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتبه فقد قال النيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ «الخير ما يشتهيه جميع الاشياء» وواضح ان كل شيء انما يكون مشتبه من حيث هو كامل لان كل شيء يشتهى ك له . وكل شيء انما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل . فاذاً واضح ان شيئاً انما يكون خيراً من حيث هو موجود لان الوجود هو فعلية كل شيء كما يتضح مما مر في م ب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذاً واضح ان الخير والموجود متحدان بالذات غير ان الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتبه والموجود لا يتضمن ذلك

اذا اجيب على الاول بانه وان كان الخير والموجود متحدين بالذات الا انه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيء موجوداً مطلقاً وخيراً مطلقاً باعتبار واحد لانه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيء بالفعل والفعل له في الحقيقة سبة الى القوة فانما يدل لشيء موجوداً مطلقاً باعتبار تميزه اولاً عما بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهرى لكل شيء فاذاً كل شيء باعتبار وجوده الجوهرى يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الافعال الزائدة على ذلك فيقال له موجود من وجه كما ان الايضة تدل على وجود من وجه لانها لا تنزل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيء موجود وجوداً سابقاً بالفعل . واما الخير فانه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتبه وهكذا يدل على حقيقة الاخير . فاذاً ما كان كاملاً بالكامل الاخير يقال له خير مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الاخير الذي من شأنه ان يكون له فيو وان كان له كمال ما من حيث هو موجود بالفعل لا يقال له مع ذلك كامل مطلقاً ولا خير مطلقاً بل من وجه . فهكذا اذاً باعتبار الوجود الاول الذي هو الوجود الجوهرى يقال لشيء موجوداً مطلقاً وخيراً من وجه اي من حيث

هو موجود وباعتبار الفعل الاخير يقال لشيء موجود من وجهٍ وخيرٌ مطلقاً. وعلى هذا فما قاله بويسيوس من ان كون الاشياء خيرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ يجب حملها على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لان الشيء باعتبار الفعل الاول موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الاخير خيرٌ مطلقاً كما انه مع ذلك باعتبار الفعل الاول خيرٌ من وجهٍ وباعتبار الفعل الاخير موجودٌ من وجهٍ

وعلى الثاني بان الخير انما يقال بطريق الصورة من حيث يؤخذ الخير على الاطلاق باعتبار الفعل الاخير

وكذا يجاب على الثالث بان الخير انما يقال بحسب الاكثر والاقل باعتبار الفعل الطارئ كالعالم والفضيلة

الفصل الثاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُغْطَى الى الثاني بان يقال: يظن ان الخير متقدم بالاعتبار على الموجود لان رتبة الاسماء على حسب رتبة مدلولاتها وديونيسيوس قد قدم الخير بين اسماء الله على الموجود كما في الاسماء الالهية ب ٣. فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود ٢ وايضاً ان الاعم متقدم بالاعتبار والخير اعم من الموجود لانه يعم الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعم الا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥. فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٣ وايضاً ان الاكثر كلياته متقدم بالاعتبار والخير اكثر كلياته من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المشتبه ومن الاشياء ما يشتبهى بعدم وجوده فقد قيل عن يهوذا في متى ٢٤: ٢٦ «كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد» فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٤ وايضاً ليس المشتبهى هو الوجود فقط بل الحياة والحكمة وكثيرٌ نحوها ايضاً

وهكذا يظهر ان الوجود مشتق جزئياً والخير مشتق كلياً . فإذا الخير مطلقاً
متقدماً بالاعتبار
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العال قض ٤ « ان أول المخلوقات هو
الوجود »

والجواب ان يقال ان الوجود متقدم بالاعتبار على الخير لان الحقيقة المدلول
عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حق شيء ويعبر عنه بالنظ فإذا ما يحصل أولاً
في تصور العقل يكون متقدماً بالاعتبار . وأول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود
لان كل شيء إنما يكون معلوماً من حيث هو موجوداً بالفعل كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ٩ ب ٢٠ . فإذا الوجود هو موضوع العقل الخاص فإذا هو المعقول الأول
كما ان الصوت هو المسموع الأول . فإذا الوجود متقدم بالاعتبار على الخير
إذا اجب على الاول بان كلام ديونيسيوس في الاسماء الالهية إنما هو جارٍ على
حسب تضمنها من جهة الله علاقة العلية فيوقد قال اننا نسبي الله من المخلوقات
كما نسبي العلة من العلولات . والخير لما كان متضمناً حقيقته المشتق كان له
علاقة العلة الغائية التي لها المقام الأول في العلية لان الفاعل ليس يفعل الا لغاية
والهولي إنما تتحرك الى الصورة من الفاعل ولهذا يقال ان الغاية هي علة العال فإذا
الخير متقدم على الوجود بالعلية كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدم
الخير بالذكر على الموجود بين الاسماء الدالة على العلية الالهية . وايضاً فالخير يقدم
على الموجود لان المشاركة في الخير اعم من المشاركة في الموجود عند الافلاطونيين
الذين لما لم يميزوا بين الهولي والعدم قالوا ان الهولي لا موجود لان الهولي الاولى
تشارك في الخير لاشتباهاها اياه وليس يشبه شيء الا ما يشبهه لكنها لا تشارك في
الموجود لانها عندهم لا موجود . وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور
« ان الخير يعد الالموجودات »

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني أو يقال إن الخير بمُ الموجودات
واللاموجودات لا بحسب الحُل بل بحسب العلية بحيث يكون المراد باللاموجودات
إلا ما ليس موجوداً أصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لأن الخير تضمن حقيقة
الغاية التي ليس يسكن إليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرك إليها أيضاً ما ليس
موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط وأما الموجود فليس له إلا علاقة العلة الصورية حالة
أو مثالية وهذه لا تمُّ عليهما إلا الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بان اللاموجود ليس مشتقاً لذاته بل بالعرض أي من حيث يُشتق
ارتفاع شئٍ ليس يرتفع إلا باللاموجود وارتفاع الشئ ليس مشتقاً إلا من حيث
ينعدم بالشر وجود ما. فإذا المشتق لذاته إنما هو الوجود وأما اللاموجود فمشتق
بالعرض فقط أي من حيث يشتق وجوده لا يحتمل الإنسان خلوه عنه وهكذا
أيضاً يقال للآ وجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بان الحيوية والحكمة ونحوهما إنما تشتق باعتبار كونها موجودةً بالفعل
فالمشتق إذاً في كل شيء وجود ما وهكذا ليس شيء مشتق سوى الموجود
وبالنتيجة ليس شيء خيراً سوى الموجود

الفصل الثالث

هل كل موجود خيرٌ

يُختص إلى الثالث بان يُقال: يظهر أن ليس كل موجودٍ خيراً لأن في الخير
زيادةً على الموجود كما يتضح مما مرَّ في ف ١ من هذا البحث. وما يزيد شيئاً على
الموجود يقيد كالجوهر والكم والكيف ونحو ذلك فإذا الخير يقيد الموجود. فإذا
ليس كل موجودٍ خيراً

٢ وإيضاً ليس شرٌّ خيراً ففيه اش ٢٠:٥ «الويل لكم أيها الذين تدعون الشرَّ
خيراً والخير شرّاً» وبعض الموجود يقال له شرٌّ. فإذا ليس كل موجودٍ خيراً

٣ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتبه . والهيولى الاولى ليست متضمنة حقيقة المشتبه بل حقيقة المشتبه فقط . فهي اذا ليست متضمنة حقيقة الخير . فاذا ليس كل موجود خيراً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٣ « ليس في الرياضيات خير » والرياضيات من الموجودات والال لم تكن متعلقاً للعلم . فاذا ليس كل موجود خيراً لكن يعارض ذلك ان كل موجود منائر لله فهو مخلوق من الله . وكل مخلوق من الله فهو خير كما في ١ تيموع والله في غاية الخيرية . فاذا كل موجود خير والجواب ان يقال ان كل موجود من حيث هو كذلك خير لان كل موجود من حيث هو كذلك موجود بالفعل وكامل نوعاً من الكمال اذ كل فعل كمال ما والكمال يتضمن حقيقة المشتبه والخير كما يتضح مما مر في ف ١ فاذا كل موجود من حيث هو موجود خير

اذا اجيب على الاول بان الجوهر والكم وكيف وما يندرج تحتها انما تقيد الموجود بتخصيصها اياه باهية او طبيعة . والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل انما يزيد عليه اعتبار المشتبه والكمال مما يلائم الوجود في اي طبيعة كان . فاذا الخير لا يقيد الموجود

وعلى الثاني بانه ليس يقل لموجود شر من حيث انه موجود بل من حيث يخلو عن وجود ما كما يقال للانسان شراً من حيث يخلو عن وجود الفضيلة والعين شراً من حيث يخلو عن حدة النظر

وعلى الثالث بان الهيولى الاولى كما انها ليست موجوداً الا بالقوة كذلك ليست خيراً الا بالقوة . وثمن جاز ان يقال على مذهب الافلاطونيين انها لا موجود بسبب العدم المقارن لها لكنها تشترك في شيء من الخيراى في النسبة اليه اولا الاستعداد له فلا يلائمها ان تشبه بل ان تشبه

وعلى الرابع بان الرياضيات ليست قائمة بانفسها مفارقة في الوجود والالكان فيها خيرٌ وهو وجودها بل هي مفارقة في الذهن فقط من حيث تجرّد عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة المحرك . ولحلّو موجود ذهني عن الخير او اعتبار الخير ليس بمتنع لان اعتبار الموجود سابق على اعتبار الخير كما مرّ قريباً في الفصل السابق

الفصل الرابع

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُنظَرُ الى الرابع بان يُقال : يظهر ان الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالاحرى حقيقة غيرها لان الخير يُوصَف بكونه جميلاً كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . والجبل يتضمن حقيقة العلة الصورية . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وايضاً ان الخير وجودٌ مفيض لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضوع المذكور حيث قال « الخير ما منه جميع الاشياء قائمة بانفسها وموجودة » . والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤثرة . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة المؤثرة ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم ك ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله خير » . ونحن موجودون من الله على انه علة مؤثرة . فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة المؤثرة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣١ « ما لاجله الشيء فهو بمنزلة غايةٍ وخيرٍ لما سواه » فالخير اذا يتضمن حقيقة العلة الغائية والجواب ان يقال لما كان الخير ما يشبهه جميع الاشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية الا ان حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقدم حقيقة العلة المؤثرة وحقيقة العلة الصورية لاننا نرى ان ما هو اول في

العلة آخر في المعلول فان النار تسخن قبل ان تصدر صورة النار مع ان الحرارة متأخرة في النار عن الصورة الجوهرية . والعلة يوجد فيها اولاً الخير والغاية التي تتحرك العلة المؤثرة ثم فعل العلة المؤثرة المحرك الى الصورة ثم الصورة . فاذا بعكس ذلك يجب ان يوجد في المعلول اولاً الصورة التي بها هو موجود ثم يلاحظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كامل في الوجود لان شيئاً يكون كاملاً متى قدر ان يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية : وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقة الخير التي بها يقوم الكمال في الوجود

اذا اجيب على الاول بان الجميل والخير متحددان بالذات لابتنائهما على شيء واحد اي على الصورة ولهذا يوصف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لان الخير ينظر في مفهومه الخاص الى الشبهة اذ هو ما يشتميه جميع الاشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فان الشبهة بمنزلة حركة ما الى الشيء واما الجميل فينظر الى القوة الداركة لانه يقال جميل لما يعجب الناظر اليه فهو قائم بالتناسب المقضى لان الحسن يلتذ بالاشياء المتناسبة حتى التناسب كما يلتذ بالمتماثلات اذ الحسن ضرب من العقل وكذا كل قوة درآكة ولما كان الادراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر الى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة الى حقيقة العلة الصورية وعلى الثاني بانه يقال ان الخير وجود منيض لذاته على حد ما يقال ان الغاية تتحرك

وعلى الثالث بان كل ذي ارادة يقال له خير من حيث ان له ارادة خيرة . لاننا بالارادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لانسان خير لان له عقلاً خيراً بل لان له ارادة خيرة . والارادة تنظر الى الغاية على انها موضوعها الخاص وهكذا يكون قول اوغسطينوس « انما نحن موجودون لان الله خير » محمولاً على العلة الغائية

الفصل الخامس

هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب لان الخير والموجود متغايران بالاعتبار كما مر في ف ١٠ والكيفية والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر الى حقيقة الموجود فقد قيل في حك ١١ : ٢١ «رتبت كل شي بعدد ووزن ومقدار» والى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٤ ب ٣ مانصه «المقدار يعين الكيفية لكل شي والعقد يفيد كل شي النوع والوزن يجذب كل شي الى السكون والقرار» فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب خيرات ما فلو كانت حقيقة الخير قائمة بها لوجب ان يكون لكل منها ايضاً كمية ونوع وترتيب فيلزم التسلسل

٣ وايضاً ان الشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب . والشر ليس يزيل الخير بالكلية . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٤ وايضاً ما به تقوم حقيقة الخير فليس يجوز ان يقال له شر . لكنه يقال كقيمة شريرة ونوع شرير وترتيب شرير . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب معللة بالوزن والعدد والمقدار كما يتضح من كلام اوغسطينوس المورد قريباً . وليس لكل خير وزن وعدد ومقدار فقد قال امبروسيوس في كتاب سنة ايام الخلق ا ب ٩ «ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقة بعدد ولا بوزن ولا بمقدار» فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ٣ «ان هذه

الثلاثة وهي الكيفية والنوع والترتيب موجودة في مصنوعات الله بمنزلة خيرات عامة وهكذا فحيث كانت هذه الثلاثة عظيمة كانت خيرات عظيمة وحيث كانت حقيرة كانت خيرات حقيرة وحيث ليست موجودة فليس خير وما ذاك الا لان حقيقة الخير قائمة بها . فاذا حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب ان يقال ان كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل اذا انما يكون مشتقاً من هذه الحقيقة كما مر في ف ١ و ٣ . ويقال كامل لما ليس يخلو عن شيء مما يقتضيه حال كماله . ولما كان كل شيء هو بصورته والصورة تقتضي اموراً سابقة عليها واموراً تلحقها بالضرورة كان لا بد لكون شيء كاملاً وخيراً ان يكون له صورة وامور سابقة عليها وامور لاحقة لها . فالذي يسبق الصورة هو تعيين أو تقدير المبادئ المادية أو المؤثرة لها وهذا يعبر عنه بالكيفية ولذا يقال المقدر يعين الكيفية . والصورة يعبر عنها بالنوع لان كل شيء انما يجعل في نوع بالصورة ولذا يقال العدد يفيد النوع اذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ لانه كما ان الوحدة المضافة او المسقطه تغير نوع العدد كذلك الفصل المزداد او المسقط في الحدود يغير النوع . والذي يلحق الصورة هو الميل الى الغاية او الى الفعل او نحوها لان كل شيء من حيث هو موجود يفعل ويميل الى ما يلائمه بحسب صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب . فاذا حقيقة الخير من حيث هي قائمة بالوجود الكامل فهي قائمة ايضاً بالكيفية والنوع والترتيب اذا اجيب على الاول بان هذه الثلاثة لا تلحق الموجود الا من حيث هو كامل وانما هو خير من هذه الحقيقة

وعلى الثاني بان الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حد ما يقال لها موجودات اي ليس لانها قائمة بانفسها بل لان غيرها هو بها موجود وخير فلا يلزم ان يكون لها اشياء اخرى هي بها خيرات لانها لا يقال لها خيرات كأن حقيقة خيريتها

قائمة بغيرها بل لان حقيقة خيرية غيرها قائمة بها كما ان البياض ليس يقال له موجود
لحصول الوجود له بشي ء آخر بل لان شيئاً هو به موجود من وجه اي ايض
وعلى الثالث بان كل وجود فهو بحسب صورة ما فاذا اكل شي ء يلحقه كيفية
ونوع وترتيب بحسب كل وجود له كما ان للانسان كيفية ونوعاً وترتيباً من حيث
هو انسان وكذا من حيث هو ايض ومن حيث هو فضيل وعالم ومن حيث جمع
ما يصدق عليه . والشرا انما يندم به وجود ما كما يندم بالعمى وجود النظر فهو اذا
ليس مزبلاً لكل كيفية ونوع وترتيب بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للخير
الذي يندم به فقط كوجود النظر الذي يندم بالعمى

وعلى الرابع بان كل كيفية من حيث هي كذلك خيرة كما قال اوغسطينوس
في كتاب طبيعة الخير ب ٢٣ وكذا الامر في النوع والترتيب . وانما يقال كيفية
شريرة ونوع شرير وترتيب شرير اما لانها اقل مما يجب ان تكون او لعدم تخصيصها
بما يجب ان تخصص به فيقال لها شريرة لاجنيتها وعدم ملاءمتها

وعلى الخامس بانه يقال ان طبيعة النور موجودة بلا عدد ووزن ومقدار ليس
مطلقاً بل بالقياس الى الجسمانيات لان قوة النور نتناول جميع الجسمانيات من
حيث هي صفة فاعلية للجسم الاول الغير اي السماء
الفصل السادس

هل قسمة الخير الى محمود ومنيد ولذيد مائة

يخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان قسمة الخير الى محمود ومنيد ولذيد
ليست مائة لان الخير ينقسم الى عشر مقولات كما قال الفيلسوف في الحاقيات
ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمنيد واللذيد قد يمكن اجتماعها في مقولة واحدة . فاذا
قسمة الخير اليها ليست مائة

٢ وايضاً كل قسمة فانما تكون بالتقابلات . وهذه الثلاثة ليست متقابلة في ما

يظهر لان كل محمودٍ لذيذٍ ايضاً وليس شيء من غير المحمود مفيداً مما يقتضيه تقابل
المحمود والمفيد لو كانت القسمة هنا بنتقابات كما قال تليوس ايضاً في الواجبات
ك ٠٢. فإذا ليست القسمة المذكورة ملائمةً

٣ وايضاً حيثما كان واحدٌ بسبب آخر فهناك واحدٌ فقط. ولنفيد ليس خيراً الا
بسبب المذيذ او المحمود فإذا ليس ينبغي جعله قسيماً لهما
لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب
الواجبات ا ب ٩

والجواب ان يقال يظهر ان هذه القسمة في الحقيقة خاصةٌ بخير الانساني الا انه
مع ذلك اذا اعتبرت حقيقة الخير من جهة اعلى واعم ترى ملائمةً في الحقيقة بخير
من حيث هو خير لان شيئاً خيراً من حيث هو مشتبهٌ ومنتهيٌ لحركة الشهوة
التي يمكن اعتبار انتهاءها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي. وحركة الجسم الطبيعي
تنتهي مطلقاً الى الاخير ومن وجهٍ الى الوسط الذي به يتأدى الى الاخير الذي
عنده تنتهي الحركة ويقال لشيءٍ منتهي الحركة من حيث ينتهي عنده جزءٌ
منها وما هو منتهي الخير للحركة يمكن اخذه على معنيين اما ذات الشيء المتوجية اليه
الحركة كذلك كان او الصورة واما سكون الحركة في ذلك الشيء. فكذا اذا في
الحركة الشهوانية ما هو مشتبهٌ ومنتهيٌ عنده حركة الشهوة من وجهٍ على انه وسطٌ
به يتأدى الى آخر يقال له مفيدٌ. وما يُشْتَبَى على انه اخير تنتهي عنده حركة
الشهوة انتهاءً مطلقاً من حيث هو ما تتوجه اليه الشهوة بالذات يسمى محموداً لانه
يقال محمودٌ لما يُشْتَبَى لذاته. وما تنتهي اليه حركة الشهوة على انه سكون في
الشيء المشتبه فهو لذيدٌ

اذا اجيب على الاول بان الخير باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود ينقسم الى عشر
مقولات واما باعتبار مفهومه الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بان هذه القسمة ليست بأشياء متقابلة بل باعتبارات متقابلة لانه يقال لذيد في الحقيقة لما ليس له شيء من حقيقة اشتهاية الا اللذة اذ قد يكون مع ذلك ضاراً وغير محمود ويقال مفيد لما ليس له في ذاته ما يشتهى لاجله بل انما يشتهى لكونه سبيلاً الى شيء آخر كتناول الدواء المر ويقال محمود لما له في ذاته ما يشتهى لاجله.

وعلى الثالث بان الخير ليس ينقسم الى هذه الثلاثة على انه متواطي لا يصدق عليها بالسوية بل على انه مشكك يصدق عليها بالتقدم والتأخر اصدقه اولاً على المحمود ثم على اللذيد ثم على المفيد.

المبحث السادس

في خيرية الله - وفيه اربعة فصول

تم بحث في خيرية الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله - ٢ هل الله هو الخير الاعظم - ٣ هل هو وحده خير بماهية - ٤ هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

الفصل الاول

هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الاتصاف بالخيرية ليس ملائماً لله لان حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب. وهذه ليست في ما يظهر ملائمة لله لانه ليس متقدراً ولا متجباً الى شيء. فاذا ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً له ٢ وايضاً ان الخير ما يشتهى جميع الاشياء. والله ليس يشتهى جميع الاشياء اذ ليس يدركه جميع الاشياء ولا يشتهى شيء ما لم يدركه. فاذا ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً لله

لكن يعارض ذلك قول ار في ٣: ٢٥ «الرب خير للذين ينتظرونه وللنفس التي تلتسه»

والجواب ان يقال ان الاتصاف بالخيرية يلائم الله على وجه الخصوص لان شيئاً خيراً بحسب كونه مشتقاً وكل شيء يشتهي كماله وكمال الأثر وصورته ضرب من شبه المؤثر اذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فلتفاعل اذا مشتقاً ومتضمن حقيقة الخير لان ما يشتهي فيه هو المشاركة في شبهه . فاذاً لما كان الله هو العلة الأولى المؤثرة لجميع الاشياء وضح ان حقيقة الخير والمشتق ملامته له ولذا قد وصفه ديونيسيوس بالخيرية من حيث هو العلة الاولى المؤثرة بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الله يوصف بكونه خيراً من حيث ان جميع الاشياء حاصلة منه على قيامها بانفسها» اذاً اجيب على الاول بان الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاصٌ بحقيقة الخير المخلوق . والخير موجود في الله وجود الشيء في علته . فاذاً من شأن الله ان يعين غيره الكيفية والنوع والترتيب . فاذاً هذه الثلاثة موجودة في الله وجود الشيء في علته

وعلى الثاني بان جميع الاشياء اشتباهاً كالاتي تشتهي الله نفسه من حيث ان كالات جميع الاشياء اشباه للوجود الالهي كما يتضح مما مر في مب ٤ ف ٣ . وهكذا فلاشياء التي تشتهي الله منها ما يدركه في نفسه وهذا خاصٌ بالخلقة الناطقة . ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خيريته وهذا يتناول الادراك الحسي ايضاً . ومنها ما يشتهي بالفريزة الطبيعية دون ادراك وذلك بانساقه الى غايته من مدرك آخر اعلى

الفصل الثاني

هل الله هو الخير الاعظم

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس بالخير الاعظم لان الخير الاعظم

يزيد شيئاً على الخير والأصدق على كل خير . وكل ما يحصل عن زيادة على شيء فهو مركب . فإذا الخير الأعظم مركب . وقد مرّ في مب ٣ ف ٧ ان الله سب في غاية البساطة . فإذا ليس بالخير الأعظم

٢ وايضاً ان الخير ما يشبهه جميع الاشياء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ وليس ما يشبهه جميع الاشياء الا الله وحده الذي هو غاية جميع الاشياء . فإذا ليس شيء بخيراً الا الله وهذا يظهر ايضاً من قوله في لو ١٨ : ١٩ « لا خير الا الله وحده » والاعظم يقال بالنسبة الى ما سواه كما يقال الحار الأعظم بالنسبة الى ما سواه من الحارات . فإذا ليس يجوز ان يقال لله الخير الأعظم

٣ وايضاً ان الاعظم يتضمن نسبة . ولا نسبة بين الاشياء الغير المتجانسة كما لا يصح ان يقال الحلاوة اكبر او اصغر من الخط . فإذا لما كان الله غير مجانس لما سواه من الخيرات كما يتضح مما اسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر انه ليس يجوز ان يقال له الخير الأعظم بالنظر اليها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٢ « ان ثالث الاقنيم الالهية هو الخير الأعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة »

والجواب ان يقال ان الله هو الخير الأعظم مطلقاً لا في جنس اورتبة من الاشياء فقط لان الله يوصف بكونه خيراً من حيث ان جميع الكمالات المشتهة صادرة عنه على انه علتها الاولى كما مرّ في الفصل ! لآنف وهي ليست صادرة عنه على انه فاعل متواطى ٢ كما يتضح مما مرّ في مب ٤ ف ٣ بل على انه فاعل ليس بجامع آثاره لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنس . ووجه الشبه انما يستوي في المعلول والعلة متى كانت العلة متواطئة واما متى كانت مشتركة فيكون فيها اقوي منه في المعلول كما ان الحرارة في الشمس اشد منها في النار . فإذا لما كان الخير موجوداً في الله على

انه تعالى العلة الاولى الغير المتواطئة لجميع الاشياء يلزم ان يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الاعظم
اذا اجيب على الاول بان الخير الاعظم ليس يزيد على الخير امرأ ثبوتياً مطلقاً بل
اضافةً فقط والاضافة التي بها يقال شيء على الله بالنسبة الى المخلوقات ليست
موجودة حقيقة في الله بل في المخلوقات واما في الله فموجودة اعتباراً كما ان المعلوم
يقال بالنسبة الى العلم لانه يضاف الى العلم بل لان العلم يضاف اليه . فاذا ليس
يلزم ان يكون في الخير الاعظم تركيب بل انما يلزم ان يكون ما سواه منقطعاً عنه فقط
وعلى الثاني بان ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتميه جميع الاشياء ان
كل خير يشتمى من جميع الاشياء بل ان كل ما يشتمى يتضمن حقيقة الخير . واما
قول لوقا لا خير الا الله وحده فانما المراد به الخير بالماهية كما سيأتي في الفصل الثاني
وعلى الثالث بان الاشياء الغير المتجانسة انما لا تكون متناسبة من وجه اذا كانت
مندرجة في اجناس مختلفة اما الله فمتمزة عن مجانسة ما سواه من الخيرات لا لانه
مندرج في جنس آخر بل لانه خارج عن كل جنس ومبدأ لكل جنس كما مر في
مب ٣ ف ٥ . فهو اذن ينسب الى غيره بطريق الزيادة والفوق وهذه هي النسبة
التي يتضمنها الخير الاعظم

الفصل الثالث

هل الله وحده خير بماهيته

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس الله وحده خيراً بماهيته لانه كما ان
الواحد مساوق للموجود كذلك الخير ايضاً كما مر في مب ٥ ف ١ وكل موجود
واحد بماهيته كما اوضحه الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٣ . فاذا اكل موجود خير
بماهيته

٢ وايضاً اذا كان الخير ما يشتميه جميع الاشياء كان وجود كل شيء نفس

خيرُه اذ الوجود مشتق من جميع الاشياء. وكل شيء موجود باهيته. فاذا اكل
شيء خير باهيته

٣ وايضاً كل شيء فانما هو خير بخيرته فلو كان شيء ليس خيراً باهيته يلزم ان
تكون خيرته مغايرة لماهيته ولما كانت هذه الخيرية موجوداً ما يلزم ان تكون خيرة
فان كانت خيرة بخيرية اخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الاخرى فيلزم اما التسلسل
الى غير النهاية او الانتهاء الى خيرية ليست خيرة بخيرية اخرى. فاذا اجماع العجبة
يجب التزام ذلك في الاول. فاذا اكل شيء خير باهيته

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الاسابيع «ان جميع ما سوى الله
خير بالمشاركة» فاذا ليس بالماهية

والجواب ان يقال ان الله وحده خير باهيته لان كل شيء يقال له خير من
حيث هو كامل وكمال شيء يكون على ثلاثة ضرب اولاً من حيث قوامه في
وجوده وثانياً من حيث يزداد عليه بعض عوارض ضرورية لكمال فعله وثالثاً من
حيث يدرك شيئاً آخر على انه غاية له. فالكمال الاول للنار مثلاً قائم بالوجود
الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائم بالحرارة والخبث واليبوسة واشباه
ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيزها. لكن هذه الاضرب الثلاثة من
الكمال لا تصدق بحسب الماهية على مخلوق بل على الله وحده المنفرد بكون ماهيته
عين وجوده والذي لا تعرضه اعراض بل ما يقال على غيره بالعرض يصدق عليه
بالذات مثل القادرية والحكيمة ونحوها كما يتضح مما سر في مب ٣ ف ٦. وايضاً
فهو ليس متجهاً الى شيء آخر على انه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الاشياء.
فاذا اوضح ان الله وحده حاصل على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته ولذا
كان وحده خيراً باهيته

اذا اجيب على الاول بان الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة الاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته . وماهيات البسائط ليست منقسمة
لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط . ولذا يلزم ان
كل شيء هو بماهيته واحد لا خير كما نقرر في جرم الفصل
وعلى الثاني بانه وان كان كل شيء خيراً من حيث انه حاصل على الوجود الا
ان ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجوده فلا يلزم ان الشيء المخلوق خير بماهيته
وعلى الثالث بان خيرية الشيء المخلوق ليست نفس ماهيته بل امرًا زائدًا عليها
وهو إما وجوده او كمال زائد على وجوده او توجهه الى الغاية الا ان هذه الخيرية
الزائدة يقال لها خيرة على حد ما يقال لها موجود وهي انما يقال لها موجود لان
شيئاً موجوداً بها لا لانها موجودة بشيء آخر . فاذا كذلك انما يقال لها خيرة لان
شيئاً خير بها الا لان لها خيرية اخرى هي بها خيرة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

بتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية فقد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ٨ ب ٣ «خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا
وذاك وانظر الى مجرد الخير ان استطعت تر الله لا خيراً بغير آخر بل خير كل
خير» وكل شيء خير بخيره فاذا كل شيء خير بالخير الذي هو الله
٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الاسابيع ان جميع الاشياء يقال لها خيرة
من حيث هي متوجبة الى الله . وهذا باعتبار الخيرية الالهية . فاذا جميع الاشياء خيرة
بالخيرية الالهية

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء خيرة من حيث هي موجودة . وليس يقال
لجميع الاشياء موجودات بالوجود الالهي بل بوجودها الخاص . فاذا ليست جميع
الاشياء خيرة بالخيرية الالهية بل بخيريتها الخاصة

والجواب ان يقال ان الاشياء المفهومة اضافة ليس يمتنع ان يسمى بعضها من الخارج
كما ان بعض الاشياء يسمى متخيلاً من الخير ومتقدراً من المقدار . واما الاشياء المقولة
على وجه الاطلاق فلختلِف فيها فذهب افلاطون الى ان لجميع الاشياء مثلاً مجردة
وان الافراد المشخصة تسمى منها لمشاركتها اياها كما ان سقراط مثلاً يقال له انسان . ان
باعتبار صورة الانسان المجردة . وكما كان يجعل للانسان والفرس صورةً مجردةً
يسميا انساناً بالذات وفساً بالذات فكان يجعل للموجود والواحد صورةً مجردةً
يسميا موجوداً بالذات وواحدًا بالذات وان كل شيء انما يقال له موجود وواحد
بمشاركتها وكان يقول ان هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الاعظم ولما
كان الخير مساوياً للموجود كالواحد كان يقول ان الخير بالذات هو الله الذي منه
يسمى كل شيء خيراً على سبيل المشاركة - وهذا المذهب وان لم يكن صحيحاً في
ما يظهر من حيث يجعل للاشياء الطبيعية مثلاً مجردة قائمة بانفسها مما قد رده
ارسططاليس من وجوه كثيرة في الالهيات ك ٣ الا ان من المحقق مطلقاً ان شيئاً
ما اول وهو موجود وخير بماهيته وهو الذي نسميه الله كما يتضح مما مر في مب ٢
ف ٣ وهذا قد وافق عليه ارسططاليس ايضاً . فاذا يجوز ان يسمى كل شيء خيراً
وموجوداً من الاول الذي هو موجود وخير بماهيته من حيث يشاركه بمشابهته اياه
نوعاً من المشابهة ولو بعيداً وناقصاً كما يتضح مما مر في مب ٦ ف ٣ . فاذا كل
شيء يقال له خير بالخيرية الالهية من حيث هي المبدأ الاول المثالي والفاعلي والغائي
لكل خيرية - الا ان كل شيء مع ذلك يقال له خير بما هو حال فيه من
شبه الخيرية الالهية القائمة به حقيقة خيرته التي يسمى منها . وعلى هذا يكون
لجميع الاشياء خيرية واحدة وخيرات متكثرة . وبهذا يتضح الجواب على ما
اعترض به

المبحث السابع

في عدم تناهي الله - وفيه أربعة فصول

بعد البحث في كمال الله ينبغي البحث في عدم تناهيه وفي وجوده في الاشياء اذا انما يوصف بالوجود في كل مكان من حيث انه غير محصور وغير متناه. والبحث في الاول يدور على اربع مسائل - ١ هل الله غير متناه - ٢ هل شيء سواه غير متناه بحسب الماهية - ٣ هل يمكن ان يكون شيء غير متناه في الحجم - ٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة

الفصل الاول

هل الله غير متناه

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الله ليس بغير متناه لان كل غير متناه غير كامل لتضمنه حقيقة الجزء واليهولي كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦. والله في غاية الكمال. فاذا ليس بغير متناه

٢ وايضاً ان المتناهي وغير المتناهي انما يلائمان الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥. والله ليس فيه كمية لانه ليس جسماً كما مر في م ٣ ف ١. فاذا ليس يلائمه ان يكون غير متناه

٣ وايضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكان آخر فهو متناه في المكان فاذا ما كان هذا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناه في الجوهر. والله هو هذا لاشي آخر لانه ليس حجراً ولا خشباً. فاذا ليس غير متناه في الجوهر

لكن يعارض ذلك قول اندموشي في الدين المستقيم ك ١ ب ٤ «ان الله غير متناه وسرمدي وغير محصور»

والجواب ان يقال ان جميع الفلاسفة القدماء قد وصفوا المبدأ الاول بكونه غير

متناهٍ كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وقد اصابوا بذلك للملاحظتهم ان الاشياء تصدر
عن المبدأ الاول الى غير النهاية غير انه لما وهم بعض في طبيعة المبدأ الاول ترتب
على ذلك وهمهم في عدم تناهيه لانهم لما جعلوا المبدأ الاول مادة وصفوه من ثم
باللاتناهي المادي فقالوا ان مبدأ الاشياء الاول جسم غير متناهٍ - فإذا لا بد من
اعتبار ان شيئاً يقال له غير متناهٍ من حيث هو غير محدود . وكل من المادة والصورة
تتحدد بالآخرى نوعاً من التحديد فتحدد المادة بالصورة من حيث ان المادة قبل قبوطها
الصورة تكون بالقوة الى صور كثيرة فمتى قبلت واحدة منها تحددت بها وتتحدد الصورة
بالمادة من حيث ان الصورة في نفسها عامة تكثير فمتى حلت في المادة صارت
صورة هذا الشيء على وجه التحصل . ثم ان المادة تكتمل بالصورة التي تتحدد بها
ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لانه بمعنى
الهيولى العارية عن الصورة واما الصورة فانها لا تكتمل بالمادة بل بالآخرى تنحصر
بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة
الكامل . والشيء البالغ اقصى درجة الصورية في جميع الاشياء هو الوجود كما يتضح
بما مر في مب ٤ ف ١ . فذالما كان الوجود الالهي ليس وجوداً حالاً في شيء . بل
كان الله عين وجوده القائم بنفسه كما مر بيانه في مب ٣ ف ٤ يتضح ان الله
غير متناهٍ وكامل . وبذلك يتضح الجواب على الاول
واجب على الثاني بان حد الكمية بمنزلة صورة لها بدليل ان الشكل القائم
بتحدد الكمية صورة ما كمية فإذا غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي
الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به الله كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان وجود الله بمجرد كونه قائماً بنفسه وليس حالاً في شيء . يمتاز
من حيث هو غير متناهٍ عما سواه وينزه عما عدده كما انه لو كان الياس قائماً بنفسه
لكان بمجرد عدم حصوله في غيره ممتازاً عن كل يياض حال في موضوع

الفصل الثاني

عل يمكن ان يكون شي \neq سوى الله غير متناه في الماهية

يُخَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه في الماهية لان قدرة الشيء على نسبة ماهيته فاذا كانت ماهية الله غير متناهية يلزم ان تكون قدرته غير متناهية فتقدر ان تصدر أثراً غير متناه لان مبلغ القدرة يعرف من اثرها

٢ وايضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية . وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لانه يعقل الكل الذي يمكن انتشاره في افراد غير متناهية . فاذا كل جوهر عقلي مخلوق غير متناه

٣ وايضاً ان الحيوان الأولى مغايرة لله كما مر بيانه في مب ٣ ف ٢ و ٨ . والحيوان الأولى غير متناهية . فاذا يمكن ان يكون شي \neq سوى الله غير متناه

لكن يعارض ذلك ان غير المتناهي لا يمكن ان يكون صادراً عن مبدأ آخر كما في الطبيعيات كـ ٣ م ٣٠ وكل ما سوى الله فهو صادر عن الله صدوره عن المبدأ الأول . فاذا لا يمكن ان يكون شي \neq سوى الله غير متناه

والجواب ان يقال ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه من وجه لا مطلقاً لانه اذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار تصاف المادة به فواضح ان لكل موجود بالفعل صورة ما فتكون مادته محدودة بها لا انه لما كانت المادة بحسب كونها لابة صورة واحدة جوهرية لا تنزل بالقوة الى صور كثيرة عرَضية جاز ان يكون المتناهي مطلقاً غير متناه من وجه كالخشب مثلاً فانه متناه في صورته لكنه غير متناه من وجه من حيث انه بالقوة الى أشكال غير متناهية . واذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف الصورة به فواضح ان ما صورته في مادة متناه مطلقاً وليس غير متناه بوجه من الوجوه لما اذا وجد بعض صور مغلوبة لا في

مادّة بل قائمة بانفسها كالملائكة في مذهب بعضٍ كانت غير متناهية من وجهٍ من حيث انها ليست محدودة او محصورة بمادة الا انه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجودٌ وليست نفس وجودها تحتم ان يكون وجودها مقبولاً ومحصوراً في طبيعة محدودة فلا يمكن ان يكون غير متناهٍ مطلقاً

اذا اجيب على الاول بان كون ماهية الشيء نفس وجوده منافي لحقيقة المصنوع لان الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فاذا ينافي حقيقة المصنوع ان يكون غير متناهٍ مطلقاً فاذا كما ان الله وان كانت قدرته غير متناهية لا يقدر ان يصنع شيئاً غير مصنوع للزوم اجتماع التقيضين معاً كذلك لا يقدر ان يصنع شيئاً غير متناهٍ مطلقاً

وعلى الثاني بان كون قوة العقل تتناول على نحو ما غير المتناهيات انما ينشأ عن كون العقل صورة لافي مادّة بل اما مفارقة بالكلية كما هي جواهر الملائكة او في الاقل قوة عقلية ليست فعلاً لآله ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بان الميولي الاولى ليست موجودة بنفسها في طبيعة الكائنات اذ ليست موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط فهي بالاولى شيء مقارن للمخلوق لا مخلوق ومع ذلك فهي باعتبار القوة ايضاً ليست غير متناهية مطلقاً بل من وجهٍ لان قوتها لا تتناول الا الصور الطبيعية

الفصل الثالث

هل يمكن ان يكون شيء غير متناهٍ بالفعل في الحجم

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان شيئاً يمكن ان يكون غير متناهٍ بالفعل في الحجم فان العلوم الرياضية ليس فيها كذب لان المجردين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ١٨. والعلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في الحجم فان المهندس يقول في براهينه: ليكن هذا الخط غير متناهٍ: فاذا ليس يتمتع

ان يكون شي غير متناه في الحجم

٢ وايضاً ما ليس بنافي حقيقة شي ء فلا يمتنع اتصافه به . وعدم التناهي ليس بنافي حقيقة الحجم بل يظهر ان المتناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية . فاذا ليس يستحيل ان يكون حجم غير متناه

٣ وايضاً ان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية فان المتصل يحد باناه ما يقبل القسمة الى غير النهاية كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ والمتضادات من شأنها ان لتوارد على شي ء واحد بعينه فاذا لما كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلّة يقابلها الكثرة جازي ما يظهر زيادة الحجم الى غير النهاية . فاذا يجوز ان يكون حجم غير متناه

٤ وايضاً ان الكمية والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليه تنقطع الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ . وعدم التناهي ليس بنافي حقيقة الزمان والحركة لان كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فيو مبدأً ومنتهى . فاذا عدم التناهي ليس بنافي حقيقة الحجم ايضاً

لكن يعارض ذلك ان لكل جسم سطحاً . وكل جسم له سطح فيو متناه لان السطح هو طرف الجسم المتناهي فاذا كل جسم متناه وكذا يقال في السطح والخط فاذا ليس شي غير متناه في الحجم

والجواب ان يقال ان عدم التناهي في الماهية غير وعدم التناهي في الحجم غير فذهب ان جسماً ما غير متناه في الحجم كالنار والهواء مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناه في الماهية لزوم كون ماهيته محدودة الى نوع بالصورة والى شخص بالمادة وياً كان قد نقرر بما تقدم ان ليس شي من المخلوقات غير متناه في الماهية بقي النظر في ما اذا كان شي من المخلوقات غير متناه في الحجم . ولذا ينبغي ان يعلم ان الجسم الذي هو حجم تم يؤخذ على ضربين تعليمي من حيث يلاحظ فيه الكم فقط وطبيعي من حيث يلاحظ فيه الهول والصورة . اما ان الجسم الطبيعي يستحيل ان

يكون غير متناهٍ بالتعمل فظاهرٌ لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريةً محدودةً
وإذ كان يلحق الصورة الجوهرية عوارض فلا بد أن يلحق الصورة المحدودة عوارض
محدودة ومن جعلتها الكمية . فإذا كل جسمٍ طبيعيٍّ له كميةٌ محدودة في الأكثر وفي
الأقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م . ٤ فإذا يستحيل أن يكون جسمٌ طبيعيٌّ
غير متناهٍ . وهذا يتضح أيضاً من الحركة لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ حركةً طبيعيةً والجسم
الغير المتناهي لا يمكن أن يكون له حركةٌ طبيعيةٌ : لا مستقيمة اذ ليس يتحرك شيءٌ
طبيعياً بحركة مستقيمة الا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم
شغله جميع الامكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء : ولا مستديرة اذ لا بد
في الحركة المستديرة من انتقال احد اجزاء الجسم الى حيث كان الجزء الآخر وهذا
ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لان الخطين الخارجين من
المركز كلما امتدّا ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غير متناهٍ لتباعدت الخطوط
بينها الى غير النهاية فامتنع اتصال احدها بكان الآخر - وكذا الحال ايضاً في
الجسم التعليمي لانا اذا تصورنا جسماً تعليمياً موجوداً بالفعل فلا بد ان تصوره في
صورةٍ ما اذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل الا بصورته فإذا لما كنت صورة الكرم
حيث هو كرمٌ هي الشكل تعين ان يكون له شكلٌ فيكون متناهياً لان الشكل ما
كان محدوداً بطرف او اطرافٍ

إذا اجيب على الاول بان المهندس ليس يفتقر الى اخذ خطٍ غير متناهٍ بالفعل
بل الى اخذ خطٍ متناهٍ بالفعل يمكن ان يُحذف منه قدر ما يُحتاج اليه وهذا يسميه
خطاً غير متناهٍ

وعلى الثاني بان عدم التناهي وان لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم الا انه منافٍ
لحقيقة كل نوعٍ منه كذي الذراعين او ذي الثلث الاذرع او المستدير او الثلث
الزوايا وما اشبه ذلك . وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن ان يوجد في الجنس . فإذا

لا يمكن ان يكون حجم غير متناهٍ اذ ليس نوع من انواع الحجم غير متناهٍ
وعلى الثالث بان غير المتناهي الذي تتصف به الكمية انما يكون من جهة المادّة
كما مرّ في ف ١ وقسمة الكل وارادة على المادّة لان الاجزاء من حقيقة المادّة واما
الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناهٍ في زيادة
الحجم بل في القسمة فقط

وعلى الرابع بان الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كليهما معاً بل تدريجياً ولذا كان
لها قوة مختلطة بالفعل . واما الحجم فيوجد بالفعل كله معاً ولذا كان غير المتناهي
المتصفة به الكمية والذي من جهة المادّة متافياً لكلية الحجم دون كلفة الزمان
والحركة لان الوجود بالقوة من شأن المادّة

الفصل الرابع

هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناهٍ في الكثرة

يُتخطى الى الرابع بان يُقال : يظهر انه يمكن ان يوجد كثرة غير متناهية بالفعل
اذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة الى الفعل . والعدد يقبل التكرار الى غير النهاية . فاذا
ليس يمتنع وجود كثرة غير متناهية بالفعل

٢ وايضاً كل نوع فانه يمكن ان يوجد بالفعل فرداً من افرادهِ . وانواع الشكل غير
متناهية . فاذا يمكن ان يوجد بالفعل اشكال غير متناهية

٣ وايضاً ان الاشياء التي ليست متقابلة ليست متمانعة . لكنه اذا وجدت كثرة
من الاشياء فلا يزال بالامكان وجود اشياء اخرى كثيرة لا تقابلها . فاذا ليس يمتنع
اجتماع اشياء اخرى ايضاً معها في الوجود وهكذا الى غير النهاية . فاذا يمكن وجود
اشياء غير متناهية بالفعل

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٢١: ١١ «رَبَّتْ كُلُّ شَيْءٍ بِوَزْنٍ وَعَدَدٍ
وَمَقْدَارٍ»

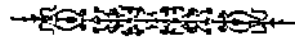
والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فذهب بعض كاهن سينا والغزالي الى انه يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض فانه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتضى لشيء وجود كثرة غير متناهية وهذا محال للزوم توقف شيء على امور غير متناهية فلا يتم صدوره ابداً اذ يستحيل قطع غير المتناهيات . ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يقتض لشيء كثرة غير متناهية بل انما يتفق ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الحداد الذي يقتضى له بالذات كثرة ما اي وجود صناعة في النفس ويده محرّكة ومطرقة ولو تكثرت هذه الاشياء الى غير النهاية فلا يتم عمل الحداد ابداً للزوم توقفه على اسباب غير متناهية واما كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحدة واتخاذ أخرى فهي كثرة بالعرض لانه يعرض أن يعمل بمطارق كثيرة ولا فرق في ذلك بين ان يعمل بمطرقة او بمطرتين او اكثر او بمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمان غير متناه وعلى هذا النحو جزوا ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض . لكن هذا محال لان كل كثرة فيجب ان تكون مندرجة في نوع من انواع الكثرة وانواع الكثرة تابعة لانواع الاعداد وليس نوع من انواع الاعداد غير متناه لان كل عدد فهو كثرة متقدرة بالواحد فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات ولا بالعرض - وايضاً فكل كثرة موجودة في طبيعة الكائنات مخلوقة وكل مخلوق منحصراً في قصدي معين من قصود الخالق اذ ليس يفعل فاعلاً عبثاً . فاذا لا بد من انحصار جميع المخلوقات في عدد معين . فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض . واما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكناً لان زيادة الكثرة تتبع قسمة الحجم فانه كلما قُسم شيء حصل اموراً اكثر بالعدد . فاذا كان غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادّة كما تقدم في الفصل الآنف كذلك يوجد ايضاً بالقوة

في زيادة الكثرة

إذا اجيب على الأول بان كل ما بالقوة فانه يخرج الى الفعل بحسب حال وجوده فان اليوم ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجياً وكذا غير المتناهي في الكثرة ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجياً لجواز ان يؤخذ بعد كل كثرة كثرة اخرى الى غير النهاية

وعلى الثاني بان عدم تنهيه انواع الاشكال انما يحصل لها من عدم تنهيه العدد لان انواع الاشكال هي كالثلاث الاضلاع والمربع الاضلاع وحلم جراً . فإذا كان الكثرة العددية الغير المتناهية لا تخرج الى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الاشكال ايضاً

وعلى الثالث بانه وان كن وجود بعض الاشياء لا يقابله وجود اشياء اخرى الا ان وجود غير المتناهيات مقابل لكل نوع من انواع الكثرة . فإذا استحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل



المبحث الثامن

في وجود الله في الاشياء - وفيه اربعة فصول

لما كان بلائيم غير متناهي في ما يظهر ان يكون في كل مكان وفي جميع الاشياء وجب النظر في ما اذا كان ذلك ماثلًا لله في البحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الله موجود في جميع الاشياء - ٢ هل هو موجود في كل مكان - ٣ هل هو موجود في كل مكان ذاتاً وقوة وحضوراً - ٤ هل لوجود في كل مكان خاص بالله

الفصل الاول

هل الله موجود في جميع الاشياء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس موجوداً في جميع الاشياء لان

ما هو فوق جميع الاشياء فليس يوجد في جميع الاشياء . والله فوق جميع الاشياء
كقوله في مز ١٢ : ٤ « الرب متعالٍ على كل الامم الخ . فاذا ليس موجوداً في
جميع الاشياء

٢ وايضاً ما يوجد في شيء يكون محوياً منه . والله ليس محوياً من الاشياء بل
بالاخرى حاوياً لها . فاذا ليس موجوداً في الاشياء بل بالاخرى الاشياء موجودة فيه
وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ « لأقول ان جميع الاشياء
موجودة فيه اولى من القول انه موجود في مكان »

٣ وايضاً كلما كان فاعلاً اشد قدرة يتصل أثره الى الأبعد والله فاعلٌ قديرٌ
غاية القدرة . فاذا يمكن وصول أثره الى الاشياء البعيدة عنه ايضاً وليس يجب
وجوده في جميع الاشياء

٤ وايضاً ان الشياطين من جملة الاشياء وليس الله مع ذلك موجوداً فيهم اذ لا
يجمع النور والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦ : ١٥ . فاذا ليس الله موجوداً في
جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك انه حيثما يفعل شيء فهناك يوجد والله يفعل في جميع
الاشياء كقول اش ٢٦ : ١٢ « يا رب كل اعمالنا انت عملتها فينا » فهو اذن موجود
في جميع الاشياء

وواجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء لا كجبر الماهية او كالعرض بل
كما يحضر الفاعل عند الشيء الذي يفعل فيه لان كل فاعل يجب ان يتصل بما
يفعل فيه مباشرة وان يماسه بقدرته ولذا قرّر الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٠ م ٧
وجوب اجتماع التحريك والحرك معاً . واذ كان الله هو عين الوجود بماهيته يجب ان
يكون الوجود المخلوق هو اثره الخاص كما ان اصدار النارية هو اثر النار الخاص .
وهذا الاثر يصدره الله في الاشياء لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل مادامت

محفوظة فيه كإن النور يصدر في الهواء عن الشمس ما دام الهواء مستميراً . فإذا ما دام الشيء حاضراً على الوجود يجب أن يكون الله حاضراً عنده بحسب الحال الحاصل بها على الوجود . على أن الوجود هو الأمر الداخل ولا بطن في كل شيء لأنه الأمر الصوري لكل ما هو موجود في الخارج كما يتضح مما مرّ قرياً في مب ٧ ف ١ . فإذا من الضرورة أن يكون الله موجوداً في جميع الأشياء وأن يكون موجوداً فيها باطناً

إذا اجب على الأول بأن الله فوق كل شيء بسمو طبعه وهو مع ذلك موجود في جميع الأشياء من حيث هو علة وجود جميع الأشياء كما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بأنه وإن قيل أن الجسمانيات توجد في شيء على أنه حاوٍ لها إلا أن الروحانيات تحوي ما توجد فيه كتحوي النفس البدن . فإذا الله أيضاً موجود في الأشياء على أنه حاوٍ لها ومع ذلك فتشبيهاً بالجسمانيات يقال أن جميع الأشياء موجودة فيه من حيث أنها محوية منه

وعلى الثالث بأن كل فاعل بانعة ما بلغت قدرته ليس يصل اثره إلى شيء بعيد إلا إذا فعل فيه بواسطة على أن قدرة الله العظمى قد اختصت بانها تفعل في جميع الأشياء مباشرة . فإذا ليس شيء بعيداً عن الله كان الله ليس موجوداً فيه ومع ذلك فيقال أن الأشياء بعيدة عن الله لمباينتهاله من جهة الطبع أو النعمة كما أنه أيضاً فوق جميع الأشياء بسمو طبعه

وعلى الرابع بأنه يعتبر في الشياطين امران الطبيعة التي هي من الله وسماجة الأثم التي ليست منه ولذا لا ينبغي أن يسلم مطلقاً أن الله موجود في الشياطين بل إنما يسلم ذلك من حيث أنهم أشياء أما الأشياء التي لها طبيعة غير سمجة فينبغي أن يقال مطلقاً أن الله موجود فيها

الفصل الثاني

هل الله موجود في كل مكان

يُخْطَى إلى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس موجوداً في كل مكان لان معنى الوجود في كل مكان الحصول في كل حين. والحصول في كل حين ليس ملائماً لله الذي لا يلائمه التحيز لان غير الجسمانيات لا تتميز كما قال بويسوس في كتاب الاسابيع. فاذا ليس الله موجوداً في كل مكان

٢ وايضاً ان نسبة المكان الى القارات كنسبة الزمان الى المتعاقبات. والواحد الغير المتجزى من الفعل او الحركة يتمتع وجوده في ازمته مختلفة فكذا الواحد الغير المتجزى في جنس القارات يتمتع وجوده في جميع الامكنة. والوجود الالهي ليس متعاقباً بل قارراً. فاذا ليس الله موجوداً في امكنة متكررة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وايضاً ما يحصل كله في مكان ما فليس شيء منه مفارقاً لذلك المكان. ولو كان الله موجوداً في مكان لكان كنهه هناك اذ ليس له اجزاء فلم يكن شيء منه مفارقاً لذلك المكان. فاذا ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢٣: ٢٤ «تأملوا السماوات والارض»

والجواب ان يقال لما كان المكان شيئاً ما كان حصول شيء في المكان يحتمل معنيين اما على طريقة سائر الاشياء اي كما يقال ان شيئاً حاصل في غيره باي وجه كان حصول اعراض المكان في المكان او على طريقة المكان اخصه كحصول المتكثرات في المكان. والله على كلا الطريقتين حاصل من وجه في كل مكان فهو اولاً كما انه موجود في كل شيء على انه مؤتبه الوجود والقوة والفعل كذلك هو موجود في كل مكان على انه مؤتبه الوجود والقوة الحوزية. ثم ان المتكثرات تحصل في المكان من حيث تملأه والله مالى كل مكان لا كالجسم لانه يقال ان الجسم يملأ

المكان بمعنى انه لا يحتمل معه جسماً آخر وحصول الله في مكان لا يمانع حصول غيره هناك بل بالاحرى انما يملأ جميع الامكنة بافاضته الوجود على جميع المتمكانات الملائمة لجميع الامكنة

اذا اجيب على الاول بان غير الجسائيات ليست تتميز بمهاسة الكمية المقدرية كالأجسام بل بمهاسة القوة

وعلى الثاني بان غير التجزيء قسمان احدهما ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارآت والآن في المتعاقبات واذا كان هذا الغير التجزيء في القارآت ذا وضع معين يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من احياء او في احياء كثيرة وكذا غير التجزيء من الفعل او الحركة اذ كان له رتبة معينة في الحركة او الفعل يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من الزمان. والثاني ما هو خارج عن جنس المتصل كله وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كالله والملاك والانس غير متجزئة. فاذا هذا الغير التجزيء ليس يتعلق بالمتصل كشيء منه بل من حيث يماسه بقوته. فاذا انما يوجد في حيز واحد او احياء كثيرة وفي حيز صغير او كبير بحسب تناول قوته واحداً او اكثر صغيراً او كبيراً

وعلى الثالث بان الكل يقال بالنظر الى الاجزاء والجزء نوعان: جزء الماهية كما يقال للصورة والهوى جزء المركب وللجنس والفصل جزء النوع: وجزء الكمية وهو الذي تنقسم اليه كمية ما فما يوجد في مكانه كله بكمية الكمية يمتنع وجوده خارجاً عن ذلك المكان لان كمية المتمكن تنطبق على كمية المكان فاذا لم تكن كلية المكان لم تكن كلية الكمية واما كلية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كله بكمية الماهية في شيء ليس يوجد بحال خارجاً عن ذلك الشيء كما هو ظاهر ايضاً في الصور العرضية الحاصلة على كمية بالعرض فان البياض يوجد كله في كل جزء من اجزاء السطح اذا اغتبرت كلية الماهية لانه يوجد بحسب تمام حقيقته النوعية

في كل جزء من اجزاء السطح . اما اذا اعتبرت الكلية بحسب الكمية الحاصلة له
بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كلاً في كل جزء من اجزاء السطح . على ان
الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض الا بحسب تمام حقيقة
الماهية . ولذا فكما ان النفس موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كذلك الله
موجود كلاً في جميع الموجودات وفي كل واحد منها

الفصل الثالث

هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الله موجوداً في
جميع الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة اذ انما يوجد في شيء ذاتاً ما وجوده في ذلك الشيء
ذاتي له . وليس وجود الله في الاشياء ذاتياً لها اذ ليس الله من ماهية شيء . فاذا
ليس ينبغي القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة .

٢ وايضاً ان حضور شيء عند شيء هو عدم خلوه عنه . ووجود الله ذاتاً في
جميع الاشياء انما هو عدم خلوه شيء عنه . فاذا وجود الله في جميع الاشياء ذاتاً ووجوده
فيها حضوراً واحداً . فاذا لافائدة في القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً
وحضوراً وقوة

٣ وايضاً كما ان الله هو مبدأ جميع الاشياء بقوته كذلك هو مبدأها بعلمه وارادته
لكنه ليس يقال ان الله موجود في جميع الاشياء علماً واردة فكذلك ليس يقال انه
موجود فيها قوة

٤ وايضاً كما ان النعمة كمال زائد على جوهر الشيء كذلك يوجد كمال في آخر
كثيرة زائدة فلوقيل ان الله موجود في بعض الاشياء على نحو مخصوص بحسب
النعمة لوجب في ما يظهر ان يعتبر له بحسب كل كمال نحو مخصوص من الوجود
في الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح نشيد الاناشيد ب ه «ان الله موجودٌ بالعموم — في جميع الاشياء حضوراً وقوةً وجوهراً لكنه يُقال انه موجودٌ بالخصوص في بعض الاشياء نعمة»

والجواب ان يقال ان الله يقال انه موجودٌ في شيء على نحوين احدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجودٌ في جميع معلولاته والثاني كوجود متعلق الفعل في الفاعل مما هو خاصٌ بافعال النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتبه في المشتبه فهو اذاً على هذا النحو موجودٌ خاصةً في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتحبه بالفعل او بالملكة . واذ كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سياتي بيانه قريباً في مب ١٢ ف ٤ يقال ان الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة . اما انه كيف يوجد في سائر الاشياء المبدعة منه فيجب اعتباره مما يقال انه موجودٌ في الانسانيات فانه يُقال ان ملكاً موجود في مملكته كلها اي بقوته وان لم يكن حاضراً في كل مكانٍ منها ويُقال ان شيئاً موجودٌ بحضوره في جميع ما يكون بهراه كما يُقال ان جميع ما في بيت ما حاضر لمن ليس مع ذلك موجوداً بجوهره في كل جهة من جهات البيت ويُقال ايضاً ان شيئاً موجودٌ بجوهره او بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره — اذا عرفت ذلك فقد ذهب جماعةٌ وهم المانوية الى ان الروحانيات وغير الجسمانيات خاضعةٌ للسلطان الالهي واما المنظورات والجسمانيات فكانوا يقولون انها خاضعةٌ لسلطان المبدأ المضاد وابطالاً لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء بقوته — وذهب آخرون الى ان جميع الاشياء خاضعةٌ للقدرة الالهية لكنهم كانوا يقولون ان العناية الالهية لا تشمل هذه الاجسام السافلة وهؤلاء هم الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ «السحاب سترٌ له فلا يرى وعلى قبة السماوات يتخطى» وابطالاً لزعم هؤلاء وجب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء بحضوره — وذهب غيرهم الى ان عناية الله شاملة لجميع الاشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

الى ان الاشياء لم تبدع كلها من الله ابتداء بل انما ابدع الله ابتداء المبدعات الاولى وهي ابدعت ما سواها واطالاً لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بذاته . فهو اذا موجود قوة في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء خاضعة لسلطانه وموجود حضوراً في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء عارية ومكشوفة لعينيه وموجود ذاتاً في جميع الاشياء من حيث انه حاضر لجميع الاشياء كعلة وجودها كما مر في ف ١

اذا اجيب على الاول بان ليس المراد بكون الله موجوداً في جميع الاشياء ذاتاً انه موجود فيها بذاتها كما هو من ماهيتها بل بذاته لان جوهره حاضر لجميع الاشياء على انه علة وجودها كما مر في ف ١

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال لشيء انه حاضر لشيء من حيث هو واقع بمراه وان كان بعيداً عنه بجوهره كما مر في جرم الفصل ولذا وجب جعل ضربين من الوجود اي ذاتياً وحضورياً

وعلى الثالث بان من حقيقة العلم والارادة ان يكون المعلوم في العالم والمراد في المريد فاذا لان يقال ان الاشياء باعتبار العلم والارادة موجودة في الله احري من ان يقال انه موجود فيها ولما القوة فمن حقيقتها ان تكون مبدأ الفعل في الغير ففاعل اذا باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيء الخارج جوهره كما يجوز ان يقال ان الفاعل موجود في شيء آخر قوة

وعلى الرابع بان ليس كمال زائد على الجوهر يجعل الله موجوداً في شيء على انه موضوع معروف ومحبوب سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل لله نحواً مخصوصاً من الوجود في الاشياء . وهناك نحو آخر مخصوص لوجود الله في الانسان بالاتحاد وسيأتي بحثه في محله في ٣ م ب ٢ ف ١

الفصل الرابع

هل الوجود في كل مكان خاص بالله

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الوجود في كل مكان ليس خاصاً بالله فان الكلي موجود في كل مكان وكل زمان كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ والهيوولي الأولى ايضاً موجودة في كل مكان لوجودها في جميع الاجسام. والله ليس شيئاً منها كما يتضح مما سلف في م ب ٣ ف ١ و ٥ وما بينهما. فاذا ليس الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٢ وايضاً ان العدد موجود في المعدودات والكون كله موضوع في عدد كما في جك ٢ فاذا لنا عدد موجود في الكون كله وهكذا في كل مكان

٣ وايضاً ان مجموع الكون هو مجموع جسم كامل كما في كتاب السماء والعالم ١ م ٤ ومجموع الكون موجود في كل مكان ذ ليس مكاناً خارجاً عنه. فاذا ليس الله وحده موجوداً في كل مكان

٤ وايضاً لو كان جسم غير متناه لم يكن مكاناً خارجاً عنه فيكون اذا موجوداً في كل مكان وهكذا لا يكون الوجود في كل مكان خاصاً بالله في ما يظهر

٥ وايضاً ان النفس موجودة كلها في بدن كله وكلها في كل جزء منه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ فلو لم يكن في العالم الا حيوان واحد فقط لكانت نفسه في كل مكان. فاذا ليس الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٦ وايضاً ان النفس حيثما تنظر فهناك تشعر وحيثما تشعر فهناك تحيا وحيثما تحيا فهناك توجد كما قال اوغسطينوس في رسالته لى ولوسيانوس. لكن نفسي تنظر على نحو ما في كل مكان لانها ترى بالتدريج حتى السماء كلها. فاذا النفس موجودة في كل مكان

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتابه في الروح القدس ١ ب ٧ «من

يجترى ان يقول ان الروح القدس مخلوق مع كونه موجوداً في كل شيء وكل مكان وكل زمان مما هو لا شك خاص بالالوهية

والجواب ان يقال ان الوجود في كل مكان اولاً وبالذات خاص بالله واعني بالوجود في كل مكان اولاً ما يوجد كله بذاته في كل مكان لانه لو وجد شيء في كل مكان بحيث تكون اجزائه المختلفة في امكنة مختلفة لم يكن موجوداً في كل مكان اولاً لان ما يصدق على شيء باعتبار جزئه فلا يصدق عليه بالصدق الاول كما انه اذا كان الانسان ابيض السن فالبياض ليس يصدق بالصدق الاول على الانسان بل على السن . واعني بالوجود في كل مكان بالذات ما ليس يصدق عليه الوجود في كل مكان بالعرض اي في فرض ما والا لكانت حبة دخن موجودة في كل مكان على فرض عدم وجود غيرها من الاجسام . فاذا اتينا يصدق على شيء انه موجود في كل مكان بالذات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكان على اي فرض كان . وهذا اتنا يصدق خاصة على الله لانه ولو فرض من دون الامكنة الموجودة امكنة اخرى بالغة ما بلغت بل ولو فرض امكنة غير متناهية لوجب ان يكون الله موجوداً في جميعها اذ ليس يمكن وجود شيء الابدي وعلى هذا فالوجود في كل مكان اولاً وبالذات يصدق على الله وهو خاص به لانه مهما يفرض من الامكنة يجب ان يكون الله في كل منها لا يحسب جزء منه بل بذاته

اذا اجيب على الاول بان الكلّي والمهيولى الاولى موجودان في كل مكان لكن لا وجوداً واحداً بعينه

وعلى الثاني بان العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كل من المعدودات بل جزؤه وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكان اولاً وبالذات

وعلى الثالث بان مجموع جسم الكون موجود في كل مكان لكن لا اولاً لانه

ليس موجوداً في كل مكانٍ بكلّيته بل بأجزائه ولا بالذات لانه لو قرّضت
أمّكّة أخرى لم يكن موجوداً فيها

وعلى الرابع بانه لو كان جسمٌ غير متناهٍ لكان في كل مكانٍ لكن بأجزائه
وعلى الخامس بانه لو كان حيوانٌ واحدٌ فقط لكانت نفسه موجودةً في كل
مكانٍ أو لا لكن بالعرض

وعلى السادس بان القول ان النفس تنظر في مكانٍ ما يحتمل معنيين الاول ان
يكون الجار والمجرور معيّناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلا شبهة انها
متى رأت السماء تنظر فيها وكذلك تشعر فيها ايضاً لكن لا يلزم انها تحيا او توجد فيها لان
الحياة والوجود لا يدلان على فعلٍ متعلّية الى موضوع خارجٍ . والثاني ان يكون الجار
والمجرور معيّناً لفعل الناظر بحسب كونه صادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة
ان النفس حشماً تشعر وتنظر فهناك توجد وتحيا وهكذا ليس يلزم كونها في كل
مكان



المبحث التاسع

في عدم تغير الله - وفيه فصلان

بعد ذلك يجب النظر في عدم تغير الله وفي سرمدية التابعة لعدم تغيره . اما عدم
التغير فالمبحث فيه يدور على مثلتين - ١ هل الله غير متغير من وجه - ٢ هل عدم التغير
خاص بالله

الفصل الاول

هل الله غير متغير من وجه

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس غير متغير من وجه لان كل

ما يحرك نفسه فهو متغير نوعاً من التغير. وقد قال اوغسطينوس في كلامه على تك
ك ٨ ب ٢٠ «الروح الخالق يحرك نفسه لاني الزمان ولا في المكان» فإذا الله متغير
نوعاً من التغير

٢ وايضاً في حك ٧ : ٢٤ يقال عن الحكمة انها اسرع حركة من كل متحرك .
والله هو عين الحكمة . فهو اذن متحرك

٣ وايضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة . وقد وُصِفَ الله بهما في الكتاب
فقد قيل في يع ٤ : ٨ «اقربوا الى الله فيقترب اليكم» فالله اذن متغير
لكن يعارض ذلك قوله في ملاخي ٣ : ٦ «انا الرب ولا اتغير»

والجواب ان يقال يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ ان الله غير متغير من وجه -
اما اولاً فلانه قد نقرر في مب ٢ ف ٣ انه يوجد موجود اول نسيه الله وان هذا
الموجود الاول يجب ان يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوة لان القوة مطلقاً متأخرة
عن الفعل وكل ما يتغير بوجه من الوجوه فهو موجود بالقوة من وجه ما وبذلك يتضح
انه ليس يمكن ان يكون الله متغيراً بوجه من الوجوه - واما ثانياً فلان كل متحرك
ثابت من وجه ومنتقل من وجه كما ان ما يتحرك من البياض الى السواد ثابت من
جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يعتبر فيه نوع من التركيب . لكن قد نقرر في
مب ٣ ف ٢ ان الله ليس مركباً بنوع من الانواع بل هو بسيط من كل وجه . فاذا
واضح ان الله ليس يمكن ان يتحرك - واما ثانياً فلان كل ما يتحرك يكتسب بحركته
شيئاً وينتهي الى ما لم يكن متنبياً اليه من قبل . لكن الله لكونه غير متناهٍ ومستجمعاً
في ذاته كالات الوجود كله باسرها ليس يمكن ان يكتسب شيئاً او ينتهي الى شيء
لم يكن متنبياً اليه من قبل . فاذا ليس يلائمه الحركة بوجه من الوجوه وهذا هو
السبب في ان بعض المتقدمين جعلوا المبدأ الاول غير متحرك اضطراراً الى ذلك
بمجرد الحق

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي به
كان يقول افلاطون ان المحرك الاول يحرك ذاته مطلقاً الحركة على كل فعل
على حد ما يقال ايضاً للفهم والارادة والمحبة حركات . فاذا لما كان الله يعقل ويريد
ويحب ذاته فالابتهذا المعنى ان الله يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي به تُخصُّ الحركة
والتغير بالموجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بان الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها اي من حيث انها تفيض
شبهها حتى الى اخص الاشياء اذ ليس يمكن وجود شيء غير صادرٍ عن الحكمة
الالهية في شبه ما بها على انها مبدؤه الاول الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر
الصناعات ايضاً عن حكمة الصانع . فاذا من حيث ان شبه الحكمة الالهية يصدر
متدرجاً من الاشياء العالية التي هي اكثر اشتراكاً في شبهها الى الاشياء السافلة التي
هي اقل اشتراكاً فيه يقال ان للحكمة الالهية سبباً وحركة في الاشياء كما
لو قلنا ان الشمس تسير الى الارض من حيث ان شعاع نورها يبلغ الى الارض وبهذا
المعنى قد اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية كـ ١ بقوله «ان كل
سير للتجلي الالهي يبلغ الينا من ابي الانوار المتحرك»

وعلى الثالث بان مثل هذا يقال في الكتاب على الله مجازاً لانه كما يقال ان
الشمس تدخل البيت او تخرج منه من حيث ان شعاعها يبلغ الى البيت كذلك
يقال ان الله يقرب الينا او يبتعد عنا من حيث ان اثر خيريته يحصل فينا أو
يتخلف عنا

الفصل الثاني

هل عدم التعبير خاص بالله

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدم التعبير ليس خاصاً بالله فقد قال
الفيلسوف في الالهيات كـ ٢م ١٢ « المادة موجودة في كل ما يتحرك » . لكن

بعض الجواهر المبدعة كالملائكة والأنفس ليس لها مادة في قول بعضي . فإذا ليس
عدم التغير خاصاً بالله

٢ وايضاً كل ما يتحرك فانه يتحرك لغاية ما . فإذا ما قد انتهى الى الغاية القصوى
فليس يتحرك . لكن بعض المخلوقات قد انتهى الى الغاية القصوى كالقديسين كافة .
فإذا بعض المخلوقات ليس متغيراً

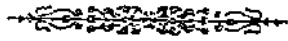
٣ وايضاً كل متغير فهو مبتدل . لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب
المبادئ الستة في باب الصورة ان الصورة قائمة بالماهية البسيطة والتغير المتبدلة .
فإذا ليس عدم التغير خاصاً بالله وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخيرب ١ « الله وحده
غير متغير واما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغير »

والجواب ان يقال ان الله وحده غير متغير من وجه وكل خلقية في متغيرة
نوعاً من التغير لانه ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له متغير على ضربين احدهما بالقوة
الكائنة فيه والثاني بالقوة الكائنة في غيره لان المخلوقات باسرها قبل وجودها لم
يكن ممكناً ان توجد بقوة مخلوقة اذ ليس شيء من المخلوقات ازلياً بل بالقوة الالهية
فقط من حيث ان الله كان يقوى على اخراجها الى الوجود . وكما ان اخرج الله
الاشياء الى الوجود يتعلق بارادته كذلك حفظه اياها في الوجود يتعلق بارادته ايضاً
لانه ليس يحفظها في الوجود الا باياديه اياها الوجود دائماً فلو امسك عنها فعمله لرجعت
كلها الى العدم كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالعنى الحرفي ك
ب ١٢ فإذا كما كان في قوة الخالق ان توجد الاشياء قبل ان وُجِدَتْ في نفسها
كذلك في قوته أن لا توجد بعد ان وُجِدَتْ في نفسها فهي اذا متغيرة بالقوة
الكائنة في غيرها اي في الله من حيث امكن ان تُخرج بقوته من العدم الى الوجود
ويمكن ان تُردَّ بقوته من الوجود الى اللاوجود — واذا قيل لشيء متغير بالقوة

الكائنة فيه كانت كل خليفة بهذا الاعتبار ايضاً متغيرة نوعاً من التغير لان في الخليفة قوتين فاعلة ومنفعلة وأعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيء على اكتساب كاله اما في الوجود او في ادراك الغاية فاذا اعتبرت تغير الشيء من حيث القوة الى الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرة بل انما يكون متغيراً منها ما يجوز اجتماع ما فيه بالقوة مع الالوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرة بحسب الوجود الجوهرية لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب الوجود العرضي اذا كان المحل يحتمل معه عدم العرض كما يحتمل الانسان معه اللاأبيض ولذا يجوز ان يتغير من الابيض الى اللاابيض . اما اذا كان العرض بحيث يلحق مبادئ المحل الذاتية فلا يجوز اجتماع عدم ذلك العرض مع المحل فيمتنع تغير المحل بحسب ذلك العرض كما تمتنع صيرورة الثلج اسود - اما في الاجرام السماوية فاللادة لا تحتمل معها عدم الصورة لان الصورة تكمل كل قووية المادة ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهرية بل بحسب الوجود المكاني لان المحل يحتمل معه عدم هذا المكان او ذاك - واما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً قائمة بانفسها ونسبتها مع ذلك الى وجودها نسبة القوة الى الفعل لا تحتمل معها عدم هذا الفعل لان الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيء الا يفقده الصورة فذاً ليس في الصورة قوة الى الوجود ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة بحسب الوجود وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الجواهر العقلية البدعة منزّهة عن التوئيد وعن كل تبدل كالجواهر المجردة والغير الجسمانية » لكنها لا تزال مع ذلك متغيرة من جهتين اولاً من جهة كونها بالقوة الى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشر الى الخير كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ و ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث انها تقدر بقوتها النهائية ان تبلغ الى امكنة لم تكن بالغة اليها من قبل وهذا مستحيل

في حق الله تعالى بعدم تناهيه جميع الامكنة كما مر في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا
فيكون في كل خليفة قوة الى التغير اما بحسب الوجود الجوهرى كالأجسام الفاسدة
أو بحسب الوجود المكاني فقط كالأجسام المساوية أو بحسب التوجه الى الغاية
وتعليق القدرة بامور مختلفة كما في الملائكة . وجميع المخلوقات بالأجمال متغيرة
باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها . فإذا لم يكن الله متغيراً
بغير من هذه الانحاء كان عدم التغير بوجه من الوجوه خاصاً به
إذا اجب على الأول بان هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغير بحسب الوجود
الجوهري او العرضي فان الفلاسفة انما بحثوا في هذه الحركة
وعلى الثاني بان الملائكة السعداء حاصلون بالقدرة الالهية على عدم التغير في
الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي بلائهم بحسب طباعهم لكنهم
لا يزالون مع ذلك متغيرين من جهة المكان
وعلى الثالث بان الصور انما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل
الا انه يعرضها التبدل من حيث ان الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح ان حالها
من التبدل على حسب حالها من الوجود في ليس يقال لها موجودات لانها
موضوع الوجود بل لان شيئاً هو بها موجود



المبحث العاشر

في سرمدية الله - وفيه ستة فصول

ثم يبحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل - ١ في أن السرمدية ما هي - ٢
هل الله سرمدية - ٣ هل السرمدية خاصة بالله - ٤ هل تنترق السرمدية عن الدهر
والزمان - ٥ في الفرق بين الدهر والزمان - ٦ هل يوجد دهر واحد فقط كما يوجد زمان
واحد وسرمدية واحدة

الفصل الأول

هل يصح تعريف السرمدية بانها امتلاك الحيوة الغير المنتهية كلةً معاً امتلاكاً كاملاً
يُتخطى الى الاول بان يُقال : يظهر ان تعريف السرمدية الذي وضعه بويسيوس
في كتاب التعزية ٣ وهو انها : امتلاك الحيوة الغير المنتهية كلةً معاً امتلاكاً كاملاً :
غير صحيح لان غير المنتهي حدٌ سلبى . والسلب ليس يدخل الآ في حقيقة الاشياء
الناقصة التي ليست السرمدية منها . فإذا ليس ينبغي اخذ غير المنتهي في حدها
٢ وايضاً ان السرمدية تدل على دوام ما . والدوام ينظر الى الوجود اكثر من
نظره الى الحيوة . فإذا لم يكن واجباً اخذ الحيوة في حد السرمدية بل بالاولى اخذ
الوجود

٣ وايضاً انما يقال كلٌ لِمَا له اجزاء . والسرمدية ليس لها اجزاء لكونها بسيطة . فإذا
ليس يصح اطلاق الكل عليها
٤ وايضاً ليس يمكن اجتماع ايام متكررة ولا ازمة متكررة معاً . لكنه يقال
في السرمدية ايامٌ وازمنة بالجمع فقد قيل في ميخا ٥ : ٢ « متآرجة منذ القديم منذ
ايام الازل » وفي رو ١٦ : ٢٥ « على متنتضى اعلان السر الذي كان مكتوماً منذ
الازمنة الازلية » فإذا ليست السرمدية موجودة كلةً معاً
٥ وايضاً ان الكل والكامل بمعنى فمتى أخذ الكل في حد السرمدية لا يبقى
فائدة في اخذ الكامل

٦ وايضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام . والسرمدية دوامٌ ما . فإذا ليست
امتلاكاً

والجواب ان يقال كما يجب ان نتأدى الى معرفة البسائط بالمركات كذلك يجب
ان نتأدى الى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من
جهة المتقدم والمتأخر لانه لما كان في كل حركة تدريجاً وتعاقباً في الاجزاء كان

يحصل لنا من طريق عد المتقدم والمتأخر تصور الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد المتقدم والمتأخر في الحركة أما ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يتصور فيه متقدم ومتأخر فإذا كان حقيقة الزمان قائمة بعد المتقدم والمتأخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصور لزوم ما هو خارج عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها. وإيضاً فإنما يقال متقدّم بالزمان لما له أولٌ وآخر في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لأن كل ما يتحرك يجب أن يتصور فيه مبتدأ ما ومنتهى ما. أما ما ليس متغيراً بوجه من الوجوه فكما لا يمكن أن يكون فيه تعاقب كذلك لا يمكن أن يكون له أولٌ وآخر. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بامرئين: أولاً بكون ما في السرمدية غير مثله أي ليس له أولٌ ولا آخر إطلاقاً للنهاية على كليهما: وثانياً بكون السرمدية خالية عن التعاقب لوجودها كلياً معاً

إذا اجب على الأول بأنه قد جرت العادة بتعريف البساط بالسلب كتعريف النقطة بأنها ما لا يتجزأ وليس ذلك لأن السلب جزء من ماهيتها بل لأن عقلنا الذي يتصور أولاً المركبات لا يستطيع أن يتأذى إلى معرفة البساط الأبنفي التركيب

وعلى الثاني بان ما هو سرمدية حقيقة ليس موجوداً فقط بل حياً أيضاً والحياة تطلق بنحو ما على الفعل بخلاف الوجود. وامتداد الدوام يظهر أنه يعتبر بحسب الفعل أكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذلك كان الزمان أيضاً عدد الحركة وعلى الثالث بان الكل يقال على السرمدية ليس لأن لها أجزاء بل من حيث أنها لا يفوتها شيء

وعلى الرابع بأنه كما ان الله مع كونه غير جسماني يسمى في الكتاب مجازاً باسماء الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودة كلياً معاً تسمى بالاسماء

الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بان الزمان يجب فيه ملاحظة امرين نفس الزمان الذي هو تدريجي والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كلاً معاً لاجراج الزمان ويقال كاملاً لاجراج الآن الزماني

وعلى السادس بان ما يمتلك يحرز بثبات وطأة نينة فإذا دلالة على عدم تغير السرمدية وعدم زوالها أتى بولسيوس بلفظ الامتلاك

الفصل الثاني

هل الله سرمدى

يُخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس بسرمدي اذ لا يجوز ان يقال على الله شيء مفعول لكن السرمدية شيء مفعول فقد قال بولسيوس في كتاب التعزية ه «ان الآن السبأل يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية» وقال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ «ان الله هو صانع السرمدية» فإذا ليس الله سرمدياً

٢ وايضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها . والله موجود قبل السرمدية كما في كتاب العلل مق ٢ وبعدها كقوله في خر ٥ : ١٨ «الرب ينك الى الابد والى ما وراءه» فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وايضاً ان السرمدية مقبلاً ما . والله ليس يجوز عليه التقدر . فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وايضاً ليس في السرمدية حاضر وماضي ومستقبل لوجودها كلها معاً كما مر في الفصل السابق والله يقال عليه في الكتاب كلمات الحاضر والماضي والمستقبل . فإذا ليس الله سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه الايماني «الآب السرمدي والابن

السرمدية والروح القدس السرمدية

والجواب ان يقال ان حقيقة السرمدية لاحقة لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان الحركة على ما يتضح مما مر في الفصل السابق . ولما كان الله في غابة عدم التغير كان من شأنه ان يكون في غاية السرمدية وهو ليس سرمدياً فقط بل نفس سرمدية ايضاً مع انه ليس شيئا سواه نفس دوامه . اذ ليس نفس وجوده واما الله فهو نفس وجوده الملازم حالاً واحدة . فاذا كما انه نفس ذاته كذلك هو نفس سرمدية

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال الان الدائم يفعل السرمدية بحسب تصورنا لانه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الان كذلك يحصل عندنا تصور السرمدية بتصورنا الان الدائم . واما قول اوغطينوس ان الله هو صانع السرمدية فالمراد به السرمدية الحاصلة بالشاركة لان الله يشرك بعض الاشياء في سرمدية على النحو الذي به يشركها في عدم تغيره ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لانه يقال ان الله موجود قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجواهر المجردة فيها ولذا قيل هناك ايضاً في الموضع المذكور « الفهم مكافئ للسرمدية » واما قوله في سفر الخروج « الرب يملك الى الابد والى ما وراءه » فالمراد فيه بالابد القرن كما ورد في ترجمة اخرى فاذا انما يقال يملك الى ما وراء الابد لدوامه الى ما وراء كل قرن اي الى ما وراء كل دوام مفروض اذ ليس القرن شيئاً سوى مدة كل شيء كما في كتاب السماء ١٠٠ او انما يقال يملك الى ما وراء الابد ايضاً لانه على تقدير دوام شيء آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهومع ذلك يملك الى ما وراءه من حيث ان ملكه يكون كله معاً وعلى الثالث بان السرمدية ليست شيئاً سوى الله نفسه فاذا ليس يقال لله سرمدية كما انما هو متقدر نوعاً من التقدير بل انما يعتبر هناك حقيقة المقدار بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بان كلمات الازمنة المختلفة انما نقال على الله من حيث ان جميع الازمنة مندرجة في سرمديته لالانه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل.

الفصل الثالث

هل السرمديّة خاصة بالله

يُخطئ الى الثالث بان يُقال : يظهر ان السرمديّة ليست خاصةً بالله وحده فقد قيل في دانيال ١٣ : ٣ « الذين جعلوا كثيرين ابراراً سيكونون كالكوكب في الآباد الدائمة ». ولو كان الله وحده سرمدياً لم تكن آباد كثيرة . فاذا ليس الله وحده سرمدياً

٢ وايضاً قيل في متى ٤٥ : ٤١ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية » فاذا ليس الله وحده سرمدياً

٣ وايضاً كل ضروري فهو سرمدي . لكن كثيراً من الاشياء ضروري بجميع مبادئ البرهان وجميع القضايا البرهانية فاذا ليس الله وحده سرمدياً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس وايرونيوس الاول في كتاب الايمان الى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ الى داماسوس « الله وحده ليس له بدء » وكل ما له بدء فليس بسرمدي . فاذا الله وحده سرمدي

والجواب ان يقال ان السرمديّة في النواقع والحقيقة خاصةً بالله وحده لان السرمديّة تتبع عدم التغير كما يتضح مما مرّ في الفصل السابق . والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ و ٢ الا ان بعض الاشياء تشترك في سرمديته على حسب ما تنفيذ منه عدم التغير . فمنها ما يستفيد منه عدم التغير باعتبار انه لا ينتهي وجوده ابداً وبهذا الاعتبار قيل عن الارض في سي ١ انها تبقى الى الابد وبه ايضاً يجوز وصف الملائكة بالسرمديّة كقوله في مر

٥:٧٥ «انك تنير بأبهة من الجبال الابدية» . ومنها ايضاً ما يوصف بالكتاب
السرمدية باعتبار طول بقائه ولو كان فاسداً كقوله في المزامير «الجبال الابدية»
وفي تث ١٥:٣٣ «وبشفاح الروابي الابدية» . ومنها ما يشترك ايضاً في حقيقة
السرمدية باعتبار عدم تغيره اماً في الوجود او في الفعل ايضاً كالملائكة والقديسين
التمتعين بالكلمة لان افكار القديسين لا يعترها تبدلٌ بالنظر الى رؤية الكلمة
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦ . وعلى هذا يقال ايضاً للذين
يروون الله ان لم حياة ابدية كقوله في يوحنا ٣:١٧ «هذه هي الحياة الابدية ان
يعرفوك الآية

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ابدًا كثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الابد
برؤية الله

وعلى الثاني بان نار جهنم يقال لها ابدية باعتبار عدم انتهائها فقط والآ فان في
عذابهم تغيراً كقول ايوب ١٩:٢٤ «يتقلون من المياه الثلجة الى الحر المفرط» فإذا
ليس في جهنم سرمدية حقيقية بل بالأحرى زمان كقوله في مز ٨٠:١٦ «سيكون
زمانهم طول الدهر»

وعلى الثالث بان الضروري يدل على جهة من جهات الحق . والحق موجود
ذهني على ما قال الفيلسوف في الطبيعات ك ٦ م ٨ . فإذا انما الاشياء الحقة
والضرورية سرمدية لحصولها في العقل السرمدية الذي هو العقل الالهي وحده .
فإذا ليس يلزم ان شيئاً سوى الله سرمدية

الفصل الرابع

هل تفرق السرمدية عن الزمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السرمدية ليست مقابلة الزمان لامتناع
ان يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن احدهما جزءاً للآخر فانه ليس يجتمع يومان

اوساعتان معاً بل انما يجتمع اليوم والساعة معاً لان الساعة جزء لليوم . والزمان
والسرمدية مجتمعان معاً وكلاهما يفهم مقداراً ما للدوام . فاذا لم تكن السرمدية جزءاً
للزمان لمجاوزتها اياه وتضمنها له يظهر ان الزمان جزء للسرمدية وليس مغايراً لها
٢ وايضاً ان الآن الزماني يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في
الطبيعيات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمة فيما يظهر بكونها واحداً
بعينه غير متجزئ في ممر الزمان كله . فاذا السرمدية هي الآن الزماني لكن الان
الزماني ليس يغير الزمان في الجوهر فكذلك السرمدية ايضاً
٣ وايضاً كما ان مقدار الحركة الأولى هو مقدار جميع الحركات على ما في
الطبيعيات ك ٤ م ١٣٣ كذلك يظهر ان مقدار الوجود الاول هو مقدار كل وجود .
والسرمدية هي مقدار الوجود الاول وهو الوجود الالهي . فهي اذن مقدار كل
وجود . لكن وجود الاشياء الفاسدة يتقدر بالزمان . فاذا الزمان اما نفس السرمدية
او جزء منها

لكن يعارض ذلك ان السرمدية موجودة كلها معاً والزمان فيه متقدم ومتأخر .
فاذا ليس الزمان نفس السرمدية

والجواب ان يقال من الواضح ان السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير ان
منهم من جعل وجه التناهي بينهما ان السرمدية ليس لها اول ولا آخر والزمان
له اول وآخر لكن هذا فرق بالعرض لا بالذات فذهب ان الزمان لم يزال وان يزال
بناءً على مذهب القائلين بان حركة السماء سرمدية لا يزال بينه وبين السرمدية
فرق كما قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ من جهة ان السرمدية
موجودة كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وايضاً لان السرمدية مقدار الوجود
القار والزمان مقدار الحركة — على ان هذا الفرق اذا اعتبر بالنظر الى المتقدرات لا
بالنظر الى التقادير كان له وجه آخر اذ ليس يتقدر بالزمان الا ما له اول وآخر في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ فإذا لو كانت حركة السماء دائماً لما كان الزمان مقداراً لها بحسب دوامها كله لان غير المتناهي ليس بمقدر بل انما كان مقداراً لكل حركة مستديرة لها اولٌ وآخر في الزمان - ومع ذلك فيحتمل ايضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير اذا اعتبر الآخر والاول بالقوة لانه هب ان الزمان دائم يمكن مع ذلك ان يجعل فيه اولٌ وآخر باعتبار بعض اجزائه كما نقول اول اليوم او العام وآخره مما لا محل له في السرمدية . الا ان هذه الفروق مع ذلك تابعة لتلك الفرق الذاتي والأولي وهو ان السرمدية موجودة كلها معاً بخلاف الزمان

إذا اجيب على الاول بان تلك الحجة تنهض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس . وبطلان هذا بين مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بان الآن الزماني واحد بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغاير اعتباراً لانه كما ان الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي التحرك . والتحرك واحد بعينه ذاتاً في ممر الزمان كله لكنه متغاير اعتباراً من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغاير هو الحركة وكذا سيلان الآن فانه بحسب تغايره اعتباراً هو الزمان . واما السرمدية فانها تستمر واحدة بعينها ذاتاً واعتباراً . فإذا ليست نفس الآن الزماني

وعلى الثالث بانه كما ان السرمدية هي المقدر الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدر الخاص للحركة فإذا بحسبها يكون وجود ما بعيداً عن قرار الوجود وخاضعاً للتغير يكون بعيداً عن السرمدية وخاضعاً للزمان . فإذا وجود الاشياء الفاسدة لكونه متغيراً ليس يتقدر بالسرمدية بل بالزمان لان الزمان ليس مقداراً لما يتغير بالفعل فقط بل لما يقبل التغير ايضاً فإذا ليس مقداراً للحركة فقط بل للسكون ايضاً في ما من شأنه ان يتحرك وليس يتحرك

الفصل الخامس

في الفرق بين الدهر والزمان

يُتَخَطَّى إلى الخامس بان يقال : يظهر ان الدهر ليس مغايراً للزمان فقد قال
أوغسطينوس في شرح تك بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ ان الله يحرك
الخليقة الروحانية بالزمان . والدهر يُقال انه مقدار الجواهر الروحانية . فإذا ليس
يفترق الزمان عن الدهر

٢ وايضاً من حقيقة الزمان ان يكون فيه متقدّم ومتأخّر ومن حقيقة السرمدية
ان تكون كلها معاً كما مرّ في ف ١ . والدهر ليس هو السرمدية فقد قيل في سي ١
ان الحكمة السرمدية قبل الدهر . فإذا ليس موجوداً كله معاً بل فيه متقدّم ومتأخّر
وهذا شأن الزمان

٣ وايضاً لو لم يكن في الدهر متقدّم ومتأخّر لما كان فرق بين ان الدهريات
كائنة او كانت او ستكون فإذا لما كان يستحيل انها لم تكن يلزم استحالة انها لن
تكون وهذا باطل لان الله يقدر ان يردّها إلى العدم

٤ وايضاً لما كان دوام الدهريات غير متناهٍ من جهة بعد فلو كان الدهر
موجوداً كله معاً يلزم كون بعض المخلوقات غير متناهٍ بالفعل وهذا محال . فإذا ليس
يفترق الدهر عن الزمان

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ قص ٩ « الذي تأمر
ان يصدر الزمان عن الدهر »

والجواب ان يقال ان الدهر يفترق عن الزمان وعن السرمدية كواسطة بينهما
ووجه الفرق بين هذه الثلاثة منهم من جعله بان السرمدية ليس لها اول ولا آخر
والدهر له اول لا آخر والزمان له اول وآخر . الا ان هذا الفرق عرضي كما مرّ في
الفصل الآنف لانه على فرض ان الدهريات لم تزل ولن تزال كما ذهب جماعة

اوانها لتلاشي ذات حين مما هو مقدور لله لا يزال الدهر مع ذلك ممتازاً عن
السرمدية والزمان . ومنهم من جعله بان السرمدية ليس فيها متقدم ومتأخر
والزمان فيه متقدم ومتأخر مع تجدي ونقادم . والدهر فيه متقدم ومتأخر من
دون تجدي ونقادم . الا ان في هذا القول تناقضاً وهو واضح اذا اعتبر التجدد
والتقادم من جهة المقدار لانه لما كان المتقدم والمتأخر في الدوام لا يجوز اجتماعهما
معاً فلو كان في الدهر متقدم ومتأخر لوجب انه اذا نقضى جزء متقدم منه يخلفه
من جديد جزء متأخر وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان . واذا اعتبرنا من
جهة المتغيرات يلزم ايضاً محال لان الشيء الزماني انما يتقادم بالزمان من طريق ان
له وجوداً متغيراً والمتقدم والمتأخر انما يحصلان في المقدار من طريق تغير المقدار كما
يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و ١١٧ فاذا لم يكن الدهري
متقدماً ولا متجدياً فاذا كان وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدم
ومتأخر - فالحق اذا ان يقال لما كانت السرمدية مقدراً للوجود انقار كان بعد
شيء عنها بحسب بعده عن قرار الوجود . ومن الاشياء ما يعد عن قرار الوجود
بحيث يكون وجوده موضوع التغير او قائماً بالتغير وهذا يتقدر بالزمان كالحركة
مطلقاً ووجود جميع الفاسدات . ومنها ما هو اقل بعداً عن قرار الوجود لان وجوده
ليس قائماً بالتغير ولا موضوعاً له الا ان فيه تغيراً مقارناً له بالفعل او بالقوة كما يتضح في
الاجرام السماوية التي ليس وجودها ذاتي متغيراً لكن يقارنه تغير من جهة
المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر الى طبيعتهم لكن يقارنه تغير
من جهة الانتخاب وتغير في التصورات والانفعالات والامكنة على حسب حالهم
ولذا كانت هذه الاشياء متقدرة بالدهر الذي هو واسطة بين السرمدية والزمان .
واما الوجود المتقدر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً للتغير . وعلى هذا فالزمان فيه
متقدم ومتأخر والدهر ليس فيه متقدم ومتأخر لكن يمكن مقارنتهما له والسرمدية

ليس فيها متقدم ومتأخر ولا تحتملها معها
إذا اجيب على الاول بان المخلوقات الروحانية تتقدّر بالزمان من جهة الانفعالات
والتصورات المتعاقبة وبناء على ذلك قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠
ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدّر
بالدهر واما من جهة رؤية المجد فتشترك في السرمديّة
وعلى الثاني بان الدهر موجودٌ كله معاً وهو مع ذلك مغايرٌ للسرمديّة لاحتماله
معه المتقدّم والتأخر

وعلى الثالث بان وجود الملاك ليس فيه فرق بين الماضي والمستقبل باعتباره في
حد ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط واما قولنا الملاك كائنٌ او كان او
سيكون فالتفرقة فيه بين ذلك اثماهي بحسب تصور عقلمنا الذي يتصور وجود
الملاك بالقياس الى اجزاء الزمان المختلفة. ومتى قال ان الملاك كائنٌ او كان فانه
يفترض شيئاً يتعذر معه نقيضة على القدرة الالهية واما متى قال انه سيكون فلم يفترض
بمُد شيئاً. فاذا كان وجود الملاك ولا وجوده خاضعين للقدرة الالهية كان في
مقدور الله مطلقاً ان يجعل ان وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدوره ان
يجعل انه لا يكون حال كونه او انه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بان دوام الدهر غير متناهٍ لانه ليس يتعدد بالزمان. ولا استحالة في
كون شيء مخلوق غير متناهٍ بمعنى كونه غير متعدي بشيء آخر

الفصل السادس

هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

يُتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انه ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط فقد قيل
في كتاب عزرا الغير المُثبت ٣ ب ٤ «ان عظمة الدهور وقدرتها نديك يارب»
٢ وايضاً ان لاجناس المختلفة لها مقادير مختلفة. ومن الدهريات ما هو من جنس

الجسمانيات وهو الاجرام السماوية ومنها ما هو من جنس الجواهر الروحانية وهو الملائكة . فاذا ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٣ وايضاً لما كان الدهر اسماً للدوام فما له دهرٌ واحدٌ له دوامٌ واحدٌ . لكنه ليس لجميع الدهريات دوامٌ واحدٌ فان بعضها يبتدى وجوده بعد الآخر كما هو واضح جداً في النفوس الانسانية . فاذا ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٤ وايضاً ان الاشياء التي ليس يتعلق كلٌ منها بالآخر ليس لدوامها مقدارٌ واحدٌ في ما يظهر ولذا يظهر ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً لان جميع الحركات معلولةٌ على نحو ما للحركة الأولى التي هي أول ما يتقدر بالزمان . والدهريات ليس يتعلق كلٌ منها بالآخر اذ ليس احد الملائكة علةٌ للآخر . فاذا ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

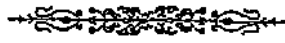
لكن يعارض ذلك ان الدهر ايسط من الزمان واقرب منه الى السرمدية . والزمان واحدٌ فقط . فاذا بالاولى ان يكون الدهر كذلك

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قوين فمن الناس من يقول بدهرٍ واحدٍ فقط ومنهم من يقول بدهورٍ كثيرة . ولعرفة اي هذين القولين احق لا بد من ملاحظة علة وحدة الزمان اذ انما نتأدى الى معرفة الروحانيات بالجسمانيات فذهب جماعةٌ الى ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً بسبب ان لجميع المعدودات عدداً واحداً اذ الزمان عددٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصر لان الزمان ليس عدداً مجرداً من المعدود بل موجوداً في المعدود والالم يكن متصلاً لان حصول الاتصال في عشر اذرع من الجوخ ليس من العدد بل من المعدود . والعدد الموجود في المعدود ليس واحداً بعينه في الجميع بل يختلف باختلاف المعدودات - ولذا علل آخرون وحدة الزمان بوحدة السرمدية التي هي مبدأ كل دوامٍ وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرةً من جهة اختلاف

الاشياء التي تقبل الدوام بتأثير المبدأ الأول - وظلها غيرهم بالمهيولى الاولى التي هي الموضوع الاول للحركة المتقدرة بالزمان - لكن كلا هذين التعليلين قاصر في ما يظهر لان الاشياء التي هي واحد بالمبدأ او الموضوع ولا سيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجهه . فالحق اذا ان علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداها من الحركات كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ فاذا على هذا ليست نسبة الزمان الى تلك الحركة نسبة المقدار الى المتقدر فقط بل نسبة العرض الى المحل ايضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها . واما سائر الحركات فزنته اليها نسبة المقدار الى المتقدر فقط . فهو اذا ليس بتعدد جواز ان يتقدر اشياء كثيرة بمقدار واحد مفارق - اذا تمهد ذلك فاعلم ان في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بانها صدرت عن الله على نوع من المساواة كلها كما قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٨ او كثير منها كما ذهب جماعة . ومن قائل بان جميع الجواهر الروحانية صدرت عن الله على تفاوت ما في الدرجات والمراتب وهذا يشعر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطنة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر اولى ومتوسطة واخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة - فاذا قضية المذهب الاول انه يوجد دهور متكثرة بحسب تكثر الدهريات الأولى المتساوية وقضية المذهب الثاني انه يوجد دهر واحد فقط لانه لما كان كل شيء يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ وجب ان يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الأول الذي بساطته على قدر تقدمه . واذ كان المذهب الثاني هو لاحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلم الآن انه يوجد دهر واحد فقط

اذا اجيب على الاول بان الدهر قد يطلق احياناً ويراد به القرن وهو مدة دوام شيء ما وهذا الاعتبار يقال دهور كثيرة كما يقال قرون كثيرة

وعلى الثاني بان الاجرام السماوية والروحانيات وان افتقرت في جنس الطبيعة
الا انها تنفق في ان لها وجوداً غير متغير وهذا الاعتبار يتقدر بالدهر
وعلى الثالث بان الزمانيات ايضاً لا تتبدى كلها معاً ومع ذلك فان لها جميعاً زماناً
واحد باعتبار الزماني الاول الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريات لها جميعاً دهر
واحد باعتبار الدهري الاول وان لم تتبدى كلها معاً
وعلى الرابع بان نقدر بعض الاشياء بشيء واحد لا يقتضي ان يكون ذلك الواحد
علة جميع تلك الاشياء بل ان يكون اسطفاً



المبحث الحادي عشر

في وحدانية الله - وفيه اربعة فصول

بعد الفراغ ما تقدم ينبغي النظر في الوجدانية الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل
- ١ هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود - ٢ هل الواحد والكبير متقابلان - ٣ هل الله
واحد - ٤ هل الله في غاية الوجدانية

الفصل الاول

هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود

يتخاطب الى الاول بان يقال : يظهر ان الواحد يزيد شيئاً على الموجود لان كل
ما يوجد في جنس معين فهو يحصل عن زيادة على الموجود الذي يم جميع الاجناس
نكن الواحد موجود في جنس معين لانه مبدأ العدد الذي هو نوع لكم . فاذا
الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٢ وايضاً ما ينقسم اليه شيء لا عام فهو يحصل عن زيادة على ذلك العام . والموجود
ينقسم الى واحد كثير . فاذا الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٣ وايضاً لو كان الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود لما كان فرقاً بين قولنا واحد وقولنا موجود. لكن قولنا: موجود موجود: هذّر فيلزم ان يكون قولنا: موجود واحد: هذراً وهذا باطل. فاذا الواحد يزيد على الموجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الاخير من كتاب الاسماء الالهية «ليس في الموجودات شي غير مشترك في الواحد» ولو كان الواحد يزيد على الموجود شيئاً بقيده لما كان الامر كذلك. فاذا الواحد ليس يحصل عن زيادة على
الموجود

والجواب ان يقال ان الواحد ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل نفي القسمة فقط اذ ليس المراد بالواحد الا الموجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر ان الواحد مساوٍ للموجود لان كل موجود فهو إما بسيطاً أو مركباً فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بنقوة وما كان مركباً فليس له وجود ما دامت اجزأه متفصلة بل بعد ان تقوم وتركبه وبذلك يتضح ان وجود كل شي قائم بعدم الانقسام ولذا كان كل شي كما يحفظ وجوده يحفظ وحدته

اذا اجيب على الاول بان بعضاً توهموا ان الواحد المساوٍ للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأ العدد فافارقوا في ما بينهم الى مذاهب متضاربة فان فيثاغوروس وافلاطون لما وجدوا ان الواحد المساوٍ للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود بل يدل على جوهر الموجود من حيث هو غير منقسم اعتبروا ان هذا ايضاً حكم الواحد الذي هو مبدأ العدد ولما كان العدد يتركب من الوحدات فلما ان الاعداد هي جواهر جميع الموجودات. وبمعك ذلك ابن سينا فانه لما لاحظ ان الواحد الذي هو مبدأ العدد يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود (والا لم يكن العدد المركب من الوحدات نوعاً لكم) ضمن ان الواحد المساوٍ للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كما يزيد الابيض على الانسان. لكن هذا بين البطلان

لان كل شي * واحد بجوهره اذ لو كان كل شي * واحداً بشي * آخر لكان هذا
الشي * الآخر ايضاً واحداً ولو كان واحداً بشي * آخر ايضاً لتسلسل الى غير النهاية .
فاذا يجب الوقوف عند الاول وهكذا يجب انقول بان الواحد المسوق للموجود
ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود واما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على
الموجود شيئاً خاصاً بجنس الكم

وعلى الثاني بانه لا مانع من ان يكون ما هو منقسم * بوجه غير منقسم * بوجه آخر
كان ما هو منقسم * بالعدد غير منقسم * بالنوع . وهكذا يحدث ان يكون شي * واحداً
بوجه * وكثيراً بوجه آخر الا انه اذا كان غير منقسم * مطلقاً اما لانه غير منقسم * من
جهة ما يختص بماهيته وان كان منقسماً من جهة ما هو خارج * عنها كما ان يكون
واحداً بالمحل * وكثيراً بالأعراض او لانه غير منقسم * بالفعل ومنقسم * بالقوة كما ان
يكون واحداً بالكل * وكثيراً بالاجزاء كان واحداً مطلقاً * وكثيراً من وجه * . وبعكس
ذلك اذا كان شي * غير منقسم * من وجه * ومنقسماً مطلقاً * كما ان كان منقسماً في
الماهية وغير منقسم * في الذعن او في المبدأ او العلة كان كثيراً مطلقاً * واحداً من
وجه * كالاشياء التي هي كثيرة بالعدد وواحد * بنوع او بالمبدأ . فالوجود اذن ينقسم
الى واحد * وكثير اي الى واحد مطلقاً * وكثير من وجه * لان الكثرة ايضاً لا تندرج
في الموجود ما لم تكن مندرجة على نحو ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في
الباب الاخير من الاسماء الالهية انه ليس من كثرة غير مشتركة في الواحد بل ان
ما هو كثير * بالاجزاء فهو واحد * بالكل وما هو كثير * بالأعراض فهو واحد * بالمحل
وما هو كثير * بالعدد فهو واحد * بالنوع وما هو كثير * بالانواع فهو واحد * بالجنس وما
هو كثير * بالصدورات فهو واحد * بالمبدأ

وعلى الثالث بانه انما لا يكون قولنا : موجود واحد * : هذا لان الواحد يزيد على
الموجود امراً اعتبارياً

الفصل الثاني

هل الواحد والكثير متقابلان

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الواحد والكثير ليسا متقابلين اذ ليس يُحمَلُ مقابلٌ على مقابله. وكلُّ كثرةٍ في واحدٍ من وجهٍ كما يتضح مما مرَّ في الفصل الآنف. فإذا ليس الواحدُ مقابلًا للكثرة

٢ وايضاً ليس يتقومُ مقابلٌ من مقابله. والواحدُ يقومُ بكثرة. فإذا ليس مقابلًا لها

٣ وايضاً ان الواحد انما يقابله الواحد واما الكثير فيقابله القليل. فإذا ليس يقابله

الواحد

٤ وايضاً لو كان الواحد مقابلًا للكثرة لكانت مقابله لها كقابلة غير المنقسم المنقسم وهكذا تكون مقابله لها مقابلة العدم الملكة وهذا خلفٌ في ما يظهر للزوم تأخر الواحد عن الكثرة واخذها في حدٍ ومع ان الواحد يؤخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في الحد وهذا خلف. فإذا ليس الواحدُ والكثيرُ متقابلين

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتقابلة الحقيقية متقابلة في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمة بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تضمن الانقسام. فإذا الواحدُ والكثيرُ

متقابلان

والجواب ان يقال ان الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فان الواحد الذي هو مبدأ العدد يقابل الكثرة التي هي العدد مقابلة لتقدير المتقدر لان الواحد متضمن حقيقة التقدير الاول والعدد هو الكثرة المتقدرة بالواحد كما يتضح من قول ارسطو في الالهيات ك ١٠ م ٢ واما الواحد المساوي للموجود فيقابل الكثرة على طريق العدم مقابلة غير المنقسم للمنقسم

اذا اجيب على الاول بانه ما من عدم يرفع الوجود بالكلية لان العدم سلبٌ عن المحل القابل كما قل انفسه في لواحق المقولات في باب المتقابلات وفي الالهيات

كذلك م ٤ الا ان كل عدم مع ذلك يرفع وجوداً ما ولذا فالموجود باعتبار عموميه يعرض فيه ان يكون عدم الموجود واقعاً في الموجود مما ليس يعرض في أعدام الصور الخاصة كالبصر أو البياض أو نحوهما. وكالموجود في ذلك الواحد والخير المساوقان للموجود لان عدم الخير يكون في خير ما وكذا عدم الوحدة يكون في واحد ما ومن هنا يحدث ان تكون الكثرة واحداً ما والشئ خيراً ما واللاموجود موجوداً ما وليس في هذا مع ذلك حمل القابل على المقابل اذ ان احد الامرين هو على الاطلاق والآخر من وجهه فان ما هو موجود من وجهه كأن يكون موجوداً بالقوة فهو لا موجود مطلقاً اي بالفعل او ما هو موجود مطلقاً في جنس الجوهر فهو لا موجود من وجهه بالنظر الى وجود ما عرضي. فكذا اذا ما هو خير من وجهه فهو شر مطلقاً او بالعكس وكذا ما هو واحد مطلقاً فهو كثير من وجهه وبالعكس

وعلى الثاني بان الكل ضربان متجانس وهو ما يتركب من اجزاء متشابهة الطباع وغير متجانس وهو ما يتركب من اجزاء مختلفة الطباع فالكل المتجانس يتقوم من اجزاء لها نفس صورته كما ان كل جزء من الماء ماء وهذا هو شأن المنصل في تقويمه من اجزائه والكل الغير المتجانس ليس لجزء من اجزائه نفس صورته اذ ليس جزء من اجزاء البيت بيتاً ولا جزء من اجزاء الانسان انساناً وهذا الكل هو الكثرة فاذا من حيث انه ليس لجزء من اجزائه صورة الكثرة كانت الكثرة مركبة من الوحدات كما يتركب البيت من اللابيوت لا بمعنى ان الوحدة تتقوم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الانقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الوجودية كما ان اجزاء البيت تتقوم البيت بما هي اجسام لا بما هي لابيوت وعلى الثالث بان الكثير له اعتباران الاول على الاطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث يتضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنتان كثير بالاعتبار الاول لا الثاني

وعلى الرابع بان الواحد يقابل الكثير على طريق العدم من حيث ان من حقيقة الكثير ان يكون منقسماً وهذا موجب لكون القسمة سابقة على الوحدة لامطالماً بل بحسب اعتبار تصورنا لاننا تصور البسائط بالمركبات ولهذا نخذ النقطة بانها ما لا يتجزأ او بانها مبدأ الخط. واما الكثرة فهي متأخرة بالاعتبار ايضاً عن الواحد لاننا لا نتعقل ان التقسيمات متضمنة حقيقة الكثرة الا بنسبتنا الوحدة الى كل منها ولهذا يؤخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤخذ الكثرة في حد الواحد. والقسمة انما تقع في تصور العقل من طريق نفي الوجود بحيث ان اندي يقع في تصور العقل هو اولاً الموجود ثم ان هذا الموجود غير ذلك وهذا هو القسمة ثم الواحد ثم الكثرة

الفصل الثالث

هل الله واحد

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان الله ليس واحداً فقد قيل في اكور ٨: ٥ « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وارباب كثيرون »

٢ وايضاً ان الواحد الذي هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله اذ ليس يُحمل كم على الله وكذا لا يجوز ان يُحمل عليه الواحد المساوي للموجود لانه يتضمن عدماً وكل عدم فهو نقص والنقص ليس يليق بالله. فاذا ليس ينبغي القول بان الله واحد لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ « اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد »

والجواب ان يقال ان كون الله واحداً ثابت من ثلاثة امور - اما اولاً فمن بساطته فواضح ان ما به شيء شخصي ذلك الشيء لا يجوز صدقه بحال على كثيرين لان ما به سقراط انسان يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو به هذا الانسان فلا يجوز صدقه الاعلى واحداً فقط فاذا لو كان سقراط انساناً بما هو به هذا الانسان لامتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين على ان الامر كذلك في

الله لانه نفس طبيعته كما مرّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو اذن بشيء واحد الله وهذا الاله . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين - واما ثانياً فمن عدم تناهي كماله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان الله مشتبه في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهة كثيرون لوجب ان يتمايزوا في ما بينهم فيصلق على الواحد شيء ليس يصدق على الآخر ولو كان الامر كذلك لكان احدهم عادماً كمالاً ما وهكذا من يكون فيه عدم فليس كاملاً على الاطلاق . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين ولذا فنفسا سفة المتقدمون لما الزمهم الحق فقالوا ببدا غير متناه قالوا ببدا واحد فقط - واما ثالثاً فمن وحدة العالم فانه يرى ان جميع الكائنات مرتبة بينها لانتفاع بعضها ببعض والامور انتباينة لا يمكن اتصافها في ترتيب واحد ما لم تكن مرتبة من واحد لان سوي الكثير الى ترتيب واحد بواحد اولى منه بكثير اذ الواحد علة للواحد بالذات واما الكثير فليس علة للواحد الا بالعرض اي من حيث هو واحد من وجه ما . فاذا لما كان الشيء الاول غاية في الكمال واولاً بالذات لا بالعرض وجب ان يكون الاول السائق لجميع الاشياء الى ترتيب واحد واحداً فقط وهذا هو الله اذا اجيب على الاول بانه يقال آلهة كثيرين بحسب ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين ان النكواكب السيارة وغيرها من النجوم او كلاً من قسام العالم ايضاً آلهة ولهذا عقب الرسول ذلك بقوله « لكن لنا اله واحد »

وعلى الثاني بان الواحد من حيث هو مبدأ العدد ليس يُجمل على الله بل على ما وجوده في مادة فقط لان الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التي وجودها في مادة وإنما تجرد عن المادة بالاعتبار . واما الواحد المساوي للموجود فهو شيء الهي لا تعلق لوجوده بالمادة . والله وان لم يكن فيه عدم ما الا انه بحسب طريقة تصورنا ليس يعرف منا الا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يتمتع

ان يُحْمَلُ عَلَيْهِ بَعْضُ مَا يُقَالُ بِطَرِيقِ الْعَدَمِ كَكُونِهِ غَيْرَ جَسْمِيٍّ وَغَيْرِ مُتَسَاهٍ وَكَذَا يُقَالُ عَلَيْهِ اِنَّهُ وَاحِدٌ

الفصل الرابع

مل الله في غاية الوجدانية

يُخْطَى إِلَى الرَّابِعِ بِأَنَّ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ فِي غَايَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِأَنَّ الْوَاحِدَ يُقَالُ بِاعْتِبَارِ عَدَمِ الْإِنْقِسَامِ. وَالْعَدَمُ لَا يَقْبَلُ الْإِكْثَرَ وَالْأَقْلَ . فَإِذَا لَيْسَ يُقَالُ عَلَى اللَّهِ أَنَّهُ أَوْحَدٌ مِنْ سَائِرِ الْآحَادِ

٢ وإيضاً يظهر ان ليس شيء غير منقسم باكثر مما ليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة والوحدة . وإنما يقال لشيء واحد من حيث هو غير منقسم . فإذا ليس الله اوحيد من النقطة والوحدة

٣ وإيضاً ما هو خير بذاته فهو في غاية الخيرية فإذا ما هو واحد بذاته فهو في غاية الوحدة . وكل موجود فهو واحد بذاته كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٤ . فإذا كل موجود فهو في غاية الوحدة . فإذا ليس الله اوحيد من سائر الموجودات

لكن يعارض ذلك قول برنردوس في كتاب الملاحظة ٥ ب ٨ « ان وجدانية الثالوث الالهي لها المقام الاعلى بين جميع الآحاد »

والجواب ان يقال لما كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لا بد لكون شيء في غاية الوحدة من كونه في غاية الموجودية وفي غاية عدم الانقسام . وكلا الأمرين متحقق في الله لانه في غاية الموجودية اذ ليس له وجود محدود بطبيعة طارئة عليه بل هو عين الوجود القائم بنفسه والغير المحدود من وجه وهو أيضاً في غاية عدم الانقسام اذ ليس ينقسم بوجه من وجوه القسمة لافعالاً ولا قوة لانه بسيط من جميع الوجوه كما مر تحقيقه في م ٣ ف ٧ . فإذا واضح ان الله في غاية الوجدانية

إذا اجب على الأول بأنه وإن كان العدم في حد ذاته لا يقبل الأكثر والأقل
الآن من حيث ان مقابله يقبل ذلك نقال العدميات أيضاً بحسب الأكثر والأقل .
فإذا بحسبها يكون شيء أكثر أو أقل انقساماً بالفعل أو بالقوة أو غير منقسم بحال
يقال له أكثر أو أقل وحدة أو في غاية الوحدة

وعلى الثاني بان النقطة والوحدة التي هي مبدأ العدد ليستا في غاية الوجودية
اذ ليس وجودها الا في محل فاذا ليس شيء منها في غاية الوحدة لانه كما ان المحل
ليس في غاية الوحدة بسبب تقاير العرض والمحل كذلك العرض أيضاً
وعلى الثالث بأنه وإن يكن كل موجوداً واحداً بجوهره الا ان جواهر الاشياء
ليست متساوية في اصدار الوحدة لان جوهر بعض الاشياء مركب من كثير
وجوهر بعضها غير مركب

المبحث الثاني عشر

في أنّ الله كيف يُعرف منّا - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

اذ قد نظرنا في ما نتكلم في ان الله كيف هو في نفسه بقي النظر في انه كيف هو في علنا اي
كيف يُعرف من مخلوقاته والمبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مشئلة - ١ هل يتندر عقل
مخلوق ان يرى ذات الله - ٢ هل يرى العقل الذات الالهية بمثال مخلوق - ٣ هل يمكن
روية الذات الالهية بعين جمانية - ٤ هل في جوهر عقلي مخلوق كمال بقوتو الطبيعية
على روية الذات الالهية - ٥ هل يتندر العقل المخلوق في روية الذات الالهية الى نور مخلوق
- ٦ في ان الذين يرون الذات الالهية هل يتناوتون في كمال رويتها - ٧ هل يتندر عقل
مخلوق ان يحيط بالذات الالهية - ٨ في ان العقل المخلوق الذي يرى الذات الالهية هل يعرف
فيها جميع الاشياء - ٩ في ان الاشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها بالثبوت - ١٠ هل يعرف
دفعه جميع ما براه في الله - ١١ هل يتندر انسان في حال هذه الحيوة ان يرى الذات الالهية
- ١٢ هل يتندر ان تعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي - ١٣ هل يوجد في هذه الحيوة
معرفة بالله بالنعمة فوق معرفته بالعقل الطبيعي

الفصل الأول

هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته

يُخطئ الى الاول بان يُقال : يظهر انه ليس يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته فقد كتب الذهبي القم في خط ٤ على قول يوحنا ١ « الله لم يره أحد قط » ما نصه « ذلك الذي هو الله لم يره لا الملائكة ولا رساء الملائكة فضلاً عن الانبياء اذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤية ما ليس مخلوقاً » وقال ديونيسيوس ايضاً في كلامه على الله في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يناله شعور ولا خيال ولا رأي ولا عقل ولا علم »

٢ وايضاً كل غير متناه فهو من حيث هو كذلك مجهول . والله غير متناه كما مر تحقيقه في م ب ٧ ف ١ فهو اذن مجهول في حد نفسه

٣ وايضاً ان العقل المخلوق لا تعلق معرفته الا بالموجودات لان اول ما يقع في تصور العقل هو الموجود والله ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ و ٢ . فهو اذن ليس معقولاً بل فوق كل عقل ٤ وايضاً لا بد من وجود معادلة ما بين العارف والمعرف اذ المعروف كالم العارف . ولا معادلة بين العقل المخلوق والله فان بينهما بوناً غير متناه . فاذا ليس يقتدر العقل المخلوق ان يرى ذات الله

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ٢ « ستعاينه كما هو »

والجواب ان يقال لما كان كل شيء معرفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان الله الذي هو فعل صرف لا يخالطه قوة معرفاً في حد نفسه غاية المعرفة . وما كان في حد نفسه معرفاً غاية المعرفة فليس معرفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة العقول طور العقل كما ان الشمس التي في غاية المنظورية لا يمكن ان تُنظر من الخشاش بسبب زيادة نورها . وقد اعتبر بعض هذا فذهبوا الى انه ليس يمكن لعقل مخلوق

ان يرى ذات الله لكن هذا غير صحيح . لانه لما كانت سعادة الانسان القسوى قائمة بفعله الأعلى وهو فعل العقل فلولم يكن ممكناً للعقل المخلوق اصلاً ان يرى ذات الله فاما انه لن ينال السعادة اصلاً وان سعاده قائمة بغير الله وهذا غريب عن الايمان لان الكمال الأقصى للخلقة الناطقة قائم بما هو مبدأ وجودها لان كل شيء كامل على قدر ما هو قريب من مبدئه . وهو ايضاً غريب عن الصواب لان الانسان متى رأى معلولاً تشوق طبعاً الى معرفة علته ومن هنا ينشأ التعجب في الناس . فإذا لو كان عقل الخليقة الناطقة لا يقتدر ان يدرك العلة الأولى للأشياء لبقى شوق الطبيعة على غير طائل . فإذا ينبغي التسليم مطلقاً بان السعداء يرون ذات الله

إذا اجيب على الاول بان الكلام في الشاهدين الموردين انما هو على رؤية الاحاطة ولذا قدم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسط قوله « ليس يحيط به احد البتة وليس يناله شعور الخ والذهبي الفم عقب كلامه المذكور بقوله « يريد بالرؤية هنا تعقل الآب والاحاطة به بغاية اليقين على قدر تعقل الابن للآب واحاطته به »

وعلى الثاني بان غير المنتهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهول في حد نفسه لان كل معرفة فانما تحصل بالصورة . واما غير المنتهي الذي من جهة الصورة الغير المحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم . والله انما هو غير متناه بهذا المعنى لا بالمعنى الاول كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بان الله ليس يقال له غير موجود بمعنى انه لا وجود له اصلاً بل لانه فوق كل موجود من حيث انه نفس وجوده فلا يلزم انه لا يمكن معرفته اصلاً بل انه يتجاوز كل معرفة اي انه لا يحاط به

وعلى الرابع بان المعادلة يقال على ضربين الاول نسبة كم الى آخر على وجه معين وبهذا المعنى كان المضاعف والثالث الاخضاع والمتساوي انواعاً للمعادلة .

والثاني نسبة شيء إلى آخر على أي وجه كان وبهذا المعنى يجوز أن تكون الخليفة
معادلةً لله من حيث أن لها إليه نسبة الملل إلى العلة والقوة إلى الفعل . وعلى
هذا فالعقل المخلوق يمكن أن يكون معادلاً لمعرفة الله

الفصل الثاني

هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبه

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن العقل المخلوق يرى ذات الله بشبه
فقد قيل في ١ يو ٣ : ٢ «أنا نعلم أنه إذا ظهر نكون نحن أمثاله لانا صنعنا كما هو»
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٩ ب ١١ «متى عرفنا الله يحصل
فينا شبه له»

٣ وايضاً ان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما ان الحس بالفعل هو المحسوس
بالفعل وما ذاك الا من حيث يصير شبه الشيء المحسوس صورةً للحس وشبه الشيء
المعقول صورةً للعقل . فاذا اذا كان العقل المخلوق يرى الله بالفعل فلا بد ان
يراه بشبه ما

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التالوث ١٥ ب ٩ «ان قول
الرسول : الآن ننظر في مرآة على سبيل اللفز : يحتمل ان يكون قد اراد فيه بالمرآة
واللفز الاشباه المناسبة لعقل الله اياً كانت» ورؤية الله بالذات ليست رؤيته باللفز او
بالمرآة بل قسيمةً لها . فاذا الذات الالهية لا ترى بشبه

والجواب ان يقال لا بد للرؤية الحسية والعقلية من امرين القوة الباصرة واتحاد
البصر بالبصر اذ لا تحصل الرؤية بالفعل الا بحصول المرئي على نحو من الانحاء في
الرأي . وبين في الحسائيات انه لا يمكن حصول المرئي في الرئي بهويته بل بشبهه
فقط كما ان ما يوجد بالعين وتحصل به رؤية الحجر بالفعل هو شبه الحجر لاجوهه .
اما اذا كان شيء واحد بعينه هو مبدأ القوة الباصرة وهو البصر فيجب ان يحصل

منه المُبصر على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر. وواضح ان الله هو
مبدع القوة العاقلة وأنه يمكن ان يُرى من العقل ولما لم تكن القوة العاقلة التي
للخليقة هي ذات الله بقي انها شبهة مشاركة له لكونه العقل الاول ولذلك ما يقال
للقوة العقلية التي للخليقة نور معقول كأنما هو فرع للنور الاول سواء حمل
ذلك على القوة الطبيعية او على كمال زائد عليها من قبيل النعمة او المجد. فإذا لا بد
لروية الله من شبه له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤيته تعالى. واما
من جهة المُبصر الذي لا بد ان يتحد على نحو ما بالمُبصر فلا يمكن رؤية ذات الله
بشبه مخلوق اما اولاً فلانه ليس يمكن اصلاً معرفة الامور العالية بأشياء الرتبة
السافلة على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات
الشيء الغير الجسمي بمثال الجسم. فإذا بالاولى ليس يمكن رؤية ذات الله بمثال
مخلوق اي مثال كان. واما ثانياً فلأن ذات الله هي نفس وجوده كما تقرر في مب
٣ ف ٤ وهذا لا يمكن ان يصح في حق شيء من الصور المخلوقة. فإذا لا يمكن ان
تكون صورة مخلوقة شبهةً مثلاً ذات الله للرأي. واما ثالثاً فلان الذات الالهية شيء
غير محصور حاوٍ في نفسه على وجه اعلى ككل ما يمكن التعبير عنه او ادراكه من
العقل المخلوق وهذا لا يمكن اصلاً تمثيله بمثال مخلوق لان كل صورة مخلوقة فهي
محدودة الى حقيقة ما كحقيقة الحكمة او القوة او الوجود او نحو ذلك. فإذا القول
بان الله يُرى بشبه قول بان الذات الالهية لا تُرى وهو باطل. فإذا ينبغي ان
يقال لا بد لروية ذات الله من شبه ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الالهي
الذي يقوى العقل على رؤية الله والذي اليه اشير بقوله في من ٣٥: ١٠ « بنورك
نعين النور » الا انه لا يمكن رؤية ذات الله بشبه مخلوق يمثل الذات الالهية كما هي
في نفسها
إذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية على الشبه الحاصل بمشاركة

نور المجد

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على معرفة الله التي يُحصل عليها في هذه الدنيا

وعلى الثالث بان الذات الالهية هي نفس وجودها فكما ان سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجود ما به تصوّر العقل وتجعله بافعال كذلك الذات الالهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

الفصل الثالث

هل يمكن رؤية ذات الله باعين جمانية

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه يمكن رؤية ذات الله بعين جمانية فقد قيل في ايوب ١٩: ٢٦ « في جسدي اعين الهي » وفي ٤٢: ٥ « كنت قد سمعتك سمع الأذن اما الان فعيني قد رأتك »

٢ وايضاً قيل اوغسطينوس في الكتاب الاخير من مدينة الله ب ٢٩ « ستكون اذن تلك الاعين (يعني المجددة) من زيادة القوة لا بحيث تكون احد نظراً من الحيات والنسور (لان هذه الحيوانات بالغة ما بلغت حدة بصرها لا تقدر ان ترى شيئاً غير الاجسام) بل بحيث ترى غير الجسمانيات ايضاً » وكل من يقدر ان يرى غير الجسمانيات فيقدر ان يترقى الى رؤية الله . فاذا العين المجددة تقدر ان ترى الله

٣ وايضاً ان الله يمكن ان يرى من الانسان رؤية وهمية فقد قيل في اش ٦: ١ رأيت السيد جالساً على عرش الآية . ومنشأ الرؤية الوهمية الحس لان الخيال حركة صادرة عن الحس بالفعل كما في كتاب النفس ب ٣ م ١٦٠ فاذا يمكن ان يرى الله بالرؤية الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه الى بولينا في رؤية الله رسا ٤٧
ب ٩ «الله لم يره احد قط لا في هذه الحيوة كما هو ولا في حياة الملائكة كهذه
المرئيات المشاهدة بروية جسمانية»

والجواب ان يقال يستحيل رؤية الله بحاسة البصر او غيرها من المشاعر او بقوة
جارية حسية اية كانت لان كل قوة كذلك فهي فعل آلة جسمانية كما سياتي
في الفصل التالي وفي مب ٧٨ والفعل يكون معادلاً لما هو فعله . فاذا ليس يمكن
لبثل هذه القوة ان تتعدى الجسمانيات . والله ليس في جسم كما مر تحقيقه في مب
٣ ف ١ . فاذا لا تجوز عليه الرؤية لا بالحس ولا بالوهم بل بالعقل فقط

اذا اجيب على الاول بان ليس المراد بقوله « في جسدي اعين الهي » انه سيرى
الله بعين الجسد بل انه سيراه بعد القيمة وهو لابس الجسد . وكذا المراد بالعين في
قوله « اما الآن فعيني قد رأتك » عين العقل كما قال الرسول في افس ١ : ١٧ - ١٨
« يعطيكم روح الحكمة في معرفته . انارة عيون قلوبكم »

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل البحث وشرطي بدليل قوله
قبله « اذن ستكون (اي الاعين المجردة) ذات قوة اخرى اعظم جداً من هذه
اذا رؤيت بها تلك الطبيعة الغير الجسمية » الا انه قد جزم بذلك بقوله بعده « من
المحتمل كثيراً اننا سنرى حينئذ الاجرام العالوية التي في السماء الجديدة والارض
الجديدة بحيث نرى الله على غاية الجلاء حاضرًا في كل مكان ومدبرًا جميع الكائنات
حتى الجسمانيات ايضاً لا كما تبصر الآن غير منظورات الله اذ أدركت
بالبروات بل كما انما متي ابصرنا من نعيش بينهم من الناس الاحياء المزاولين الحركات
الحيوية فلا نعتقد في الحال انهم احياء فقط بل نراهم كذلك ايضاً » وبهذا يتضح ان
مراده بذلك ان الاعين المجردة ستري الله كما ترى الان اعيننا حيوة حيي ماء والحيوة
لا تترى بعين جسمانية كالمرئي بالذات بل كالمحسوس بالعرض الذي ليس يدرك

بالحسن بل يدرك مع الحسن حالاً بقوة أخرى . امانه حالما تُرى تلك الاجسام تُدرك
الحضرة الالهية منها بالعقل فمُنشأهُ امران صفاء العقل وسطيع النور الالهي سبب
الاجسام المتجددة

وعلى الثالث بانه في الرؤية الوهيمية لا تُرى ذات الله بل انما يتكوّن في
الوهم صورة ممثلة لله في شبه ما على نحو ما تُوصف الالهيات في الكتاب الالهي
بالمحسوسات مجازاً

الفصل الرابع

هل يتندر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوته الطبيعية

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان عقلاً مخلوقاً يقتدر ان يرى الذات الالهية
بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الملاك مُرآة جليّة
صقيلة جداً مرسم فيها جمال الله كله على نحو ما » وكل شيء يُرى حال رؤية
مِرآته . فاذا لما كان الملاك يعقل نفسه بقوته الطبيعية ظهر انه يعقل بها الذات
الالهية ايضاً

٢ وايضاً ما كان في غاية المنظورية فهو اقل منظورية لنا بسبب نقص بصرتنا
الجسماني او العقلي لكن عقل الملاك ليس يحتمل نقصاً فاذا لما كان الله في حد نفسه
في غاية المعنوية ظهر انه في غاية المعنوية للملاك . فاذا اذا كان الملاك يقتدر ان
يعقل بقوته الطبيعية المعقولات الأخر فبالاولى ان يعقل بها الله

٣ وايضاً ان الحسن الجسسي ليس في قوته ان يترقى الى تعقل الجوهر الغير الجسسي
لانه فوق طبعه فلو كانت رؤية الله بذاته فائقة طبع كل عقل مخلوق لاستحال في
ما يظهر على كل عقل مخلوق التوصل الى رؤية ذات الله وهذا باطل كما يتضح مما
مرّ في ف ١ . فاذا يظهر ان رؤية الذات الالهية طبيعية للعقل المخلوق

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « موهبة الله هي الحياة الابدية »

والحيوة الابدية قائمة بروية الذات الالهية كقوله في يو ١٧: ٣ هذه هي الحيوة
الابدية أن يعرفوك أنت الاله الحق وحدك الخ فإذا العقل المخلوق انما يقتدر ان
يرى الذات الالهية بالنعمة لا بالطبع
والجواب ان يقال يستحيل ان عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لان المعرفة
تحدث بحسب حصول المعروف في العارف . والمعروف يحصل في العارف بحسب
حال العارف . فإذا كل عارفٍ فمعرفة بحسب حال طبعه فإذا اذا كان حال وجود
شيء معروف متجاوزاً حال طبع العارف وجب ان يكون معرفة ذلك الشيء فوق
طبع ذلك العارف . والاشياء لما احوال متكثرة من الوجود فمنها ما لا وجود
لطبيعته الا في مادة شخصية بعينها وهو الجسمانيات باسرها ومنها ما طبيعته قائمة بنفسها
لا في مادة وليس مع ذلك نفس وجوده بل حاصل على الوجود وهو الجواهر الغير
الجسمية التي نسميها ملائكة ومنها ما هو نفس وجوده القائم بنفسه وهذه الحال من
الوجود خاصة بالله وحده . فإذا ما ليس له وجود الا في مادة شخصية فمعرفة طبيعية
لنا لان نفسنا التي بها نعرف هي صورة مادة ولها مع ذلك قوتان داركتان احدها
فعل آله جسمانية وهذه نعرف بطبعها الاشياء بحسب وجودها في المادة الشخصية
ولذا كان الحس لا يدرك الا الجزئيات والثانية هي العقل الذي ليس فعلاً لآله
جسمانية ولذا كان لنا من طبعنا ان ندرك بالعقل الطباع التي ليس لها وجود الا في
مادة شخصية لكن لا بحسب وجودها في المادة الشخصية بل بحسب تجردا عنها
باعتبار العقل . فإذا لنا ان ندرك بالعقل هذه الاشياء بوجه كلي مما هو فوق
قوة الحس . واما العقل الملكي فانه يدرك بطبعه الطباع الموجودة لا في مادة مما
يتقاصر عنه عقل النفس الانسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة المتصلة فيها النفس
بالبدن . فيبقى اذا ان معرفة الوجود القائم بنفسه انما هي طبيعية للعقل الالهي وحده
وانها فاتقة القوة الطبيعية لكل عقلي مخلوق اذ ليس خليقة نفس وجودها بل كل

خليقة حاصلة على الوجود بالمشاركة . فإذا ليس في قوة عقلي مخلوق ان يرى الله بذاته الا من حيث يتحد به الله بنعمته كعقول منه
إذا اجيب على الاول بان الطريق الطبيعي للملاك في معرفة الله انما هو ان يعرفه بشبه المنعكس فيه لكن معرفة الله بشبه مخلوق ليست معرفة ذات الله كما اسلفناه في
ف ٢ فإذا ليس يلزم ان الملاك يقتدر ان يعرف ذات الله بقوته الطبيعية
وعلى الثاني بان عقل الملاك انما لا يكون فيه نقص اذا اعتبر النقص بالمعنى العدمي وهو خلوه عما من شأنه ان يكون له اما اذا اعتبر النقص بالمعنى الساسي فكل خليقة ناقصة بهذا المعنى بالنسبة الى الله ما دامت خالية عن ذلك السمو الذي فيه
وعلى الثالث بان حاسة البصر لكونها مادية محضة لا يمكن ترقبها اصلاً الى شيء مجرد واما العقل الانساني او الملكي فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع يمكن ان يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي الى شيء على يدل على ذلك ان البصر لا يمكن له اصلاً ان يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف اذ لا يمكن له اصلاً ان يدرك الطبيعة الا متحصلة بمشخصاتها الخاصة . اما عقلاً فيمكن له ان يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف لانه ولو أدرك الاشياء التي لها صورة في المادة الا انه يحلل المركب اليها ويلاحظ الصورة في نفسها . وكذا عقل الملاك فانه وان عرف بطبعه الوجود المؤلف في طبيعة ما الا انه يقدر مع ذلك ان يميز بعقله الوجود بادراكه ان ذلك الشيء غير وجوده غير ولذا لما كان من شأن العقل المخلوق ان يدرك بطبعه الصورة المولدة والوجود المؤلف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له ان يرتقي بالنعمة ان يدرك الجوهر المفارق القائم بنفسه والوجود المفارق القائم بنفسه

الفصل الخامس

هل يفقر العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان العقل المخلوق ليس يفقر في رؤية ذات الله الى نور مخلوق لان ما كان من المحسوسات تَبَرُّاً بذاته فليس يُفْتَقِرُ في رؤيته الى نور آخر فاذا كذلك الحال في العقولات . والله نور معقول . فاذا ليس يَرَى بنور مخلوق

٢ وايضاً متى روي الله بواسطة فليس يَرَى بحقيقته . وهو متى روي بنور مخلوق فانه يَرَى بواسطة . فاذا ليس يَرَى بحقيقته
٣ وايضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع ان يكون طبيعياً لخليقة ما فلو كانت ذات الله تَرَى بنور مخلوق لأمكن ان يكون هذا النور طبيعياً لخليقة ما فلا تكون تلك الخليقة مفتقرة في رؤية الله الى نور آخر وهذا محال . فاذا ليس من الضرورة ان كل خليقة تقتضي لرؤيتها ذات الله نوراً زائداً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٥ : ١٠ « بنورك نعين النور »

والجواب ان يقال كل ما يترقى الى ما فوق طبعه فيجب ان يستعد لذلك استعداداً يفوق طبعه كما أنه لو تعين على الهواء ان يقبل صورة النار لوجب ان يستعد لهذه الصورة استعداداً ما . ومتى رأى عقل مخلوق الله بحقيقته كانت حقيقة الله نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فاذا لا بد ان يزداد له استعداداً فائق طبعه ليرتقي الى هذه المنزلة العالية ولما لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاً لرؤية ذات الله على ما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق وجب ان تزداد له بالنعمة الالهية قوة التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها اثار العقل كما يسمى المعقول نوراً الوضياً وهذا هو النور المراد في قوله في رؤ ٢١ : ٢٣ « مجد الله انارها » اي جماعة القديسين المعانين الله . وبهذا النور يصيرون متألّهين اي امثالاً لله كقوله في ١ يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون

نحن امثاله لأننا سنعينه كما هو»

إذا اجيب على الأول بان النور المخلوق ضروري لرؤية ذات الله ليس لان ذات الله تصير به معقولة فهي معقولة في نفسها بل لان العقل يصير به قادراً على التعقل على نحو ما تصير القوة اقوى بالملكة على الفعل كما ان النور الجسماني ايضاً ضروري في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشقاً بالفعل حتى يمكن تحركه من اللون

وعلى الثاني بان هذا النور ليس يقتضى لرؤية ذات الله على انه شبه يرى الله فيه بل على انه كمال للعقل مقو له على رؤية الله ولذا يجوز ان يقال انه ليس واسطة يرى الله فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤية الله بغير توسط

وعلى الثالث بان الاستعداد لصورة النار لا يمكن ان يكون طبيعياً الا لاله صورة النار ولذا لا يمكن ان يكون نور المجد طبيعياً لخلقية الا اذا كانت ذات طبيعة الهية وهذا محال لان الخليفة الناطقة تصير بهذا النور شبيهة بالله كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

في أن الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الذين يرون ذات الله لا يتفاوتون في كمال رؤيتها فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «سنعينه كما هو» والله هو على حال واحدة فهو اذن يرى من الجميع رؤية واحدة. فاذا ليس في رؤيته تفاوت

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن ان يتفاوت كثير في تعقل شيء واحد» وجميع الذين يرون الله بحقيقته فانهم يتعقلون ذات الله لان الله يرى بالعقل لا بالحس كما مر في ف ٣ فاذا الذين يرون الذات الالهية لا يتفاوتون في جلاء رؤيتها

٣ وايضاً ان التفاوت في كمال رؤية مرثيين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي او من جهة قوة الرائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجه اكمل اي بشبه اكمل وهذا لا محل له هنا لان الله ليس يحضر للعقل الرائي ذاته بشبه بل بذاته . فاذا بقي انه لو تفاوت الرايون في كمال رؤيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم ان من كانت قوته العقلية اعلى طبعاً فانه يراه على وجه اجلى وهذا غير صحيح لان الناس قد وُعدوا مساواة للملائكة في السعادة

لكن يعارض ذلك ان الحياة الابدية قائمة بروية الله كقوله في يو ١٧: ٣ هذه الحياة الابدية ان يعرفوك الآية فلو كان الجميع يرون ذات الله في الحياة الابدية على السواء لكان الجميع على حال متساوية وهذا منافٍ لقول الرسول في ١ كور ١٥: ٤١ « لان نجماً يمتاز عن نجمة في المجد »

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته يتفاوتون في كمال رؤيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه الله فيهم بان يكون في الواحد اكمل منه في الآخر لان تلك الروية ان تكون بشبه كما اسلفناه في ف ٢ بل انما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بان يكون عقل الواحد اقوى على روية الله من عقل الآخر . والقوة على روية الله ليست طبيعية للعقل بل انما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل متألماً نوعاً من التأله كما ينضح مما مر في الفصل السابق وعلى هذا فالمقل الاوفر اشتراكاً في نور المجد اكمل روية الله وسيكون اوفر اشتراكاً في نور المجد من كان اوفر محبة اذ حيشاً كانت المحبة اعظم كان الشوق اشد والشوق يوهل المشتاق ويعدّه على نحو ما الى قبول ما يشاقه . فاذا من كان اوفر محبة كان اكمل روية الله وأوفى سعادة اذا اجيب على الاول بان لفظ كما في قوله : شعابته كما هو : معين لحال الروية من جهة المرئي فيكون المعنى انا شعابته موجوداً كما هو لاننا شعابين وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيناً لحال الروية من جهة الرائي حتى يكون المعنى ان حال

الرؤية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في الله
وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض الثاني أيضاً لأن القول بأنه ليس يتفاوت
كثيراً في تعقل شيءٍ واحدٍ إنما يصدق إذا اعتُبرَ بالنظر إلى حال الشيء المعقول
لأن كل من يتعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بمتعقلٍ له حقيقةً لا إذا اعتُبرَ
بالنظر إلى حال التعقل لجواز أن يكون تعقل الواحد أكمل من تعقل الآخر
وعلى الثالث بأن اختلاف الرؤية لن يحصل من جهة الموضوع لأن موضوع
رؤية الجميع سيكون واحداً بعينه وهو ذات الله ولا من اختلاف الاشتراك في الموضوع
بأشياء متباينة بل من اختلاف قوة العقل لا الطبيعية بل المجيدة كما تقدم في ف ١

الفصل السابع

في أن الذين يرون الله بذاته هل يحيطون به

يُخطى إلى السابع بأن يقال : يظهر من الذين يرون الله بذاته يحيطون به فقد
قال الرسول في فيل ١٢: ٣ «أسي لعلِّي أحيط^(١)» وهو لم يكن يسعى باطلاً فقد قال
هو نفسه في ١ كور ١٩: ٢٦ «فالسابق أنا لا على الارتياح» فهو اذن يحيط بالله
وكذا يجامع الدليل غيره من دعاهم إلى ذلك بقوله «فسابقوا انتم حتى تحيطوا»
٢ وايضاً قال اوغستينوس في كتابه إلى باوليناب ٩ «إنما يحاط بما يرى ككُلِّه
بمحيط لا يخفى شيء منه على الرائي». وإذا كان الله يرى بذاته فهو يرى ككُلِّه
ولا يخفى شيء منه على الرائي لكونه بسيطاً. فإذا كل من يرى الله بذاته فإنه يحيط به
٣ وايضاً لو قيل انه يرى ككُلِّه لكن لا بالكلية يعارضه ان بالكلية يدل اما على
حال الرائي او على حال المرئي. ومن يرى الله بذاته فإنه يراه بالكلية سواء دل ذلك
على حال المرئي لأنه يراه كما هو على ما مر في الفصل السابق او على حال الرائي لأن
العقل سيرى ذات الله بكل قوته. فإذا كل من يرى الله بذاته فإنه يراه بالكلية

١ وفي الترجمة العربية: لعلِّي أدرك

فأذا يحيط به

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢: ١٨ «انت الجبار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسسه . العظيم في المشورة والغير المحاط به بالفكر» فأذا ليس يمكن ان يحاط به والجواب ان يقال ان الاحاطة بالله مستحيلة على كل عقل مخلوق وادراكه بالعقل على اي وجه كان سعادة عظيمة كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨ ب ٣ . وبيان ذلك يجب ان يعلم انه انما يحاط بما يدرك بكماله وانما يدرك بكماله ما يدرك على قدر ما يقبل الادراك في حد نفسه . فأذا ما يقبل في حد نفسه الادراك يعلم برهاني اذا ذهب فيه مذهباً ناشئاً عن دليل ظني فلا يكون محاطاً به كما ان من يعلم بالبرهان ان الثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لثابتين فإنه يحيط به ومن يذهب الى ذلك على وجه ظني استناداً على مجرد قول الحكماء او الاكثرين به فلا يكون محاطاً به لانه ليس يبلغ في ادراكه تلك الحال الكاملة التي بها يقبل الادراك في حد نفسه . وليس في قوة عقل مخلوق ان يبلغ في ادراك الذات الالهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الادراك في حد نفسها . وبيان ذلك ان كل شيء انما يقبل الادراك على حسب ما هو موجود بالفعل . فأذا الله الذي وجوده غير متناه كما مر بيانه في مب ٢ ف ٢ يقبل في حد نفسه ادراكاً غير متناه وليس لعقل مخلوق ان يدرك الله ادراكاً غير متناه لان العقل المخلوق يدرك الذات الالهية ادراكاً اكثر او اقل كما لا يحسب كثرة اوقاة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم يكن ممكناً لنور المجد المخلوق المقبول في اي عقل مخلوق ان يكون غير متناه لم يكن ممكناً ان عقلاً مخلوقاً يدرك الله ادراكاً غير متناه . فأذا ليس يمكن ان يحيط بالله اذا اجيب على الاول بان الاحاطة يقال على ضربين احدهما بالحصر والحقيقة بمعنى ان يكون شيء متضمناً في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن ان يحاط بالله اصلاً لا بالعقل ولا بغيره لانه لكونه غير متناه لا يمكن تضمينه في متناه بحيث ان شيئاً

متأهياً يحويه على وجه غير متأه كما انه هو غير متأه وهذا الضرب من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا. والثاني بالقساحة بمعنى ان يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للامر لان من ادرك واحدا اذا امسكه قيل احاط به وعلى هذا المعنى يحاط بالله من القديسين كقوله في نش ١٤:٣ «امسكته وولست اطلقه» وهذا هو المراد بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول. والاحاطة بهذا المعنى صفة من صفات النفس الثلاث محاذبة للرجاء محاذاة الروية للايمان والتمتع للمحبة اذ لسنا نمسك او نمتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيد عنا او ما ليس في يدنا. وايضاً فليس كل ما نملكه نتمتع به اما لعدم التناذنا به او لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يملأه ويسكنه واما القديسون فانهم يملكون هذه الثلاثة في الله لانهم يرونه وبرويتهم اياه يسكونه حاضراً لم لا استطاعتهم دائماً على رويته وباسماهم اياه يتمتعون به على انه الغاية القصوى المألثة شوقهم

وعلى الثاني بان الله ليس يقال له غير محاط به لان شيئاً منه لا يرى بل لانه لا يرى بكماله كما يقبل الروية في حد نفسه كما انه لو علمت قضية برهانية بدليل ظني لا يكون شيء منها كالموضوع او المحمول او التأليف غير معلوم بل تكون كلها غير معلومة بكاملها كما تقبل المعلومية في حد نفسها ولذا قال اوغسطينوس في تحديده الاحاطة في الغل المورد في الاعتراض انما يحاط بالروية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرأي او بما يمكن ان يطيف البصر بجميع اطرافه او يحدق به اذا انما يطيف لبصر بجميع اطراف شيء متى يبلغ الى النهاية في حال ادراكه

وعلى الثالث بان بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى ان حال الموضوع لا تقع كلها تحت العرف بل لان حال الموضوع غير حال العارف فاذا من يرى الله بحقيقته يرى فيه انه موجود بلا نهاية ومعروف بلا نهاية ولكنه ليس يلائمه هذه الحال الغير المنتهية اي ان يعرف بلا نهاية كما يمكن لعالم ان يعلم بدليل ظني ان

قضية برهانية وان لم يعلمها بطريق البرهان

الفصل الثامن

في ان الذين يرون الله بذاتوهل يرون فيه جميع الاشياء

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يُقال: يظهر ان الذين يرون الله بذاته يرون فيه جميع الاشياء فقد قال غريغوريوس في محام ٤ ب ٣٣ «اي شيء لا يراه الذين يرون رأئي جميع الاشياء» والله هو رأئي جميع الاشياء. فاذا الذين يرونه يرون جميع الاشياء ٢ وايضاً كل من ينظر في المرآة فانه يرى ما يلعب فيها. وجميع ما يحدث او يمكن حدوثه فانه يلعب في الله لمكانه في مرآة لان الله يعلم في نفسه جميع الاشياء. فاذا كل من يرى الله فانه يرى جميع ما هو موجود وما يمكن وجوده ٣ وايضاً من يعقل الاعظم فانه يقدر ان يعقل الادنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧. وكل ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فهو ادنى من ذاته. فاذا كل من يعقل الله فانه يقدر ان يعقل جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله ٤ وايضاً ان الخليفة الناطقة تشتاق طبعاً الى العلم بجميع الاشياء فاذا كانت لا تعلم جميع الاشياء بروية الله لا يخمد شوقها الطبيعي فلا تكون سعيدة بروية الله وهذا باطل. ففي اذن بروية الله تعلم جميع الاشياء لكن يعارض ذلك ان الملائكة يرون الله بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الاشياء لان الملائكة الأدنى يتطهرون من الجبل من الملائكة الأعلى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وايضاً فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلية وخواطر القلوب فان هذا خاص بالله وحده. فاذا ليس كل من يرى ذات الله يرى جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان العقل المخلوق برويته: الذات الالهية لا يرى فيها جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فواضح ان شيئاً يرى في الله بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى الله موجود فيه وجود المعلولات بالقوة في علتها فإذا انما ترى جميع الاشياء في
الله كما ترى المعلولات في علتها وواضح انه كلما كانت رؤية علة اكل امكن ان يرى
فيها معلولات أكثر فان الذكي العقل متى عرض له مبدأ برهاني حصل منه في
الحال نتيجة كثيرة مما لا يتبهاً لذي العقل الاضعف بل لا بد ان يبين له كل امر على
حياله فإذا العقل الذي يحيط بالعلمة بالكلية هو الذي يقدر ان يدرك فيها جميع
معلولاتها وجميع حقائق معلولاتها. لكن ليس لعقل مخلوق ان يحيط بالله بالكلية
كما مر تحقيقه في الفصل السابق. فإذا ليس لعقل مخلوق ان يدرك برويته الله جميع
ما يفعله الله او يمكن ان يفعله والا لاحاط بقدرته بل ان عقلاً على قدر ما تكون رويته
لله اكل يدرك مما يفعله الله او يمكن ان يفعله أكثر

إذا اجيب على الاول بان مراد غريغور يوس بيان كفاية الموضوع اي الله الذي
باعتباره في نفسه يحوي جميع الاشياء ويعلمها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك ان
كل من يرى الله يدرك جميع الاشياء لعدم احاطته به بكامله
وعلى الثاني بان الناظر في المرآة ليس من الضرورة ان يرى جميع ما فيها الا اذا
احاط نظرُهُ بها

وعلى الثالث بانه وان تكن رؤية الله اعظم من رؤية جميع ما سواه الا ان رويته
بحيث يدرك فيه جميع الاشياء اعظم من رويته بحيث لا يدرك فيه جميعها بل اقلها
او اكثرها فقد حققنا قريباً في جرم الفصل ان كثرة ما يدرك في الله تابعة لرويته
على وجه اكل او اقل كمالاً

وعلى الرابع بان الخليقة الناطقة انما تشاق طبعاً الى معرفة جميع ما يختص بكمال
العقل وذلك انواع الاشياء واجناسها وحقائقها مما يراه في الله كل من يرى الذات
الالهية . واما معرفة ما سوى ذلك من الافراد وخواطرها وفعالها فليست من كمال
العقل المخلوق وليس ينزع الى ذلك شوقه الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل ايضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابداعه من الله ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى الا
الله الذي هو مصدر ومبدأ كل وجودٍ وحقٍ لكان يتلى بذلك شوقه الطبيعي الى
العلم بحيث لا يلتبس شيئاً آخر وكان سعيداً وبنياً على هذا قال اوغسطينوس في
اعترافاته ك ه ب ٤ « تعساً للانسان الذي يعرف جميع تلك الاشياء (يعني المخلوقات)
ولكنه يجهلك وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك وايها فليس هو بها اسعد
بل انما هو سعيدٌ بك وحدك »

الفصل التاسع

في ان ما يرى في الله من رأي الذات الالهية هل يرى بأشياء

يُتخطى الى التاسع بان يُقال : يظهر ان ما يرى في الله من رأي الذات الالهية
يرى بأشياء لان كل معرفة تحصل بتشابه العارف للمعروف فان العقل بالفعل
يصير نفس المعقول بالفعل والحس بالفعل يصير نفس المحسوس بالفعل من حيث
يكون شبه صورة له كما ان شبه اللون صورةٌ للحدقة . فاذا كان عقل من يرى
الله بذاته يعقل في الله بعض المخلوقات فلا بد ان تكون اشياء صورة له

٢ وايضاً ما نراه من قبل فانه يعلق في حافظتنا . على ان بولس الذي رأى في
جذبه ذات الله كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و ٢٨ بعد
ان انقطع عن رؤيتها تذكر كثيراً مما كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في ٢

كور ١٢ : ٤ « سمعت كلمات سرية لا يعمل لانسان ان ينطق بها » فاذا لا بد من
القول بانه قد بقي في عقله بعض اشياء ما تذكره وكذلك حين كان يرى ذات الله
مواجهةً كان حاصلها على اشياء وصور لتلك الاشياء التي كان يراها فيها

لكن يعارض ذلك ان المرآة والاشياء المتجلية فيها ترى بصورة واحدة . وجميع
الاشياء ترى في الله كما في مرآة معقولة . فاذا كان الله ليس يرى بشيء بل
بذاته فكذا ما يرى فيه لا يرى بأشياء أو صور

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمثل بل بنفس
الذات الالهية المتحدة بعقلهم لان كل شيء انما يُعرف بحسب حصول شبهه في
العارف . وهذا يحدث على ضربين لانه لما كانت الاشياء المشابهة لواحد بعينه
متشابهة بينها جاز ان تكون مشابهة القوة العارفة لمعروف ما على ضربين الاول في
نفسه وذلك متى حصل شبهه فيها بلا توسطٍ وحينئذٍ يُعرف ذلك الشيء في نفسه
والثاني بحصول مثال ما يشبهه فيها وحينئذٍ لا يقال ان الشيء يُعرف في نفسه بل في
ما يشبهه لان معرفة انسان في نفسه غير معرفته في صورته غير . فاذا معرفة الاشياء
باشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في انفسها اي في طبائعها الخاصة اما معرفتها
باشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في الله فهي رؤيتها في الله وان بين هاتين المعرفتين
لفرقاً . فاذا الذين يعرفون الاشياء بروية الله بذاته لا يرونها فيه باشباهٍ أُخرى بل بالذات
الالهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يرى الله ايضاً
اذا اجيب على الاول بان العقل المخلوق في من يرى الله انما يصير مشابهاً للاشياء
التي يراها في الله باتحاده بالذات الالهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً اشباه جميع الاشياء
وعلى الثاني بان من القوى العارفة ما يقدر ان يكون من الصور السابقة فيه
صوراً أُخرى كما تكون الواهمة من صورتي الجبل والذهب السابقتين صورة جبل
ذهبي والعقل من صورتي الجنس والفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر ان
نكون فيما من شبه الصورة شبه ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس او غيره ممن يرى
الله ان يكون في نفسه من روية الذات الالهية اشباه الاشياء التي ترى فيها وهذه هي
التي بقيت في بولس حتى بعد انقطاعه عن روية ذات الله ومع ذلك فان هذه
الرؤية التي بها ترى الاشياء بمثل هذه الصور المتصورة على هذا النحو مغايرة للرؤية
التي بها ترى الاشياء في الله

الفصل العاشر

في ان الذين يرون الله بذاتوهل يرون دفعة جميع ما يروونه فيه

يُتَخَطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الذين يرون الله بذاته لا يرون دفعة جميع ما يروونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ « يحدث ان تُعلم اشياء كثيرة لكن يُعقل شي واحد » والاشياء التي تُرى في الله تُعقل لان الله انما يرى بالعقل . فاذا ليس يحدث ان الذين يرون الله يرون فيه دفعة اشياء كثيرة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٢ « ان الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان » يعني بالعقل والانفعال . والخليقة الروحانية هي الملاك الذي يرى الله فاذا الذين يرون الله يعقلون وينفعلون بالتدرج لان الزمان يتضمن التدرج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلهجة واحدة جميع ما نعلمه »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي تُرى في الكلمة لا تُرى تدرجاً بل دفعة وليان ذلك لا بد من ملاحظة اننا انما نعذر علينا تعقل اشياء كثيرة دفعة واحدة لاننا نعقل الاشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقل واحد ان يحصل فيه بالفعل صور مختلفة معاً ليتعقل بها كما ليس يمكن ايضاً لجسم واحد ان يتشكل باشكال مختلفة معاً ومن ذلك يحدث انه متى امكن تعقل اشياء كثيرة بصورة واحدة فانها تُتعقل دفعة كما ان الاجزاء المختلفة في كل ما اذا تُعقلت واحداً واحداً بصورها الخاصة تُتعقل تدرجاً لا دفعةً واذا تُعقلت كلها بصورة الكل الواحدة فانها تُتعقل دفعة . وقد حققنا في الفصل السابق ان الاشياء التي تُرى في الله لا تُرى واحداً واحداً باشباهها الخاصة بل تُرى جميعها بالذات الالهية الواحدة فهي اذا تُرى دفعة

لا تدريجاً

إذا اجيب على الاول باننا انما نتعقل شيئاً واحداً فقط من حيث اننا نتعقل بصورة واحدة . والاشياء الكثيرة المعقولة بصورة واحدة تُتعقل دفعةً واحدة كما تتعقل في صورة الانسان الحيوان والناطق وفي صورة البيت الجدار والسقف وعلى الثاني بان الملائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الاشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الاشياء دفعةً وبهذا الاعتبار يتحركون في التعقل بالزمان واما باعتبار رؤيتهم الاشياء في الله فانهم يرونها دفعةً

الفصل الحادي عشر

هل ينتدر احد في هذه الحية ان يرى الله بذاته

يُتخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه يمكن لراء في هذه الحية ان يرى الله بذاته فقد قال يعقوب في تك ٣٢ : ٣٠ « رأتُ الله وجهاً الى وجه » والرؤية الوجيهة هي الرؤية بالذات كما يتضح من قوله في اكور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » فاذاً يمكن ان يرى الله بذاته في هذه الحية

٢ وايضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢ : ٨ « فما الى فم أخاطبته » ومن يخاطب الله فما الى فم فانه يراه جهره لا بالألغاز والأشياء . وهذه الرؤية هي رؤية الله بذاته فاذاً يمكن لراء في حال هذه الحية ان يرى الله بذاته

٣ وايضاً ما فيه تعرف جميع ما سواه وبه تحكم على ما سواه فهو معلوم لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الاشياء في الله حتى في هذه الحية فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا رأينا كلالنا ان ما نقوله حق وان ما اقوله حق فقل لي اين ترى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه في بل كلالنا تراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة صور عقولنا » وقال ايضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ « انما نحكم

على جميع الاشياء بحسب الحقيقة الالهية» وقال ايضاً في كتاب الثالث ٢ ب ٢
« من شأن العقل ان يحكم على هذه الجسمانيات بحسب الحقائق الغير الجسمانية
والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فاذا نرى الله في هذه
الحياة ايضاً

٤ وايضاً ما يحصل في النفس بذاته فانه يرى بالرؤية العقلية كما قال اوجسطينوس
في شرح تك ك ١٢ ب ٢٥ والرؤية العقلية للمعقولات لا تحصل بأشياء لها بل
بذواتها كما قال ايضاً هناك. فاذا لما كان الله يحصل في نفسنا بذاته كان يرى
مناً بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٣٣: ٢٠ « لا يراني انسان ويعيش» وقد
كتب الشارح على ذلك « مادامت هذه الحياة الفانية فان الله يمكن ان يرى
بعض الصور لكنه لا يمكن ان يرى بصورة طبعه»

والجواب ان يقال ان الله لا يمكن ان يرى بذاته من الانسان الصنف ما لم يفارق
هذه الحياة الفانية وتحقيق ذلك ان حال المعرفة تابع لحال طبع العارف كما اسلفنا في
ف ٤ وما دمتنا في هذه الحياة فنفسنا موجودة في مادة جسمانية فهي اذا لا تعرف
بطباها شيئاً الا ما له صورة في مادة او ما يمكن ان يعرف بذلك. وواضح ان الذات
الالهية لا يمكن معرفتها بطباها للماديات فقد حققنا في ف ١ و ٩ ان معرفة الله بشبه
مخلوق اياً كان ليست رؤية ذاته فاذا يستحيل على النفس الانسانية مادامت في
هذه الحياة ان ترى ذات الله يدل على ذلك ان نفسنا كلما ازدادت تجرداً عن
الجسمانيات تزداد قوة على ادراك المعقولات المجردة ولذا كانت في حال النوم
والنبية عن الحواس البدنية اقبال للكشوف الالهية ورؤية المستقبلات. فاذا مادامت
هذه الحياة الفانية فالنفس لا يمكن ان ترتقي الى اعلى المعقولات وهو الذات الالهية
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال في الكتاب ان انساناً رأى الله بمعنى انه

صُوِّرَتْ له بعض صورٍ محسوسة او موهومة ممثلة لامرٍ الهي في شبه ما كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعلى هذا فقول يعقوب «رَأَيْتُ الله وجهاً الى وجه» ليس يجب حمله على رؤية الذات الالهية بل على رؤية صورة كانت ممثلة لله . على ان رؤية الله متكلماً ولو في الوهم خاصة ببعض الدرجات العالية من النبوة كما سيأتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا . ثا . مب ١٧٤ . او ان يعقوب اراد بذلك ترفعاً عقلياً بالتأمل اعلى من الحال العامة

وعلى الثاني بان الله كما يفعل في الامور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع كذلك قد رفع عقول بعض الاحياء في هذا الجسد لكن في حال اشتغالهم عن الحواس الى رؤية ذاته بطريقة فائقة الطبع وخارقة العادة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ وفي كتاب رؤية الله ب ١٢ في كلامه على موسى الذي كن معلم اليهود وعلى بولس الذي كان معلم الامم وسيأتي لهذا مزيد بحث عند كلامنا على جذبه في ثا . ثا . مب ١٧٥ ف ٣

وعلى الثالث بانه انما يقال اتنا نرى في الله جميع الاشياء ونحكم به على جميع الاشياء من حيث اتنا بمشاركة نوره نعرف جميع الاشياء ونحكم عليها لان ما في العقل من النور الطبيعي ايضاً انما هو مشاركة للنور الالهي كما يقال ايضاً اتنا نرى جميع المحسوسات ونحكم عليها في الشمس اية بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في مناجاته ك ١ ب ٨ « ان مثل العلوم لا يمكن رؤيتها ما لم تنجلي بما هو بمنزلة شمس لها » اي بالله . فاذا كما لا تتوقف الرؤية الحسية لشيء على رؤية جوهر الشمس كذلك لا تتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤية الذات الالهية

وعلى الرابع بان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود العقولات في العقل . والله انما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لاني نفسنا بل انما يوجد في نفسنا حضوراً وذاًناً وقوة

الفصل الثاني عشر

هل نتندر ان نعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي

يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر اننا لا نتندر ان نعرف الله في هذه
الحيوة بالعقل الطبيعي فقد قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ « ان العقل
ليس يدرك الصورة البسيطة » والله صورة متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في
مب ٣ ف ٧. فاذا ليس للعقل الطبيعي سبيل الى معرفته
٢ وايضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب
النفس ٣ م ٣٠. والله لكونه ليس في جسم لا يمكن ان يحصل له فينا خيال. فاذا
ليس يمكن ان نعرفه بالمعرفة الطبيعية
٣ وايضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الاخيار والاشرار كما
يشتركون في الطبيعة. ومعرفة الله خاصة بالاخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في
كتاب الثالث ١ ب ٢ « ان شياة العقل الانساني الضعيفة ليست تنفذ هذا
النور السامي جداً ما لم تُصقل ببر الايمان » فاذا ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي
لكن يعارض ذلك قول الرسول في ر ١٩: ١ « ما يعلم من الالهيات هو واضح
فيهم » اي ما يمكن معرفته من الالهيات بالعقل الطبيعي
والجواب ان يقال ان مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحس في اذنا انما تمتد على قدر
اهتدائها بالمحسوسات فقط. لكن عقلنا لا يتندر ان يتوصل بالمحسوسات الى رؤية
الذات الالهية لان الخلائق المحسوسة معلولات لله غير مساوية لقدرة عاتها. فاذا
لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات الى معرفة قدرة الله بتامها. فاذا لا يمكن التوصل
بها ايضاً الى رؤية ذاته الا انها لما كانت معلولات له متوقفة على عاتها كان ممكناً لنا
ان نهتدي بها الى ان نعرف في حق الله انه هل هو وما يتصف به ضرورة باعتبار
كونه العلة الأولى لكل شيء الفاتحة لجميع معلولاتها. فاذا نعرف منه نسبته الى

المخلوقات اي انه علة جميع الاشياء ومغايرة المخلوقات له اسيء انه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمكان نقصه بل لفوقه لها
إذا اجيب على الاول بان العقل لا يتندر ان يتوصل الى الصورة البسيطة بحيث يعلم انها ما هي لكنه يقتدر ان يعرف منها ما به يعلم انها هل هي وعلى الثاني بان الله يُعرف معرفةً طبيعيةً بخيالات معلولاته
وعلى الثالث بان معرفة الله بذاته لما كانت بالنعمة كانت خاصةً بالاخيار واما معرفته بالعقل الطبيعي فمشاركة بين الاخيار والاشرار وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته ك ا ب ١ « لا أقرُّ قولي في الصلوة : اللهم الذي شئت ان لا يعلم الحق الا الاطهار : لان هذا يمكن رده بان كثيراً من غير الاطهار يعلمون كثيراً من الامور الحقة »
يعني بالعقل الطبيعي

الفصل الثالث عشر

هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي

يتخطى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر انه ليس يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ك ا ب ١ « من كان اكثر اتحاداً بالله في هذه الحيوة فانه يتحد به اتحاداً مجهول بالكلية » وقد قال هذا ايضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصل على نوع من الترفع في معرفة النعمة . والاتحاد بالله مع جهل انه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي ايضاً . فاذا ليست معرفتنا الله بالنعمة اكمل منها بالعقل الطبيعي

٢ وايضاً ليس في مقدورنا ان نتوصل بالعقل الطبيعي الى معرفة الالهيات الا بالخيالات وكذا الحال ايضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا معجبياً بستائر

مقدسة مختلفة» فإذا ليست معرفتنا الله بالنعمة أكلَ منها بالعقل الطبيعي
٢ وإيضاً ان عقلاً يتجدد بالله بنعمة الايمان . والايمان ليس معرفة في ما يظهر فقد
قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « ما ليس يرى فهو متعلقٌ للايمان لا
للمعرفة » فإذا لساننا زداد بالنعمة معرفة اعلى بالله
لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٢ : ١٠ « قد كشف الله لنا بروحه »
يعني تلك الامور « التي لم يعرفها احدٌ من رؤساء هذا الدهر » اي الفلاسفة على ما
في الشارح

والجواب ان يقال اننا بالنعمة نحصل على معرفة بالله اكمل من معرفته بالعقل
الطبيعي وبيان ذلك ان المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي نفتضي امرين
الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته تنتزع منها
التصورات المعقولة وفي كليهما تساعد المعرفة الانسانية بوحى النعمة لان النور
الطبيعي الذي للعقل يتعزز بفيض نور النعمة . والخيالات ايضاً تكون احياناً بفعل
الله في واهمة الانسان فتكون اكثر تشبيهاً للاطيات من تلك الخيالات التي نحصل
عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرؤى النبوية بل قد تكون بفعل
الله بعض المحسوسات او الالفاظ ايضاً للدلالة على امرٍ الهى كما شوهد الروح
القدس في العباد بصورة حمامةٍ وسُمع صوت الآب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما
في متى ٣ : ١٧

إذا اجيب على الاول باننا وان لم نعرف بوحى النعمة في هذه الحياة ان الله ما هو
وهكذا نتجدد به اتحاداًنا بجهولٍ الا اننا نعرفه معرفة اكمل من حيث تنكشف لنا
معلولات له اكثر واعلى ومن حيث نعلم بالوحى الالهى من صفاته ما ليس يتوصل
اليه العقل الطبيعي ككونه مثلاً وواحداً
وعلى الثاني بانه كلما كان النور المعقول اقوى في الانسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسن بحسب الترتيب الطبيعي او المتكونة في الوهم بفعل الله معرفة عقلية اعلى وهكذا تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحيًا بفيض النور الالهي اتم

وعلى الثالث بان الايمان ضرب من المعرفة من حيث ان العقل يتحدد به الى معروف ما الا ان هذا التحدد الى واحد ليس يصدر عن رؤية المؤمن بل عن رؤية المؤمن به وهكذا فالايان من حيث يخلو عن الرؤية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لان العلم يحدد العقل الى واحد بروية المبادئ الأولى وتفهمها

المبحث الثالث عشر

في اسماء الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الالهية يجب التخطي الى النظر في الاسماء الالهية لاننا نسمي كل شيء على حسب نعرفة والبحث في ذلك يدور على اثني عشرة مسألة - اهل تجوز نسبة الله منا - ٢ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يطلق عليها بحسب الجوهري - ٣ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يقال بعضها عليه حقيقة او يقال كلها مجازاً - ٤ هل الاسماء الكثيرة المنقولة على الله مترادفة - ٥ هل يقال بعض الاسماء على الله والمخلوقات بالتواطوء او بالاشترار - ٦ في انهما على فرض قولها عليهما بالشكيب هل يقال بالتقول الاول على الله او على المخلوقات - ٧ هل يقال بعض الاسماء على الله من الزمان - ٨ هل اسم الله اسم للطبيعة او للفعل - ٩ هل يقال الشركة فيو - ١٠ هل يدل على الالوهية والاشترار والاعتقادي بالتواطوء او بالاشترار - ١١ هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله - ١٢ هل يجوز ان يصاغ في حق الله قضايا موجبة

الفصل الاول

هل يجوز اسم لما على الله

يُخطى الى الاول بان يُقال: يظهر انه ليس يجوز اسم على الله فقد قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقاً ٣ « ليس له اسم ولا يناله رأيي » وقيل في ام ٣٠: ٤ « ما اسمه وما اسم ابنه ان علمت »

٢ وايضاً كل اسم فاماً ان يقال بالمواطاة او بالاشتقاق والاسماء المقولة بالاشتقاق لا تجوز على الله لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الاسماء المقولة بالمواطاة لعدم دلالتها على شيء كامل قائم بنفسه . فاذا ليس يجوز ان يقال اسم على الله

٣ وايضاً ان الاسماء تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والاصناف المشتقة تدل على معنى مقترن بزمان واسماء الاشارة والموصولات تدل على معنى مقترن باشارة او صلة . وليس شيء من ذلك يجوز على الله لانه منزّه عن الكيف وعن كل عرض وعن الزمان وليس يحس به فيمكن الاشارة اليه . ولا يدل عليه بموصول لرجوع الموصولات الى سابق من الاسماء او الاوصاف المشتقة او اسماء الاشارة . فاذا ليس يجوز تسمية الله منا اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٥ « كالرجل المحارب واسمه القادر على كل شيء »

والجواب ان يقال ان الالفاظ هي دلائل العقول والعقول هي اشباه الاشياء كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ا ب ١ وبذلك يتضح ان نسبة الالفاظ الى مدلولاتها تحصل بتوسط تصور العقل فاذاً بحسبها يجوز ان تعرف شيئاً بالعقل يجوز ان نسميه . وقد اسلفنا في البحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر ان نرى الله بذاته في هذه الحياة بل انما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له اليها من نسبة المبدأ وبطريقة السموات وانزبه فاذاً يجوز ان نسميه من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليه معبراً عن الذات الالهية بحسبها هي كما يعبر لفظ الانسان بدلالته عن ذات الانسان بحسبها هي لانه يدل على حدّه المعبر عن ذاته لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ليس لله اسم أو انه فوق ان يسمى لان ذاته فوق ما نعقله منه وتدل عليه باللفظ

وعلى الثاني بانه لما كنا انما نتوصل الى معرفة الله من مخلوقاته وانما نسميه منها كانت الاسماء التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مر في البحث الآنف ف ٤ . ولما كانت الاشياء الكاملة والقائمة بانفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالاحرى شيئاً به شيء هو كانت جميع الاسماء الموضوعه منا للدلالة على شيء كامل قائم بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعه للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيء ليس قائماً بنفسه بل به شيء هو كدلالة النياض على شيء به شيء ابيض . وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه اسماء مقولة بالمواطاة للدلالة على بساطته واسماء مقولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكاله وان كانت كلها قاصرة عن الدلالة على حقيقة حاله كتصور عقلنا عن معرفته في هذه الحيوة كما هو

وعلى الثالث بان الدلالة على جوهر مقترن بكيفية هي الدلالة على شخص مقترن بطبيعة او بصورة معينة قائم بنفسه فيها فاذا كما نقال بعض الاسماء على الله بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكاله كما مر في الجواب السابق كذلك نقال عليه اسماء دالة على جوهر مقترن بكيفية واما الكلمات والاصناف المشتقة الدالة على معنى مقترن بزمان فتقال عليه من طريق اشتمال السرمدية على كل زمان لاننا كما لا يمكن لنا ان نتصور البسائط القائمة بانفسها ونعبر عنها الاعلى طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا ان نتعقل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ الاعلى طريقة الزمانيات وذلك لان عقلنا لا يدرك بقوته الطبيعية الا المركبات والزمانيات واما اسماء الاشارة فتقال عليه باعتبار ان الاشارة بها الى

ما يُعقل لا الى ما يُشعر به لاننا انما نشير اليه بحسبنا تتعقله وهكذا فبالطريقة التي
بها نقال على الله الاسماء والاصناف المشتقة واسماء الاشارة يجوز ان يُدلّ عليه
بالضائر او الاسماء الموصولة ايضاً

الفصل الثاني

هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يقال اسم على الله بحسب الجوهر
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ٤ « يجب ان كلاً من
الاسماء المقولة على الله لا يدل على انه ما هو في جوهره بل على انه ما ليس هو او
على نسبة ما او على شيء من لواحق طبعه او فعله »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقاً ٣ « انك تجد اشعار جميع
اللاهوتيين القديسين مفصلة لاسماء الله بطريقة اليان والمدح على حسب
صدورات السلطان الالهي السعيدة » ومعنى ذلك ان الاسماء التي اتى بها الائمة
انقديسون لمدح الله انما هي مفصلة على حسب صدورات الله . وما يدل على صدور
شيء ما فلا يدل على شيء مختص بذاته . فاذا الاسماء المقولة على الله ليست
نقال عليه بحسب الجوهر

٣ وايضاً انما نسي شيئاً على حسبنا نعباه . لكننا لانعقل الله في هذه الحيوّة
بحسب جوهره . فاذا ليس يقال اسم موضوعاً متاعليه بحسب جوهره

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اثالوث ك ٧ ب ١ و ٧ وك ٦ ب ٤
« ان وجود الله هو كونه قوياً او كونه حكيماً وكل ما نقوله على تلك البساطة دالاً
على جوهره » فاذا جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي

والجواب ان يقال ان الاسماء التي نقال على الله بطريقة الالب او تدل على
اصافته الى المخلوقات واضح انها لا تدل اصلاً على جوهره بل على تنزيهه عن شيء

او على اضافته الى غيره او بالاحرى على اضافة شيء اليه . واما الاسماء التي يقال
عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالخير والحكيم ونحوهما فاختلِفَ فيها على مذاهب
متفرقة فذهبت طائفة الى ان هذه الاسماء كلها وان قيلت على الله بطريقة الثبوت
لكنها موضوعة للدلالة على نفي شيء عنه اخرى من الدلالة على اثبات شيء فيه
وينسأ على ذلك قالوا متى قلنا ان الله حيٌّ فمرادنا به انه ليس كالاشياء الغير
المتنفسة وقس على ذلك سائر الاسماء وهذا المذهب قال به الرباني موسى .
وذهبت طائفة اخرى الى ان هذه الاسماء وُضِعَت للدلالة على نسبتها الى المخلوقات
فيكون معنى قولنا : الله خيرٌ : ان الله هو علة الخيرية في الاشياء وكذا حكمه الباقي
لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوه - اما اولاً فلأنه لا يمكن
على احدهما تقرير وجه لا يشار بعض الاسماء على غيرها في اطلاقها على الله لانه
علةٌ للاجسام كما هو علةٌ للخيرات فلولا يمكن المراد بقولنا الله خيرٌ الا ان الله هو علة
الخيرات لجاز ان يقال ايضاً الله جسمٌ لكونه علة الاجسام وايضاً فبقولنا انه جسمٌ
يتنفي كونه موجوداً بالقوة فقط كالمهيولى الأولى - واما ثانياً فلأنه يلزم ان جميع
الاسماء المقولة على الله يقال عليه بالقول المتأخر كما يقال الصحيح على الدواء
بالقول المتأخر اذ انما معناه انه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح
بالقول المتدم - واما ثالثاً فلأن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على الله لانهم
يقولم الله الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا او كونه مفترقاً عن الاجسام
الغير المتنفسة - فالحق اذن ان يقال ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي
وتطلق على الله بحسب الجوهر لكنها قاصرة عن تمثيله لان الاسماء انما تدل على الله
بحسب معرفة عقلنا له ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات كانت معرفته به على
حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ ان الله حاصل في ذاته
حصولاً سابقاً على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والكلية

فإذا كل خليقة انما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلة على كمال ما لكن لا بحيث
تمثله على انه شيء متحد معها نوعاً او جنساً بل على انه مبدأ عالٍ تخلو معلولاته عن
تمام صورته لكنها تدرك شيئاً من شبهه كما تمثل صور الاجرام السافلة قوة الشمس
وقد مريان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الالهي . وعلى هذا
فالاسماء المذكورة تدل على الجوهر الالهي لكن دلالة ناقصة كما ان المخلوقات ايضاً
تمثله تمثيلاً ناقصاً فذا متى قيل الله خير فليس المعنى ان الله هو علة الخيرية او انه
ليس شريراً بل ان ما نقول له في المخلوقات خيرية موجود في الله وجوداً سابقاً
وذلك على وجه اعلى فلا يلزم من ذلك ان الخير يصدق على الله من حيث يسبب
الخيرية بل بعكس ذلك انما يفيض الخيرية على الاشياء لكونه خيراً كقول
اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله
خير »

أذا اجيب على الاول بان الدمشقي انما قال ان هذه الاسماء لا تدل على ان الله
ما هو لعدم ايضاح شيء منها انه ما هو ايضاحاً كاملاً بل كل منها يدل عليه دلالة
ناقصة كما ان المخلوقات ايضاً تمثله تمثيلاً ناقصاً

وعلى الثاني بان ما يوضع الاسم منه قد يكون حياً مغايراً في معناه لما يوضع
للدلالة عليه كما ان اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوع من انه
lædit pedem (اي يوذى القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به مؤذي
القدم بل للدلالة على نوع من الاجسام والا لكان كل مؤذي القدم Lapis . فاذاً
يجب ان يقال ان هذه الاسماء الالهية موضوعة من صدور الالهية لانه كما ان
المخلوقات تمثل الله ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدور الكمالات كذلك
عقلنا يعرف الله وسميه بحسب كل صدور لكنه لا يوضع هذه الاسماء للدلالة على
نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا الله حي ان الحيوة صادرة عنه بل للدلالة

على مبدأ الاشياء باعتبار ان الحيوة موجودة في وجوداً سابقاً وان كان وجودها فيه على وجه اعلى مما تُعقل او يُدَلُّ عليها باللفظ وعلى الثالث بانه لا سبيل لنا في هذه الحيوة ان نعرف ذات الله على حسب ما هي في نفسها بل انما نعرفها على حسب تمثلها في كالات المخلوقات وكذا تدل عليها الاسماء الموضوعه منا

الفصل الثالث

هل يقال اسم على الله حقيقة

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يقال اسم على الله حقيقة لان جميع الاسماء التي نقولها على الله ماخوذة عن المخلوقات كما مر في ف ١٠ واسماء المخلوقات يقال على الله مجازاً كما لو قيل الله حجرٌ او اسدٌ او نحو ذلك. فاذا الاسماء المقولة على الله يقال مجازاً

٢ وايضاً لا يقال اسم حقيقة على ما نفيه عنه احق من اثباته له. ونفي جميع هذه الاسماء اي الخير والحكيم ونحوها عن الله احق من اثباتها له كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و٤ فاذا ليس شيء من هذه الاسماء يقال على الله حقيقة

٣ وايضاً ان اسماء الاجسام ليست يقال على الله الا مجازاً لانه ليس في جسم. وجميع هذه الاسماء تتضمن احوالاً جسمانية لاقتربان دلالتها بالزمان والتركيب ونحوها مما هو من الاحوال الخاصة بالاجسام. فاذا جميع هذه الاسماء يقال على الله مجازاً

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الايمان ك ٢ « من الاسماء ما يدل صريحاً على خاصية الالهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الالهي البيّنة ومنها ما يُطلق عليه استعارة على سبيل التشبيه » فاذا ليست جميع الاسماء يقال على الله مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقة

والجواب ان يقال اننا نعرف الله من الكلمات الصادرة عنه الى المخلوقات كما مر في الفصل السابق وهذه الكلمات هي في الله اعلى حالاً منها في المخلوقات وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو انما يدل بالاسماء على حسب تصوره . فاذا الاسماء التي نطلقها على الله يجب فيها اعتبار امرين نفس الكلمات المدلول عليها كالخيرية والحياة واشباههما وكيفية الدلالة باعتبار مدلولاتها تلامم الله حقيقةً وبالحق مما تلامم المخلوقات ونقال عليه بالقول الاول وباعتبار كيفية الدلالة لا نقال على الله حقيقة لان كيفية دلالتها انما تلامم المخلوقات

اذا اوجب على الاول بان من الاسماء ما يدل على هذه الكلمات الصادرة عن الله الى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخليفة في الكمال الالهي داخلاً في مدلول الاسم كما ان الحجر يدل على موجود مجال مادية وهذه لا نقال على الله الا مجازاً او منها ما يدل على الكلمات انفسها مطلقاً دون ان يدخل في دلالة حال من احوال المشاركة كالموجود والخير والحى ونظائرها وهذه نقال على الله حقيقةً

وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما قال في المحل المورد ان هذه الاسماء تُسلب عن الله لان مدلول الاسم لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة اعلى ولذا قال هناك ان الله فوق كل جوهرٍ وحيوة

وعلى الثالث بان الاسماء التي نقال على الله حقيقةً تتضمن احوالاً جسمانية لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها اما الاسماء التي نقال على الله مجازاً فانها تتضمن حالاً جسمانية في نفس مدلولها

الفصل الرابع

هل الاسماء المقولة على الله مترادفة

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاسماء المقولة على الله مترادفة لان الاسماء المترادفة هي التي تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه . والاسماء المقولة على الله تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه لان خيرية الله هي عين ذاته وكذا حكمته . فاذا هذه الاسماء مترادفة من كل وجه

٢ وايضاً ان قيل ان هذه الاسماء لا تدل على واحد بعينه بالحقيقة بل باعتبارات مختلفة يعارضه ان الاعتبار الذي ليس بازائه شيء حقيقي هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحقيقة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلة في ما يظهر

٣ وايضاً ما هو واحد حقيقة واعتباراً اوحدُما هو واحد حقيقة ومتعدد اعتباراً والله في غاية التوحدانية فاذا يظهر انه ليس واحداً حقيقة ومتعدد اعتباراً وهكذا لا تكون الاسماء المقولة عليه دالة على اعتبارات مختلفة في اذا مترادفة

لكن يعارض ذلك انه اذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هنذاً كما لو قيل لباس ثوب فاذا لو كانت جميع الاسماء المقولة على الله مترادفة لما صح ان يقال الله الخبير او نحو ذلك مع انه قد كتب في ار ٣٢: ١٨ « انت الجبار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسمهُ »

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على الله ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلنة اذا قلنا ان هذه الاسماء يوقى بها النبي او اثبات نسبة العلية الى المخلوقات لانه يترتب على ذلك ان هذه الاسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنفيات او الآثار المعينة بها . وايضاً فعلى ما مر في الفصل الثاني من ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي ولو دلالة ناقصة يظهر جلياً من اسلفناه في ف ١ ان لها اعتبارات مختلفة لان الاعتبار المدلول عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات فهو يصوغ لتعقل الله تصورات معادلة للكلمات الصادرة عن الله الى المخلوقات وهذه الكلمات موجودة فيه وجوداً سابقاً على صفة الوحدة والبساطة واما في المخلوقات فمنقسمة ومتكثرة . اذن كما ان بازاء الكلمات المختلفة في المخلوقات مبدأً واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً ومتكثراً كذلك بازاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثرة واحد بسيط من كل وجه معقول بحسبها تعقلاً ناقصاً . ولذا فالاسماء المطلقة على الله وان دلت على شيء واحد ليست مع ذلك مترادفة لدلالاتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يتضح حل الاعتراض الاول لان الاسماء المترادفة ما دلت على واحد باعتبار واحد لان الاسماء التي تدل على اعتبارات مختلفة لشيء واحد لا تدل على واحد اولاً وبالذات اذ الاسم لا يدل على الشيء الا بتوسط تصور العقل كما مر في الفصل الاول

واجب على الثاني بان الاعتبارات المتكثرة التي لهذه الاسماء ليست لغواً وباطلة لان بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثراً وناقصاً وعلى الثالث بان كون ما يوجد في غير الله على حال التكثروالانقسام يوجد فيه على حال البساطة والوحدة هو من الامور الخاصة بوحدانيته الكاملة وهذا هو السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثراً اعتباراً لان عقلنا يتصوره بتصورات متكثرة كما ان الاشياء تمثله على انحاء متكثرة

الفصل الخامس

في ان الاسماء المنقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطوء

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظن ان الاسماء المنقولة على الله والمخلوقات تقال عليهم بالتواطوء لان كل مشترك يرجع الى المتواطئ كما يرجع الكثير الى الواحد . لانه اذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباحي والجمري فلا بد

ان يقال بالتواطؤ على بعض اي على جميع الكلاب النباحية والآن لزم التسلسل الى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تلتحق مع مفعولاتها في الاسم والحد كما يلد الانسان انساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحار مع انها ليست حارة الا بالاشتراك فاذا يظهر ان الفاعل الاول الذي اليه ترجع جميع الفواعل فاعل متواطئ وهكذا فالاسماء التي يقال على الله والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطؤ

٢ وايضاً ان المشتركات لا يلحظ بينها مشابهة ولما كانت الخليفة مشابهة لله كقوله في تلك ٢٦: ١ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثاننا» يظهر ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ

٣ وايضاً ان المقدر مجانس للمتقدر كما في الالهيات ك. ١٠ م ٤ والله هو المقدر الاول لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو اذاً مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ

لكن يعارض ذلك ان كل ما يطلق على كثيرين باسم واحد لكن لا باعتبار واحد فانه يطلق عليهم بالاشتراك والله لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الخليفة فان الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في الله واختلاف الجنس يغير الاعتبار اذاً الجنس ركن من اركان الحد وقس على ذلك سائر الاسماء فاذاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال بالاشتراك

وايضاً ان الله ابعد عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز اطلاق شيء عليها بالتواطؤ كما في الاشياء التي لا تلتحق في جنس قبل اوليها ان لا يجوز اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ بل ان تطلق جميع الاسماء عليهم بالاشتراك

والجواب ان يقل يتنع اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ لان كل معلول

غير مساوية لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقته عينها بل على وجه ناقص حتى ان ما يكون في العلولات على حال الانقسام والتكثير يكون في العلة على حال البساطة والوحدة كما ان الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافلات صوراً متعدّدة ومختلفة وكذا جميع الكمالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام والتكثير موجودة سابقاً في الله على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق فهكذا اذا متى قيل على الخليفة اسم خاص بكمال فانه يدل على ذلك الكمال متميزاً باعتبار حده عن سائر الكمالات كما انه متى قيل اسم الحكيم على الانسان فاننا ندلّ به على كمال متميز عن ماهية الانسان وقوته ووجوده وكل ما يشبه ذلك . اما متى اطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيء متميز عن ذاته او قوته او وجوده . وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الانسان فانه يحيط على نوع ما بمدلوله ويحصره بخلاف ما اذا قيل على الله فان مدلوله يبقى غير محاط به ومتجاوزاً لدلالته . ومن ذلك يتضح ان اسم الحكيم لا يقال على الله والانسان باعتبار واحد وقس عليه سائر الاسماء فاذا ليس يقال اسم على الله والمخلوقات بالتواطؤ - لكن ليس يقال ايضاً اسم عليهم بالاشترك المحض كما قال بعض والألما يمكن معرفة امر الهى ولا اقامة البرهان عليه من المخلوقات . بل لزم دائماً وقوع مغالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي اثبت كثيراً من الامور الالهية بالبرهان في الطبيعيات ك ٨ والاهليات ك ١٢ ولقول الرسول في رو ٢٠: ١ « ان غير منظورات الله قد ابصرت اذا دركت بالمبروات » فالحق اذا ان يقال ان هذه الاسماء يقال على الله والمخلوقات بالتشكيك هي بالمناسبة وهذا يعرض في الاسماء على وجهين اما المناسبة اشياء كثيرة لشيء واحد كما يقال الصحيح على الدواء والبول من حيث ان لكليهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا دليل عليها وذاك سبب لها . واما لمناسبة شيء واحد لشيء آخر كما يقال الصحيح على الدواء والحيوان من حيث ان الدواء سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

النمط يقال بعض الاشياء على الله والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشترك المحض ولا بالتواطؤ المحض اذ لا تقدر ان نسمي الله الامن المخلوقات كما مر في ف ١ وهكذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال باعتبار ان في الخليفة نسبة الى الله على انه مبدؤها وعلتها الموجود فيها سابقاً على وجه اعلى جميع كمالات الاشياء وهذا الضرب من العموم واسطة بين الاشتراك المحض والتواطؤ البسيط لان وجه التسمية في الاسماء المشككة ليس واحداً كما في المتواطئة ولا مختلفاً كل الاختلاف كما في المشتركة بل الاسم الذي يقال على كثيرين بهذا المعنى يدل على مناسبات مختلفة لشيء واحد كما ان الصحيح المقول على البول يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدل على سببها

اذا اجيب على الاول بانه وان كان في قول الاشياء يجب ارجاع المشتركة الى المتواطئ الا انه في الافعال يكون الفاعل الغير المتواطئ متقدماً بالضرورة على الفاعل المتواطئ لان الفاعل الغير المتواطئ علة كلية للنوع كله كما ان الشمس علة لتولد جميع الناس اما الفاعل المتواطئ فليس بعلة فاعلة كلية للنوع كله والا لكان علة لنفسه لاندرجه تحت النوع بل هو علة جزئية بالنظر الى شخص بعينه اكب المشاركة في النوع فاذا العلة الكلية للنوع كله ليست فاعلاً متواطئاً . لكن العلة الكلية متقدمة على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وان لم يكن متواطئاً الا انه ليس مشتركاً محضاً والام يفعل ما يشبهه بل يجوز ان يقال له فاعلٌ مشككٌ كما انه في قول الاشياء ترجع جميع المتواطئات الى واحد اول ليس متواطئاً بل مشككاً وهو الموجود

وعلى الثاني بان شبه الخليفة بالله غير تام لانها لا تمثل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما اسلفناه في م ب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بان الله ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتغيرات فلا يجب ان يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنسٍ واحدٍ
أما في المعارضة فلازمه ان هذه الاسماء لا تقال على الله والمخلوقات بالتواطوء
لأنها تقال عليهم بالاشتراك

الفصل السادس

هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاسماء تقال على المخلوقات قبل ان
تقال على الله لاننا انما نسمي شيئاً بحسب ما نعرفه اذ الاسماء هي دلائل العقول كما قال
الفيلسوف في كتاب العبارة ا ب ١ ونحن نعرف الخليفة قبل ان نعرف الله . فإذا
الاسماء الموضوعه منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على الله

٢ وايضاً انما نسمي الله من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١
والاسماء المنقولة من المخلوقات الى الله تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله
كالأسد والحجر ونحوها فإذا جميع الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات تقال على
المخلوقات قبل ان تقال على الله

٣ وايضاً ان جميع الاسماء التي يشترك فيها الله والمخلوقات تقال على الله من
حيث هو علة جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ وما
يقال على شيء باعتبار العلية يقال عليه بالقول المتأخر لان الصحيح ينقل على الحيوان
قبل ان يقال على الدواء الذي هو علة الصحة . فإذا هذه الاسماء تقال على المخلوقات
قبل ان تقال على الله

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣ : ١٤ « اجثو على ركبتَي لابي ربنا يسوع المسيح
الذي منه تسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وكذا في ما يظهر حكم سائر
الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات . فإذا هذه الاسماء تقال على الله قبل ان
تقال على المخلوقات .

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على كثيرين بالتشكيك لا بد ان يكون قولها كلها بالنظر الى واحد ولذا يجب اخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ كان لا بد ان ذلك الاسم يقال بالقول المتقدم على ما يؤخذ في حد غيره وبالقول المتأخر على غيره بحسب رتبة قربه الى ذلك الاول قرناً أكثر او اقل كما ان الصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح المقول على الدواء الذي يقال له صحيح من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حد الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيح من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا اذا جميع الاسماء المقولة على الله مجازاً يقال على المخلوقات قبل ان يقال على الله لانها متى قيلت على الله فلا تدل الا على اشياء بتلك المخلوقات فكما ان الضحك اذا قيل على الروض لا يدل الا على ان الروض الزهر يشبه بنضارته الانسان الضاحك بشبه المناسبة كذلك اذا قيل الاسد على الله فلا يدل الا على ان الله يشبه الاسد في انه يفعل افعاله بآس وهكذا يتضح ان هذه الاسماء من حيث يقال على الله لا يمكن ان تحد دلالتها الا بما يقال على المخلوقات. اما الاسماء التي يقال على الله لا مجازاً فكنا حكمها ايضاً اذا كانت يقال عليه من حيث العلية فقط كما ذهب بعض لانه على ذلك متى قيل الله خير فليس معناه الا ان الله هو علة خيرية اخليقته وهكذا يكون اسم الخير المقول على الله متضمناً في مفهومه خيرية الخليفة وعليه فخير يقال على الخليفة قبل ان يقال على الله. لكن قد حققنا في الفصل الثاني ان هذه الاسماء لا يقال على الله من حيث العلية فقط بل من حيث الذات ايضاً فاذا قيل الله خير او حكيم فليس معناه انه علة الحكمة او الخيرية فقط بل ان لها فيه وجوداً سابقاً على وجه اعلى فاذا على هذا يجب ان يقال ان هذه الاسماء باعتبار مدلولها يقال على الله قبل ان يقال على المخلوقات لان الكمالات المدلول بها عليها انما تصدر الى المخلوقات من الله اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الاول

للمخلوقات التي تعرفها قبل الله ولذا كان لها في دلالتها تلك الكيفية المناسبة للمخلوقات
كما مر في ف ٣

اذن اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه بالنظر الى وضع الاسم
وعلى الثاني بان ليس الحكم واحداً في الاسماء المقولة مجازاً على الله وفي غيرها كما
تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الاسماء نقال على الله من
حيث العلية فقط لا من حيث الذات ايضاً كما يقال الصحيح على الدوام

الفصل السابع

في ان الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات هل نقال على الله من الزمان

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات لا
نقال على الله من الزمان لان جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي عند الجمهور
ولما قال امبروسيوس في الايمان ك ١ ب ١ «ان اسم الرب اسم للسلطان الذي هو
الجوهر الالهي واسم الخالق يدل على فعل الله الذي هو ذاته» والجوهر الالهي ليس
زمانياً بل ازلياً، فاذا هذه الاسماء لا نقال على الله من الزمان بل من الازل

٢ وايضاً كل ما يصدق عليه شيء من الزمان يجوز ان يقال عليه الصنع
والصيرورة فان ما هو ابيض من الزمان يصير ابيض لكن لا يجوز على الله الصنع
والصيرورة فاذا لا يقال عليه شيء من الزمان

٣ وايضاً لو كانت بعض الاسماء نقال على الله من الزمان بسبب افهامها اضافة الى
المخلوقات للزم ذلك على ما يظهر في جميع الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات لكن
من الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات ما يقال على الله من الازل لانه قد عرف
الخلقة واحبها منذ الازل كقوله في ار ٣١: ٣ «احببتك حباً دائماً» فاذا سائر
الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات كالرب والخالق نقال على الله من الازل

٤ وايضاً فان هذه الاسماء تدل على اضافة فاذا لا يخلو ان تكون تلك الاضافة شيئاً في الله او في الخليفة فقط ولا يمكن ان تكون في الخليفة فقط والآن لكان الله يُسمى رباً من الاضافة المقابلة التي في المخلوقات وليس يُسمى شيء من مقابله . فاذا يبقى ان الاضافة شيء في الله لكن لا يمكن ان يكون في الله شيء من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر اذا ان هذه الاسماء لا تقال على الله من الزمان

٥ وايضاً انما يقال شيء قولاً اضافياً باعتبار الاضافة فيقال رب مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال ايضاً باعتبار الياض فلم تكن اضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط لئلا يظن ان الله ليس رباً حقيقة وهذا بين البطلان

٦ وايضاً ان المضافين اللذين ليسا معاً في الطبع يجوز وجود احدهما مع فقد الآخر كوجود المعلوم مع فقد العلم على ما في المقولات ب ٧ م ٥ والمضافات المقولة على الله والخلائق ليست معاً في الطبع فاذا يمكن قول شيء على الله بالاضافة الى الخليفة وان لم تكن الخليفة موجودة وهكذا فالرب والخالق ونحوهما من الاسماء تقال على الله من الازل لامن الزمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ١٦ ان هذا الاسم المضاف وهو الرب يصدق على الله من الزمان

والجواب ان يقال من الاسماء المفيدة اضافة الى الخليفة ما يقال على الله من الزمان لامن الازل وليبان ذلك يجب ان يعلم ان بعضاً ذهبوا الى ان الاضافة ليست شيئاً وجودياً بل اعتبارياً فقط وفساد هذا القول بين من ان بين الاشياء ترتيباً وتناسباً طبيعياً الا انه يجب ان يعلم ان الاضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجودياً او اعتبارياً على ثلاثة اقسام لان من الاضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتبارياً فقط وذلك متى لم يمكن ان يكون بين بعض الاشياء ترتيباً وتناسباً الا في تصور العقل فقط كما اذا قلنا ان شيئاً بعينه هو بالنسبة الى

نفسه ذلك الشيء بعينه لان العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كائنين فيتصور فيه نسبة الى نفسه وكذا حكم جميع الاضافات الكائنة بين الوجود واللا موجود التي يُصورها العقل من حيث يتصور اللا موجود كطرف ما ومثلها جميع الاضافات اللاحقة لعقل العقل كالجنس والنوع ونحوها. ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجودياً وذلك متى كان بين شيئين نسبة في امر يصدق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الاضافات اللاحقة لكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها للوجود الكم في كلا الطرفين ومثلها الاضافات اللاحقة للفعل والانفعال كالمحرك والمحرك والاب والابن واشباهها ومنها ما يكون في احد الطرفين شيئاً وجودياً وفي الآخر شيئاً اعتبارياً فقط وذلك كلما لم يكن الطرفان من رتبة واحدة كنسبة الحسن والعلم الى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث انهما موجودان وجوداً حقيقياً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعتول ولذا كان في العلم والحسن اضافة وجودية من حيث نسبتها الى العلم بالاشياء والشعور بها. اما الاشياء في حد انفسها فمخرجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعتول والمحسوس اضافة وجودية الى العلم والحسن بل اعتبارية فقط من حيث ان العقل يتصورها كطرفين لاصافتي العلم والحسن ولذا قال الفيلسوف الالميات ك ه م ٢٠ انهما لا يقالان بالاضافة لانهما يضافان الى غيرهما بل لان غيرهما يضاف اليهما. وكذا لا يقال الآئين على العمود الا من طريق انه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فاذا ليست هذه الاضافة وجودية في العمود بل سيف في الحيوان. فاذا لما كان الله خارجاً عن كل رتبة للخلقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة اليه لبالعكس كان من الواضح ان المخلوقات تضاف اليه وجوداً واما هو فليس فيه اضافة وجودية اليها بل اعتبارية فقط من حيث انها هي تضاف اليه وعلى هذا فلا مانع من ان هذه الاسماء المفهومة اضافة الى الخلقة تطلق على الله من الزمان لا لمكان تغير فيه بل لمكان تغير في الخلقة كما يصير العمود على يمين الحيوان لا بسبب

حصول تغير فيه بل بسبب انتقال الحيوان

اذ الجيب على الاول بان الاسماء الاضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النسب الاضافية كالمولى والعبد والاب والابن ونظائرها وهذه يقال لها اضافة بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الاشياء التي يلحقها بعض النسب كالمحرك والمتحرك والرأس وذو الرأس واشباهها وهذه يقال لها اضافة بحسب القول فكنا اذا تجب مراعاة هذه التفرقة في الاسماء الالهية ايضاً لان منها ما يدل على نفس النسبة الى الخليفة كالرب وهذه لا تدل على الجوهر الالهي قصداً بل تبعاً من حيث انها تقترض كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الالهي . ومنها ما يدل قصداً على الذات الالهية وتبعاً على النسبة كالمخلص والخالق وهذه تدل على فعل الله الذي هو ذاته ومع ذلك فان كلا القسمين يقال على الله من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليه اصالة او تبعاً لا باعتبار انها يدلان على الذات قصداً او تبعاً

وعلى الثاني بانه كما ان الاضافات المقولة على الله من الزمان ليست في الله الا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع واصيرورة الاعتباراً من دون حصول تغير فيه كقوله في من ٨٩ : ١ « ايها السيد انك صرت لنا مؤثلاً »

وعلى الثالث بان فعل العقل والارادة مستقر في انفاعل ولذا كانت الاسماء الدالة على الاضافات اللاحقة تفعل العقل او الارادة يقال على الله من الازل اما الاضافات اللاحقة الافعال الصادرة بحسب حال التعقل الى المفعولات الخارجة فتقال على الله من الزمان كالمخلص والخالق ونحوها

وعلى الرابع بان الاضافات المدلول عليها بهذه الاسماء المقولة على الله من الزمان انما هي في الله اعتباراً فقط . اما الاضافات المقابلة لها في المخلوقات حقيقة وليس يتنع ان يسمى الله من الاضافات الموجودة حقيقة في الخليفة لكن مع تعقل

عقلنا الاضافات المقابلة لها في الله بحيث ان الله انما يقال بالاضافة الى الخليفة لان الخليفة تضاف اليه كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالاضافة لان العلم يضاف اليه»

وعلى الخامس بانه لما كان الله يُضاف الى الخليفة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليفة اليه وكانت اضافة الربوبية حقيقية في الخليفة يلزم ان الله رب لا اعتباراً فقط بل حقيقة اذ انما يقال له رب بنفس الوجه الذي به الخليفة مربوبته له

وعلى السادس بانه لمعرفة ما اذا كانت المضافات معاً في الطبع او لا لا يجب ملاحظة رتبة الاشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فانه اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالكضعف والنصف والاب والابن واشباهها اما اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا القليل العلم والمعلوم لان المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكة او الفعل ولذا كان المعلوم بحسب حال دلالاته متقدماً في الوجود على العلم اما اذا اعتبر بحسب الفعل فيومقارن العلم بالفعل اذا لا يتصور شيء معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به . فاذاً وان كان الله متقدماً على المخلوقات الا انه لما كان داخلاً في مفهوم الرب ان يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان اي الرب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فالله لم يكن رباً قبل ان كان ثمة خليفة مربوبته له

الفصل الثامن

هل اسم الله اسم للطبيعة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان اسم الله ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ « ان Deus (في اللاتينية ومعناه الله) يقال من تائين في اليونانية اي العناية بجميع الاكوان وكلاهما او من آيثاين اي

الاضطرار لان المنا هو نار آكلة او من تأسّي اي ملاحظة جميع الاشياء» وكل ذلك من قبيل الفعل فإذا الله يدل على الفعل لا على الطبيعة

٢ وايضاً انما نسمي شيئاً بحسب ما نعرفه والطبيعة الالهية مجهولة لنا فإذا اسم الله لا

يدل على الطبيعة الالهية

لكن يعارض ذلك قول امبروس في كتاب الايمان ٢ ان الله اسم للطبيعة والجواب ان يقال ان ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائماً نفس ما يوضع للدلالة عليه لاننا كما نعرف جوهر الشئ من خواصه او افعاله فقد نسميه من بعض افعاله او خواصه كما نسمي جوهر lapidis (اي الحجر) من بعض افعاله لكونه loedit pedem (اي يوذى القدم) لكن هذا الاسم لم يوضع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر. اما اذا كان بعض الاشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة والياض وما اشبه ذلك فلا يسمي من شئ آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الاسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه. فإذا لان الله ليس معلوماً لنا في طبيعته بل انما نعلمه من افعاله او آثاره فانما نستطيع ان نسميه منها كما مر في الفصل الاول وعليه فاسم الله للفعل باعتبار ما هو موضوع منه للدلالة فانه موضوع من العناية الشاملة لجميع الاشياء لان جميع المتكلمين على الله يريدون بسمي الله ما له عناية شاملة لجميع الاشياء ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ « الالهية هي التي ترى جميع الاشياء بكامل العناية والحيرية » الا انه مع كونه مأخوذاً من هذا الفعل موضوع للدلالة على الطبيعة الالهية اذا اجيب على الاول بان جميع ما قاله الدمشقي راجع الى العناية الموضوع منها اسم الله للدلالة

وعلى الثاني باننا انما نستطيع ان ندل باسم على طبيعة شئ بحسب ما نستطيع ان نعرفها من خواصها او آثارها ولذا كما نقدر ان نعرف من خاصة الحجر جوهره

بحسبها هو في نفسه بعلمنا ان الحجر ماذا كان اسم الحجر دالأعلى طبيعة الحجر بحسبها هي في نفسها لانه يدل على حد الحجر الذي به نعم ان الحجر ماذا لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا نقدر ان نعرف من الآثار الالهية الطبيعة الالهية بحسبها هي في نفسها حتى نعم انها ماذا بل انما نعرفها بطريقة السموات والعلية والنفي كما مر في مب ١٢ ف ١٢ وبهذه الطريقة يدل اسم الله على الطبيعة الالهية لانه موضوع يدل على شيء موجود فوق جميع الاشياء وهو مبدا لجميع الاشياء ومنزلة عن جميع الاشياء فان هذا ما يقصد الدلالة عليه الناطقون باسم الله

الفصل التاسع

هل يقبل اسم الله الشركة فيه

يخطئ الى التاسع بان يقال: يظهر ان اسم الله يقبل الشركة فيه لان كل ما يشترك في مدلول اسم فانه يشترك في ذلك الاسم ايضاً. واسم الله يدل على الطبيعة الالهية كما مر في الفصل السابق وهي تقبل الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١: ٤ « به وهيت لنا المواعد العظيمة الثبينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الالهية » فاذا اسم الله يقبل الشركة فيه

٢ وايضاً ان الاسماء التي لا تقبل الشركة فيها اتما هي اسماء الاعلام فقط والله ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١: ٦ « قد قلت انكم آلهة » فهو اذا يقبل الشركة فيه

٣ وايضاً ان اسم الله موضوع من الفعل كما مر في الفصل التريب لكن سائر الاسماء الموضوعه لله من افعاله او آثاره تقبل الشركة فيها كالخير والحكيم ونحوها فاذا اسم الله يقبل الشركة فيه

لكن يعارض ذلك قول الحكيم في ١٤: ٢١ « جعلوا على الخشب والحجر

الاسم الذي لا يُشرك فيه أحدٌ يريد بذلك الالهية . فإذا اسم الله ليس يقبل
الشركة فيه

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن ان يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقة واستعارة
فالاول ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب
شيء مما يتضمن في معناه فان اسم الاسد يشترك فيه حقيقة جميع الاشياء الحاصلة
على الطبيعة المدلول عليها باسم الاسد ويشترك فيه استعارة جميع الاشياء المشتركة في
شيء اسدي كالجُرأة او القوة وتسمى اسوداً مجازاً . ولعرفة اي الاسماء تقبل الشركة
فيها حقيقة لا بد من اعتبار ان كل صورة موجودة في فردٍ مشخص لها في منتشرة
في كثيرٍ اما حقيقة او اعتباراً على الاقل كما ان الطبيعة الانسانية منتشرة في كثيرٍ
حقيقة واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثيرٍ حقيقة بل اعتباراً فقط
لجواز تعقلها موجودة في افراد كثيرة وما ذاك الا لان العقل يتعقل طبيعة كل
نوع مجردة عن الفرد فإذا الوجود في فردٍ واحدٍ او افرادٍ كثيرة خارج عن مفهوم
طبيعة النوع . فإذا اذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثيرٍ واما
الفرد فمن حيث انه فرد فهو مفترق عن جميع ما سواه فإذا كل اسم موضوع ليدل
على فردٍ ما لا يقبل الشركة فيه لاحقيقة ولا اعتباراً لامتناع ان يتصور تكثره
فإذا ما من اسم دال على شخصٍ ما يقبل الشركة فيه حقيقة بل استعارة فقط كما
يجوز ان يقال لو اريد اكيلى مجازاً من حيث ان له شيئاً من خصائص اكيلى وهو
القوة . اما الصور التي لا تشخص بفردٍ آخر بل بانفسها لكونها صوراً قائمة بانفسها فإذا
تعقلت بحسب ما هي في انفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لاحقيقة ولا اعتباراً بل ربما
وقعت فيها استعارة على نحو ما مر في الاشخاص . ولما لم يكن لنا ان تعقل الصور
الساذجة القائمة بانفسها على حسب ما هي بل تعقلها على قياس المركبات التي لها
صور في مادة فلذلك نضع لها اسما مقولة بالاشتقاق دالة على الطبيعة في فردٍ ما

كما مرّ في الفصل الأوّل . وعلى هذا فإذا اعتبر وجه الاسماء كان وجه الاسماء
الموضوعة منّا للدلالة على طبائع المركبات والاسماء الموضوعة منّا للدلالة على الطبائع
الساذجة القائمة بانفسها واحداً . فإذا لمّا كان اسم الله موضوعاً ليبدل على الطبيعة الالهية
كما مرّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكثر كما مرّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم انه
لا يقبل الشركة فيه حقيقة لكنه يقبلها اعتقاداً كما ان اسم الشمس يقبل الشركة
فيه على حسب اعتقاد القائلين بشموس كثيرة وعلى هذا قيل في غلا ٦: ٨ « تعبدتم
للذين ليسوا بالطبيعة آلهة » وفي شرحه « ليسوا آلهة بالطبيعة بل في اعتقاد الناس »
ومع ذلك فان اسم الله يقبل الشركة فيه لا بتمام معناه بل بجزئه على سبيل التشبيه
فيقال آلهة للمشاركين في امر الهى على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١: ٦ « قد
قلت انكم آلهة » اما اذا كان بعض الاسماء موضوعاً ليبدل على الله لا من جهة
الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يُعتبر شيئاً معيماً فلا يقبل الشركة فيه مجال
كاسم تترغرماتن عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعض الشمس اسماً دائماً
بالتعين على هذا الفرد

إذا اجيب على الأوّل بان الطبيعة الالهية لا تقبل الشركة فيها الا بحسب
مشاركة المشابهة

وعلى الثاني بان اسم الله اسم جنس وليس اسم علم للدلالة على الطبيعة الالهية
في شخص حاصل عليها وان يكن الله في الحقيقة ليس كلياً ولا جزئياً فان الاسماء
لا تتبع حال الوجود الحاصل في الاشياء بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا . ومع
ذلك فانه في حقيقة الامر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مر في اسم الشمس
وعلى الثالث بان الخير والحكيم ونظائرهما من الاسماء موضوعة من الكمالات
الصادرة عن الله الى المخلوقات لكنها ليست موضوعة للدلالة على الطبيعة الالهية بل
للدلالة على الكمالات مطلقاً ولذا فهي تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الامر

اما اسم الله فانه موضوع من فعل خاص بالله نختبره اختباراً متصلًا للدلالة على الطبيعة الالهية

الفصل العاشر

هل يقال اسم الله بالتواطوء على الاله الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي

يُتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي اذ حيث يختلف المعنى فلا تناقض في السلب والايجاب لان الاشتراك يمنع التناقض. والكاثوليكي بقوله: ليس الوثن هو الله: يناقض الوثني القائل: الوثن هو الله: فاذا الله في كلا القولين يقال بالتواطوء

٢ وايضاً كما ان الوثن هو الله اعتقاداً لاحقيقة كذلك التمتع بالذائد البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لاحقيقة. واسر السعادة يقال بالتواطوء على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فاذا كذلك اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الاعتقادي والاله الحقيقي

٣ وايضاً ان الاشياء التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة. والكاثوليكي بقوله ان الله واحد يتعمل باسم الله شيئاً قادراً على كل شيء ومستوجب التعظيم فوق جميع الاشياء وهذا بعينه يتعمله الوثني بقوله ان الوثن هو الله. فاذا اسم الله يقال بالتواطوء في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك ان ما في العقل شبه لما في الخارج كما في كتاب العبارة اب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور يقال بالاشتراك. فاذا اسم الله المقول على الاله الحقيقي والاله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وايضاً ليس يقدر احد ان يعبر عما لا يعرفه. والوثني لا يعرف الالهية الحقيقية فاذا متى قال الوثن هو الله فليس يعبر عن الالهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فانه يعبر عنها بقوله ان الله واحد. فاذا اسم الله ليس يقال على الاله الحقيقي والاله

الاعتقادي بالتواطؤ بل بالاشترك

والجواب ان يقال ان اسم الله في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤخذ بالتواطؤ ولا بالاشترك بل بالتشكيك وهذا واضح من ان المتواطئات متوافقة في الحقيقة كل التوافق والمشاركات متخالفة فيها كل التخالف اما المشككات فيجب فيها ان الاسم باعتباره بحسب معنى يؤخذ في حد نفسه باعتباره بحسب المعاني الأخر كما ان الموجود المقول على الجوهر يؤخذ في حد الموجود من حيث يقال على العرض والصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح من حيث يقال على البول والدواء لان البول دليل على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤثر له وكذا الحال في ما نحن بصدده فان اسم الله من حيث يراد به الاله الحقيقي يؤخذ في حد الله من حيث يقال على الاله الاعتقادي او الاشتراكي لاننا متى سمينا واحداً الهاً بالمشاركة تتعقل باسم الله شيئاً حاصلاً على شبه الاله الحقيقي . وكذا متى سمينا الوثن الله تتعقل باسم الله شيئاً يعتد الناس انه الله وهكذا يتضح ان للاسم معاني مختلفة الا ان احد هذه المعاني داخل في البقية فاذا يتضح انه يقال بالتشكيك

إذا اجيب على الأول بان تكثر الاسماء لا يعتبر بحسب قول الاسم بل بحسب معناه فان اسم الانسان اذا قيل على اي شيء صدقاً او كذباً يقال على نحو واحد وانما يقال على أنحاء متكررة اذا اردنا به الدلالة على اشياء مختلفة كما اذا اراد به واحد الدلالة على ما هو الانسان حقيقة وآخر الدلالة على الحجر او شيء آخر وبذلك يتضح ان الكاثوليكي بقوله ان الوثن ليس هو الله يناقض الوثني الميثت ذلك لان كليهما يستعمل اسم الله للدلالة على الاله الحقيقي اذ الوثني بقوله ان الوثن هو الله لا يستعمل اسم الله من حيث يدل على الاله الاعتقادي والانتقال الحق فان الكاثوليكين ايضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مر ٤٥ : ٥ « جميع آلهة الشعوب اصنام » وكذا يجاب على الثاني والثالث لان تلك الحجج انما تنجيه بحسب اختلاف قول

الاسم لا بحسب اختلاف معناه

وعلى الرابع بان الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور ليس يقال بالاشتراك المحض بل ان الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشتركات ما يعم المشككات ايضاً لان الموجود المقول بالتشكيك قد يقال ايضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بان طبيعة الله ليس يعرفها كما هي في نفسها لا الكاثوليكي ولا الوثني بل كلاهما يعرفها من طريق العلية او السمو او التنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز ان يكون مراد الوثني باسم الله في قوله: الوثن هو الله: نفس المعنى الذي يريده به الكاثوليكي في قوله: الوثن ليس هو الله: اما اذا كان واحدا لا يعرف الله بوجه من الوجوه فلا يسميه اللهم الا ان يكون ذلك كما نلفظ بعض اسماء نجمل معانيها

الفصل الحادي عشر

هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله

يُتَخَطَّى الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان اسم الموجود ليس اخص الاسماء بالله لان اسم الله لا يقبل الشركة فيه كما مر في الفصل التاسع. واسم الموجود ليس يمنع من الشركة فيه. فاذا ليس اسم الموجود اخص الاسماء بالله

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٣ مق ١ « ان اسم الخير يوضح باعلى طريقة جميع صدورات الله » واليق شيء بالله كونه مبدأً كلياً لجميع الاشياء فاذا اخص الاسماء به الخير لا الموجود

٣ وايضاً كل اسم الهي يتضمن اضافة الى المخلوقات فيما يظهر لاننا لانعرف الله الا بالمخلوقات. واسم الموجود ليس يتضمن نسبة الى المخلوقات. فاذا ليس اخص الاسماء بالله

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣: ١٣ من انه لما سأل موسى الرب بقوله «ان قالوا لي ما اسمه فماذا اقول لهم» اجابه «كذا قل لهم الموجود ارسلني اليكم» فاذا اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله

والجواب ان يقال ان اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله من ثلاثة اوجه اما اولاً فمن جهة معناه لانه لا يدل على صورة ما بل على نفس الوجود ولما كان وجود الله عين ماهيته وليس شيء غيره كذلك كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح ان هذا الاسم اخص دلالة على الله من بقية الاسماء لان كل شيء يسمى من صورته . واما ثانياً فمن جهة عموميه فان جميع ما سواه من الاسماء اما اخص منه او اذا ساوته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتبارياً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتعيينه على نحو ما . لكن عقلنا ليس له في حال هذه الحيوة ان يعرف ذات الله كما هي في نفسها بل ايما حال يعينه لما يتعقله في حق الله فيموقاصر عن الحال التي عليها الله في حد نفسه ولذا فكلمنا كانت بعض الاسماء اقل تعييناً واكثر عموماً واطلاقاً كانت عندنا اخص بالله ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١٢ «ان اخص الاسماء الختولة على الله كلياً هو الموجود لانه لاشتماله في نفسه على كل شيء فيحصل على الوجود كلجته جوهر غير متناهية ولا محدودة لان كلاً من الاسماء الأخر يتعين به حال من احوال جوهر الشيء اما الموجود فلا يعين حالاً من احوال الوجود بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجهة الجوهر الغير المتناهية . واما ثالثاً فمما يقترن به معناه لانه يدل على الوجود في الحاضر وهذا اخص ما يقال على الله الذي لا يعرف وجوده ماضياً او مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٥ ب

٢ وكتاب ٨٣ مب ١٧

إذا اجيب على الاول بان اسم الموجود هو اخص بالله من اسم الله باعتبار ما هو موضوع منه اي الوجود وباعتبار كيفية دلالاته وما يقترن به معناه كما مر في جرم

الفصل . اما باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم الله اخص منه بالله لانه موضوع
للدلالة على الطبيعة الالهية بل اخص منه ايضاً اسم نثرغراما تئن الموضوع للدلالة
على جوهر الله الغير القابل الشركة فيه وجزئي (اذا ساغ لنا هذا القول)
وعلى الثاني بان الخير هو الاسم الاخص بالله من حيث هو علة لا مطلقاً . لان
الوجود مطلقاً سابق في تصور العنل على نعة

وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان تكون جميع الاسماء الالهية متضمنة نسبة
الى المخلوقات بل يكفي ان تكون موضوعة من بعض الكمالات الصادرة عن الله
الى المخلوقات التي اولها الوجود المشتق منه الموجود

الفصل الثاني عشر

هل يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة

يخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله بقضايا
موجبة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ « ان السلوب في
حق الله صادقة اما الايجابات فغير متلاحمة »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الثالث « ان الصورة البسيطة لا يجوز ان
تكون موضوعاً » والله صورة متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ و ٨
فاذا لا يجوز ان يكون موضوعاً . وكل ما يحكم عليه بقضية موجبة يتخذ كموضوع
لها . فاذا لا يجوز ان يحكم على الله بقضية موجبة

٣ وايضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب . ووجود الله منزّه
عن كل تركيب كما اثبتناه في مب ٣ ف ٧ فذا لما كان كل عقل موجب يعقل شيئاً
مع تركيب يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك ان الكذب ليس يخضع للايمان . وبعض القضايا الموجبة
خاصة للايمان نحو ان الله مثلث وواحد وانما قدر على كل شيء . فاذا يجوز ان يحكم

على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة
والجواب ان يقال يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة وليان ذلك
يجب ان يعلم انه في كل قضية موجبة صادقة يجب ان يكون المحمول والموضوع
متحدين ماصداً نوعاً من الاتحاد ومتغايرين مفهوماً وهذا بين في القضايا ذات
المحمول العرضي والقضايا ذات المحمول الجوهرى فواضح ان الانسان والايض
متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً لان حقيقة الانسان غير حقيقة الايض غير وكذا
الحال في قولنا الانسان حيوان لان ما هو انسان هو حيوان حقيقة لاشتمال الشخص
الواحد بعينه على الطبيعة الحسية التي منها يقال له حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي
منها يقال له انسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا ايضاً متحدين ذاتاً ومتغايرين
اعتباراً. اما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالامر كذلك من وجه ما ي
من حيث ان ما يضعه العقل من جهة الموضوع يخصصه بجهة الشخص وما يضعه من
جهة المحمول يخصصه بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناء على ما يقال من
ان المحمولات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التفسير
الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع واما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل
بالتأليف والله في حد نفسه واحد وبسيط من كل وجه غير ان عقلنا انما يعرفه بحسب
تصورات مختلفة لتقاصره عن ان يراه كما هو في نفسه لكنه وان تعقله تحت تصورات
مختلفة يعرف مع ذلك ان بازاء جميع تصورات شيناً واحداً بعينه بسيطاً . فاذا هذا
التعدد الاعتباري يمثله العقل بتعدد المحمول والموضوع واما الوحدة فيمثلها بالتأليف
اذا اجيب على الاول بان ديونيسيوس انما قال ان الايجابات في حق الله غير
متلاحة او غير متلاحة كما في ترجمة اخرى من حيث ان الله لا يلائمه اسم باعتبار
كيفية الدلالة كما مر في الفصل الثالث
وعلى الثاني بان عقلنا ليس له ان يدرك الصور الساذجة القائمة بانفسها على ما

هي عليه في انفسها بل يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيء محلاً
وشيء محالاً ولذا فهو يتصور الصورة الساذجة كموضوع ويصنفها بشيء
وعلى الثالث بان قولنا ان العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذب قضية
تحتل معنيين لاحتمال ان يكون الجار والمجرور معيناً لكلمة التعقل من جهة
المعقول او من جهة العاقل فان كان الاول كانت القضية صادقة ومعناها كل
عقل يعقل ان شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب لكن هذا لا محل له هنا لان عقلنا
اذا حكم على الله بقضية لا يقول انه مركب بل انه بسيط، وان كان الثاني كانت
القضية كاذبة لان حال العقل في التعقل مغاير لحال الشيء في الوجود اذ من
الواضح ان عقلنا يعقل الماديات التي هي دونه بطريقة غير مادية لا بمعنى انه يعقل
انها غير مادية بل بمعنى ان له في تعقله طريقة غير مادية، وكذا متى عقل البسائط
التي هي فوقه فانه يعقلها بحسب طريقته اي بطريقة التركيب لا بمعنى انه يعقل انها
مركبة وعلى هذا فليس عقلنا كاذباً بحكمه على الله بطريقة التركيب

المبحث الرابع عشر

في علم الله - وفيه ستة عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بجوهر الله بقي وجوب النظر في ما يتعلق بفعله . ولأن الفعل منه ما
يستقر في نفس الناعل ومنه ما يصدر الى منقول خارج ستكلم اولاً على علم الله و ارادته لا استقرار
التعقل في نفس العاقل والارادة في نفس المرید ثم على قدرته التي تعتبر كبداء الفعل الالهي
الصادر الى منقول خارج ولان التعقل ضرب من الحيوة فيعلم العلم الالهي بحسب النظر
في الحيوة الالهية ولان العلم يتعلق بالامور الحسنة سبباً ايضاً في الحق والكذب . وايضاً لان كل
معروف يحصل في العارف وحقائق الاشياء من حيث هي حاصلة في الله العارف تسمى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في التصورات. أما العلم فالبحث فيه يدور على ست عشرة
مسئلة - ١ هل في الله علم - ٢ هل يعقل الله ذاته - ٣ هل يحيط علماً بذاته - ٤ هل
تعقله هو عين جوهره - ٥ هل يعقل غيره - ٦ هل له بغيره معرفة خاصة - ٧ هل علم الله
تدرجي - ٨ هل علم الله هو علة الاشياء - ٩ هل يتعلق علم الله بالمعدومات - ١٠ هل
يتعلق بالشرور - ١١ هل يتعلق بالجزئيات - ١٢ هل يتعلق بغير المتناهيات - ١٣ هل
يتعلق بالحوادث المستقبلية - ١٤ هل يتعلق بالنضابا - ١٥ هل هو متغير - ١٦ هل
علم الله بالاشياء نظري او عملي .

الفصل الاول

هل في الله علم

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله علم لان العلم ملكة والملكية
لا تليق بالله اذ هي واسطة بين القوة والفعل فاذا ليس في الله علم
٢ وايضاً لما كان العلم انما يتعلق بالتام كان معرفة مسببة عن شيء آخر اي عن
معرفة المبادئ والله ليس فيه شيء مسبب فاذا ليس فيه علم
٣ وايضاً كل علم فاما كلي او جزئي والله ليس فيه كلي وجزئي كما يتضح مما مر
في مب ٣ ف ٥ فاذا ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ١: ٣٣ «يا لعبق غنى الله وحكمته وعلمه»
والجواب ان يقال ان في الله علماً بالغا غاية الكمال وليان ذلك يجب اعتبار
ان الاشياء العارفة تمتاز عن الاشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة
ليس فيها الا صورتها فقط والعارفة من شأنها ان يكون فيها صورة شيء آخر ايضاً لان
مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح ان طبيعة غير العارف اكثر
تقيداً وانحصاراً وطبيعة الاشياء العارفة اكثر سعة وامتداداً ولذا قال الفيلسوف
في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحو ما جميع الاشياء» وانحصار الصورة
انما يكون بالمادة ولذا قلنا في ما مر ان الصور كلها كانت اعرى عن المادة كانت

اقرب الى لا نهاية ما . فاذا يتضح ان تجرّد شيء عن المادّة هو سبب في كونه ذا
قوة عارفة وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة ونهاه على ذلك قيل في
كتاب النفس ٢ م ١٢٤ ان الثبات ليس له قوة المعرفة بسبب مادّيته اما الحسن
فله ذلك بسبب قابليته للصور المجردة عن المادّة واما العقل فله قوة اعظم على المعرفة
لكونه اكثر تجرداً عن المادّة واقل مغالطة لها كما في كتاب النفس ٣ م ٤ وعلى هذا
فالآن الله في غاية التجرد عن المادّة كما يتضح مما مرّ في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالذات
غاية المعرفة

اذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات
موجودة في الله على وجه اعلى كما مرّ في مب ٦ ف ٤ يجب انه كما اطلق على الله
اسم ماخوذ من اي كمالات الخليفة يعرّف معنى عن كل ما يختص بالحال الناقصة
التي تلائم الخليفة . فاذا ليس العلم في الله صفة او ملكة بل جوهرًا وفعلاً صرفاً
وعلى الثاني بان ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر هو في الله على حال
البساطة والوحدة كما مرّ في مب ١٣ ف ٤ والانسان له معارف مختلفة باختلاف
المعرفات فيقال ان له فهماً باعتبار معرفته المبادئ وعلماً باعتبار معرفته النتائج وحكمة
باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة او فطنة باعتبار معرفته المعمولات مع ان الله يعرف
جميع ذلك بمعرفة واحدة وبسيطة كما سيأتي بيانه في ٧ فاذا يجوز تسمية معرفة الله
البيطة بجميع هذه الاسماء لكن بحيث يجرد كل منها عند اطلاقه على الله عن
كل ما فيه من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في ايوب
١٢ : ١٣ « عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم »

وعلى الثالث بان العلم يكون على حسب حال العارف لان المعلوم يكون في العالم
على حسب حال العالم ولذا لما كان حال الذات الالهية اعلى من حال المخلوقات لم
يكن للعلم الالهي حال العلم المخلوق اي ان يكون كلياً او جزئياً او بالملكة او بالقوة او

جارياً على حال كذا

الفصل الثاني

هل يعقل الله ذاته

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يعقل ذاته ففي كتاب العلل
قض ١٣ « كل عالم يعلم ماهيته فهو راجع على ماهيته رجوعاً كاملاً » والله ليس
يخرج عن ماهيته ولا يتحرك بحالٍ وهكذا لا يصح في حقه ان يرجع على ماهيته فهو
اذا ليس يعلم ماهيته

٢ وايضاً ان التعقل انفعالٌ وتحركٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ و ٢٨ والعلم
ايضاً تشبيهٌ بالشيء المعلوم والمعلوم ايضاً كمالٌ للعالم وليس شيء يتحرك او يتفعل او
يتكلم من ذاته وايضاً ليس شيء يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٣
فان الله اذا ليس يعلم ذاته

٣ وايضاً انما نحن مشابهون لله في العقل اذا انما نحن على صورة الله من حيث العقل
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ا ب ١ وعقلنا ليس يعقل ذاته الا
كما يعقل غيره كما في كتاب النفس ٣ م ١٥ فاذا الله ليس يعقل ذاته الا ان يقال
انه يعقل ذاته بتعقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ « لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله »
والجواب ان يقال ان الله يعقل ذاته بذاته وليان ذلك يجب ان يعلم ان موضوع
الفعل المعتبر طرفاً نهائياً له وان كان في الافعال المتعدية الى مفعول خارج شيئاً
خارجاً عن الفاعل الا انه في الافعال المستقرة في نفس الفاعل موجودٌ في نفس
الفاعل وبحسب كونه فيه يكون الفعل بالفعل وعلى هذا قيل في كتاب النفس ٣
م ٣٦ « المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل والمعقول بالفعل هو العقل بالفعل » اذا
نشر بشيء او تعقله بالفعل من حيث ان عقلنا او حسنا يحصل بالفعل بقبوله

صورة المحسوس او المعقول وانما يمتاز الحس او العقل عن المحسوس او المعقول من حيث ان كليهما بالقوة فاذا لما لم يكن في الله شيء من القوة بل هو فعل بحيث فلا بد ان يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه اي بحيث انه لا يتخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تغاير الصورة المعقولة جوهر العقل الالهي كما يعرض في عقلنا عندما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقل الالهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

اذا اجيب على الاول بان رجوع شيء على ماهيته ليس هو الا قيامه بنفسه لان الصورة من حيث تكمل المادة بافادتها اياها الوجود تناقض عليها على نحو ما ومن حيث ان لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فاذا القوى المدركة التي ليست قائمة بانفسها بل هي فعل لبعض الآلات الجسمية لا تدرك ذاتها كما يتضح في كل من الشاعر . اما القوى المدركة القائمة بانفسها فانها تدرك ذاتها ولذا قيل في كتاب العلل « العالم بماهيته يرجع على ماهيته » والقيام بالنفس في غاية المناسبة لله فاذا على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بان التحرك والافتعال في قولنا التعقل تحرك وانفعال ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لان التعقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيء ناقص والتي تكون من شيء الى آخر بل الحركة التي هي فعل شيء كامل مستقر في نفس الفاعل وكذا ايضاً استكمال العقل بالمعقول او مشابهته له انما يناسب العقل الذي يكون احياناً بالقوة لانه بوجوده بالقوة يمتاز عن المعقول ويصير مشابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالفعل . والعقل الالهي الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كما له وعين تعقله

وعلى الثالث بان الهوى الاول الموجودة بالقوة فقط ليس لها وجوداً طبعياً الا

بحسب كونها خارجة الى الفعل بالصورة . وعقلنا الهولاني في مرتبة المعقولات كالهولاني الاولى في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة الى المعقولات كما ان الهولاني الاولى بالقوة الى الطبيعيات فاذا لا يمكن ان يكون لعقلنا الهولاني فعلٌ معقول الا من حيث يستكمل بصورة معقولة لشيء ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره ايضاً . وواضح انه بادراكه المعقول يعقل نفس تعقله وبالفعل يدرك القوة العقلية . والله كالفعل المحض في مرتبة الموجودات وفي مرتبة المعقولات ولذا فهو يعقل ذاته بذاته

الفصل الثالث

هل يحيط الله علماً بذاته

يُتَخَطَّى الى الثالث . بان يقال : يظهر ان الله ليس يحيط علماً بذاته فقد قال اوغسطينس في كتاب ٨٣ مب ١٤ « ما يحيط علماً بذاته فهو متناهٍ عند ذاته » والله غير متناهٍ بوجه من الوجوه فاذاً ليس يحيط علماً بذاته
٢ وايضاً ان قيل ان الله غير متناهٍ عندنا لكنه متناهٍ عند ذاته يرده ان كل شيء باعتباره عند الله احق منه باعتباره عندنا فلو كان الله متناهياً عند ذاته وغير متناهٍ عندنا لكان كونه متناهياً احق من كونه غير متناهٍ وهذا منافي لما نقرر في مب ٧
ف ١ فاذاً الله ليس يحيط علماً بذاته

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المار « كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته » والله يعقل ذاته . فاذاً يحيط علماً بذاته

والجواب ان يقال ان الله يحيط علماً بذاته احاطة كاملة يان ذلك انه انما يقال ان شيئاً يحاط به علماً متى يبلغ الى اقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما ان قضية برهانية يحاط بها علماً متى عُلِمَت بالبرهان لا متى عرفت بدليل ظني . وواضح ان الله يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معرفته اذ كل شيء معروفٌ بحسب حال فعله لان شيئاً لا يعرف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الالحيات ك ٩ م ٢٠ وقدرة الله في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لانه انما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مر تحقيقه في الفصل الاول فاذا واضح انه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته احاطة كاملة

اذا اجيب على الاول بان الاحاطة ان اخذت بالحصرفي تدل على شيء مشتمل على غيره ومتضمن له وعلى هذا يجب ان يكون كل محاط به متناهيًا ككل متضمن لكنه ليس يقال ان الله يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كما عاقله مفاير لذاته وحاوٍ ومتضمن ذاته بل يجب تاويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلبي لانه كما يقال ان الله في ذاته لعدم كونه محويًا من شيء خارج كذلك يقال انه يحيط علماً بذاته لانه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب رؤية الله رسا ١١٢ الى باوليناب ٩ « انا يحاط بالرؤية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي »

وعلى الثاني بانه متى قيل ان الله متناهي عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسب لانه في عدم تجاوزه ذاته حد عقله كالشيء المتناهي في عدم تجاوزه حد العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل انه شيء متناهي

الفصل الرابع

هل تعقل الله عين جوهره

يتخاطب الى الرابع بان يقال : يظهر ان تعقل الله ليس عين جوهره لان التعقل فعل لما . والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فاذا ليس تعقل الله عين جوهره .

٢ وايضا متى عاقل عاقل انه يعقل فليس ذلك تعقل معقول عظيم او اولي بل تعقل امر ثانوي وتبعي فلو كان الله عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا نعقل فلا

يكون تعقل الله امرًا عظيمًا

٣ وايضاً ان كل تعقل يتعلق بشيء ولا كان الله يعقل ذاته فلو لم يكن مغايراً لتعقله لعقل أنه يعقل وأنه يعقل انه يعقل ذاته وهكذا الى غير النهاية . فاذاً ليس تعقل الله عين جوهره .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٧ « ان وجود الله هو عين حكمته » . وحكمة الله هي عين تعقله . فاذاً وجود الله هو عين تعقله . ووجود الله هو عين جوهره كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذاً تعقل الله هو عين جوهره

والجواب ان يقال لا بد من القول بان تعقل الله هو عين جوهره ولا نهلو كان تعقل الله مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٣٩ ان يكون فعل الجوهر الالهي وكما له شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الالهي اليه نسبة القوة الى الفعل وهو ممتنع قطعاً لان التعقل هو كمال العاقل وفعله . ولا بد من النظر في ان ذلك كيف هو فقد مر في ف ٢ ان التعقل ليس فعلاً صادراً الى شيء خارج بل يستقر في الفاعل كفعله وكما له كما ان الوجود هو كمال الموجود لانه كما ان الوجود يتبع الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة والله ليس فيه صورة مغايرة لوجوده كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و ٧ فاذاً لما كانت ماهيته ايضاً صورة معقولة كما مر في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة ان تعقله هو عين ماهيته وعين وجوده وهكذا يتضح من جميع ما تقدم ان العقل والعاقل وما يعقل والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في الله شيء واحد بعينه من كل وجه ومن ذلك يتضح ان وصف الله بالعاقل لا يوجب تكثراً في جوهره

اذا اجيب على الاول بان التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه . وعلى الثاني بانه متى عقل ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يعقل شيء عظيم كما اذا عقلنا تعقلنا ولذا ليس الامر كذلك في التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه .

وبهذا يتضح الجواب على الثالث لان التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه يتعلق بذاته
لا بغيره حتى يلزم التسلسل

الفصل الخامس

هل يعرف الله غيره

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف غيره لان كل ما هو
غير الله فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله لا
يرى شيئاً خارجاً عنه » فهو اذاً ليس يعرف غيره

٢ وايضاً ان المعقول هو كمال العاقل فلو كان الله يعقل غيره لكان غيره كما لا له
واشرف منه وهذا محال

٣ وايضاً ان التعقل يستفيد نوعيته من المعقول كما ان كل فعل آخر ايضاً يستفيد
نوعيته من موضوعه فاذاً كلما كان الشيء المعقول اشرف كان التعقل اشرف . والله
عين تعقله كما يتضح مما مر في الفصل السابق . فاذاً لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد
نوعيته من شيء غيره وانه محال . فاذاً ليس يعقل غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٤ : ١٣ « كل شيء عارٍ مكشوف
الباطن لعينه »

والجواب ان يقال من الضرورة ان الله يعرف غيره فمن الواضح انه يعقل ذاته تعقلاً
كاملاً واللام يكن وجوده كاملاً لان وجوده عين تعقله واذا عرف شيء معرفة كاملة
فلا بد ان تعرف قدرته معرفة كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفة كاملة ما لم
يعرف ما تتناوله ولا كانت قدرة الله تتناول غيره لانها العلة الاولى الفاعلية لجميع
الموجودات كما يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة ان الله يعرف غيره وهذا
يزداد وضوحاً اذا اعتبر ايضاً ان وجود العلة الفاعلة الاولى اي الله هو عين تعقلها فاذاً
جميع العلوات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علتها الاولى لا بد ان تكون

موجودة في تعقله وان تكون كلها فيه على حسب الحالة للمعقولة لان كل ما في آخر
فهو فيه على حسب حال ما هو فيه . اما انه كيف يعرف غيره فلا بد لمعرفته من
ملاحظة ان شيئاً يعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شي في ذاته متى
عُرِفَ بالمثل الخاص المساوي للمعروف كما اذيرأت العين انساناً بمثل الانسان .
ويرى في غيره ما يرى بمثل ما هو حاو له كما اذاروي جزءاً في الكل بمثل الكل
او اذاروي الانسان في المرآة بمثل المرآة او على اي نحو آخر من الانحاء التي
يحدث ان يرى بها شي في غيره . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله يرى ذاته في
ذاته لانه يرى ذاته بما هيته . اما الاشياء المايرة له فيراها لا في ذاتها بل في ذاته من
حيث ان ماهيته تحوي شبه غيره

اذا اجيب على الاول بان ليس المراد في قول اوغسطينوس ان الله لا يرى شيئاً
خارجاً عنه انه لا يرى شيئاً مما هو خارج عنه بل ان ما هو خارج عنه لا يراه الا في
ذاته كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان المعقول هو كمال العاقل لا يحسب جوهره بل بحسب مثاله الحاصل
به في العقل كصورته وكاله فان الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل انما يحصل فيها
مثاله كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ واما الاشياء المايرة لله فتعقل من الله من حيث
ان ماهيته تحوي مثلها كما مر في جرم الفصل . فاذا ليس يلزم ان كمال العقل الالهي
شي مغاير لما هيته الله

وعلى الثالث بان التعقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقل في غيره بل من المعقول الاولي
الذي فيه يعقل غيره لان التعقل انما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث ان
الصورة المعقولة هي مبدأ الفعل العقلي لان كل فعل انما يستفيد نوعيته من
الصورة التي هي مبدأ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فاذا انما يستفيد
الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الاولي التي ليست في الله شيئاً غير ماهيته المشتملة على جميع مثل
الاشياء فاذا لا يجب ان التعقل الالهي او بالاحرى الله يستفيد نوعيته من غير
الذات الالهية .

الفصل السادس

هل يعرف الله غيره معرفة خاصة

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله لا يعرف غيره معرفة خاصة لانه انما
يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مر في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على انه
العلة الاولى العامة والكلية فاذا غير الله يُعرف منه من حيث هو في العلة الاولى
والكلية . لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فالله اذا يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص
٢ وايضاً ان الماهية الالهية تبعد عن ماهية الخليفة على قدر بعد ماهية الخليفة
عنها وليس يمكن معرفة الماهية الالهية بماهية الخليفة كما مر في مب ١٢ ف ١ فكذا اذا
لا يمكن معرفة ماهية الخليفة بالماهية الالهية وهكذا لما كان الله لا يعرف شيئاً الا بماهيته
يلزم انه لا يعرف الخليفة بحسب ماهيتها حتى يعرف انها ماذا مما هو معرفة شيء
معرفة خاصة

٣ وايضاً ليس يُعرف شيء معرفة خاصة لا بحقيقته الخاصة . ولا كان الله يعرف
جميع الاشياء بماهية يظهر انه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لان شيئاً واحداً
بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لاشياء كثيرة ومختلفة فاذا ليس يعرف الله
الاشياء معرفة خاصة بل عامة لان معرفة الاشياء لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتها
بالعموم فقط

لكن يعارض ذلك ان معرفة الاشياء معرفة خاصة هي معرفتها لا بالعموم فقط بل
بحسب كونها متميزة وكذا يعرف الله الاشياء وعليه قيل في عبر ٤ : ١٢ « نافذ حتى
مفرق النفس والروح والواصل والمفانخ ومميز لا فكار القلب ونياته وما من خليفة

مسترة امامه »

والجواب ان يقال ان بعضاً وهو في هذه المسئلة فقالوا ان الله ليس يعرف الاشياء
المغايرة له الا بالعموم اي من حيث هي موجودات لانه كما ان النار لو عرفت نفسها
كبدل الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الاشياء من حيث هي حارة كذلك الله
من حيث يعرف ذاته كبدل الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الاشياء المغايرة له
من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن ان يستقيم لان تعقل شيء بالعموم ولا
بالخصوص معرفة ناقصة به ولذا فان عقلنا حال خروجه من القوة الى الفعل يبلغ
الى المعرفة العامة والاجمالية بالاشياء قبل بلوغه الى معرفتها الخصوصية كما يتدرج
في ذلك من غير الكامل الى الكامل كما يتضح من شرح الطبيعات ك ١ م ٢ فاذا
لو كان الله يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص ايضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل
وجه وكذا وجوده ايضاً وهو مناف لما حققناه في م ب ٤ ف ١ وفي ف ٣ و ٤ وه من
هذا المبحث فاذا يجب ان يقال ان الله يعرف الاشياء المغايرة له معرفة خاصة لا من
حيث هي مشتركة في حقيقة الوجود فقط بل من حيث هي متمايزة بينها ايضاً وليان
ذلك يجب النظر في ان بعضاً ارادوا ان يوضحوا ان الله يعرف بواحد اشياء كثيرة
فضر بوا لذلك مثلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه او
كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الالوان لكن هذه المثل وان كانت مطابقة من
وجه اي من حيث العلية الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث ان الكثرة
والاختلاف ليسا مسبيين عن ذلك البدل الواحد الكلي من جهة ما هو مبدأ التمايز
بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لان اختلاف اللون لا يتسبب عن النور فقط بل
عن اختلاف استعداد المشف القابل وكذا اختلاف الخطوط يتسبب عن اختلاف
الوضع ولذا لم يكن ممكناً معرفة هذه الكثرة والاختلاف في مبدئها معرفة خاصة
بل بالعموم فقط وليس الامر كذلك في الله فقد اسلفنا في م ب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليفة من الكمال موجوداً سابقاً في الله ومحوي فيه على وجه اعلى
وكمال الخلاق ليس منحصراً في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يخص به
ايضاً ما هي متميزة به كالحياة والتعلل ونحوها مما تمتاز به الاحياء عن اللاحياء
والاشياء العاقلة عن اللاعاقلة . وكل صورة يندرج بها شيء في نوعه الخاص فهي كمال
ما على هذا فجميع الاشياء موجودة سابقاً في الله لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل
باعتبار ما هي متميزة به ايضاً وهكذا لما كان الله حاوياً في ذاته جميع الكمالات كانت
نسبة ماهيته الى جميع ماهيات الاشياء لانسبة العام الى الاشياء الخاصة كنسبة
الوحدة الى الاعداد او كنسبة المركز الى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل الى الافعال
الناقصة كنسبة الانسان الى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عدد كامل الى
الاعداد الناقصة المندرجة تحته . وواضح انه بالفعل الكامل يمكن معرفة الافعال
الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص ايضاً كما ان الذي يعرف الانسان يعرف
الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسي يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة
فهكذا اذا ما كانت ماهية الله مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيء آخر
من الكمال وزيادة كان في قدرة الله ان يعرف في ذاته جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة
لان الطبيعة الخاصة لكل شيء قائمة باشتراكها في الكمال الالهي على نحو من الانحاء
والله لا يعرف ذاته معرفة كاملة ما لم يعرف الحال التي بها يشترك غيره في كماله اياً
كانت ولا يعرف ايضاً طبيعة الوجود معرفة كاملة ما لم يعرف جميع احوال الوجود
فاذاً واضح ان الله يعرف جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متميزة بينها
اذاً اجيب على الاول بان القول ان شيئاً يعرف كما هو في العارف يحتمل معنيين
احدهما ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروف وعلى هذا فهو
كاذب لان العارف ليس يعرف دائماً المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في
العارف فن العين لا تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة الحجر

الحاصلة فيها تعرف العجبر بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ
متروقاً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرفه بحسب الوجود الذي
له خارجاً عن العارف كما ان العقل يعرف العجبر بحسب الوجود المقول الذي له
في العقل من حيث يعرف انه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود العجبر في طبيعته
الخاصة. والثاني ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصيحٌ
ان العارف انما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لانه كلما كان المعروف
في العارف على حال اكمل كان حال المعرفة اكمل. فاذا على هذا يجب ان يقال ان
الله ليس يعرف ان الاشياء موجودة فيه فقط بل باشتماله على الاشياء في ذاته
يعرفها ايضاً في طبائعها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حال اكمل
كانت معرفته لها اكمل

وعلى الثاني بان ماهية الخليفة بالقياس الى الماهية الالهية كالفعل الناقص
بالقياس الى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليفة لا يتدى بها بالكفاية الى معرفة الماهية
الالهية بل بالعكس

وعلى الثالث بان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اخذه كحقيقة اشياء مختلفة على وجه
المساواة. والماهية الالهية شيء فائق جميع المخلوقات. فاذا يمكن اخذها كحقيقة خاصة
لكل شيء باعتبار ان مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على انحاء مختلفة

التصل السابع

هل علم الله تدريجي

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان علم الله تدريجي لانه ليس من قبيل العلم
بالمملكة بل من قبيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ ان
العلم بالمملكة يتعلق دفعةً باشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلق بواحد فقط. فاذا بما
ان الله يعرف اشياء كثيرة لانه يعرف ذاته وغيره كما مر في ف ٣ و ٥ يظهر انه ليس

يعقل جميع الاشياء دفعةً بل يتدرج من واحد الى آخر
٢ وايضاً ان معرفة المعلول بالعلة من شأن العلم التدريجي والله يعرف غيره بنفسه
معرفة المعلول بالعلة فإذا معرفته تدريجية
٣ وايضاً ان الله يعلم كل خليفة علماً أكمل من علمنا بها ونحن نعرف في العلل
المخلوقة معلولاتها وهكذا تتدرج من العلل الى المعلولات فإذا يظهر ان الحال كذلك
في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ ان الله لا
يرى جميع الاشياء على سبيل الافراد او واحداً فواحداً كما ينتقل تصوره من هنا الى
هناك ومن هناك الى هنا بل يراها جميعها دفعةً

والجواب ان يقال ليس في العلم الالهي تدرجٌ وتحقيق ذلك ان التدرج يكون
في علمنا على ضربين احدهما بحسب التعاقب فقط كما اننا بعد تعقلنا شيئاً بالفعل
نوجه انفسنا الى تعقل شيء آخر والآخر بحسب العلية كما اذا توصلنا بالمبادئ الى
معرفة النتائج - فالضرب الاول من التدرج مستحيل في حق الله لان الاشياء
الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب اذا لوحظ كل منها في حد نفسه فاننا نعقلها كلها معاً
لو عقلناها في واحد ما كما لو عقلنا الاجزاء في الكل اورأينا اشياء مختلفة في المرآة.
والله يرى جميع الاشياء في واحد وهو ذاته كما مر في ف ٤ و ٥ فهو اذا يرى جميع
الاشياء دفعةً لا بالتعاقب وكذا الضرب الثاني مستحيل ايضاً في حقه تعالى اما
اولاً فلأنه يفترض الضرب الاول لان المتتقلين من المبادئ الى النتائج لا يلاحظون
الامرين معاً. واما ثانياً فلأنه من شأن المتقل من المعلوم الى المجهول. فإذا واضح انه
متى عرف الاول لا يزال الثاني مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرف في الاول بل
من الاول اما نهاية التدرج فتكون متى روي الثاني في الاول بتحليل المعلولات
الى العلل وحينئذ ينتهي التدرج فإذا لما كان الله يرى معلولاته في نفسه على انه

علتها لم تكن معرفته تدريجية
إذا اجيب على الأول بأنه وإن كان لا يُتعلّل في نفسه إلا واحد فقط لكنه قد
يُتعلّل اشياء كثيرة في واحد ما كما مرّ في جرم الفصل وفي الفصل الآنف
وعلى الثاني بأن الله ليس يعرف المعلولات بالعلة كما نرى يعرف مجهولاً بمعروف قبله
بل يعرفها في العلة . فإذا ليس في معرفته تدريج كما مرّ في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن الله لا شك يرى معلولات العلل المخلوقة في هذه العلل روية
اعظم جداً من رويتنا لها لكن لا بحيث تكون معرفة المعلولات مسببة فيه عن معرفة
العلل المخلوقة كما فينا . فإذا ليس علمه تدريجياً

الفصل الثامن

هل علم الله هو علة الاشياء

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان علم الله ليس علة الاشياء فقد كتب
اوريجانوس على قول الرسول في رو : الذين دعاهم اياهم برّر : ما نصّه « ليس
يوجد شيء لان الله يعلم انه سيجد بل انما يعلمه الله قبل ان يوجد لانه سيوجد »
٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول . وعلم الله ازلي فلو كان علة المخلوقات
لكانت المخلوقات منذ الازل في ما يظهر
٣ وايضاً ان المعلوم متقدم على العلم ومقدار له كما في الالهيات ك ١٠ م ٩ وما هو
متأخر ومتقدر بمنع كونه علة . فإذا ليس علم الله علة الاشياء
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٣ « ليس
لان المخلوقات كافة روحانيا وجسمانيا موجودة يعلمها الله بل انما هي موجودة لانه
يعلمها »

والجواب ان يقال ان علم الله هو علة الاشياء لان نسبة علم الله الى جميع المخلوقات
نسبة علم الصانع الى المصنوعات . وعلم الصانع هو علة المصنوعات لان الصانع يفعل

بعقله . فإذا يجب ان تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما ان الحرارة هي مبدأ
التسخين . لكن لا بد من اعتبار ان الصورة الطبيعية ليست مبدأ الفعل من حيث
هي مستقرة في ما تفيد وجود بل من حيث ان لها ميلاً الى العلول وكذا الصورة
المعقولة ليست مبدأ للفعل من حيث هي في العاقل فقط ما لم يصاحبها ميل الى
العلول من جهة الارادة لان الصورة المعقولة اذ كانت تتعلق بالمتقابلات لتعلق العلم
الواحد بعينه بالمتقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجم الى واحد بالشهوة كما في
الاهليات ك ٩ م ١٠ وواضح ان الله يسبب الاشياء بعقله اذ وجوده عين تعقله . فإذا
من الضرورة ان يكون علمه علة الاشياء باعتبار مصاحبة الارادة له ولذا جرت العادة
بان يسمى علم الله من حيث هو علة الاشياء علم الإثبات .

إذا اجيب على الاول بان اوريجانوس قد نظر في كلامه الى حقيقة العلم الذي
لا تلائمه حقيقة العلية الا بمصاحبة الارادة كما مر في جرم الفصل . اما قوله انما يعلم
الله علماً سابقاً بعض الاشياء لانها ستوجد فيجب حمله على علة الملازمة لا على علة
الوجود لانه يلزم من ان بعض الاشياء ستوجد ان الله يعلمها علماً سابقاً وليست
الاشياء المستقبلية مع ذلك علة لعلم الله

وعلى الثاني بان علم الله هو علة الاشياء بحسب حصول الاشياء في علمه لكنه لم
يكن في علم الله ان الاشياء توجد منذ الازل . فإذا وان يكن علم الله ازلياً لا يلزم مع
ذلك ان المخلوقات موجودة منذ الازل

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية متوسطة بين علم الله وعلمنا لاننا نفتنص العلم
من الاشياء الطبيعية المعللة بعلم الله وعلى هذا فكما ان المعلومات الطبيعية متقدمة
على علمنا ومقداره كذلك علم الله متقدم على الاشياء الطبيعية ومقدارها كما ان
بيتاً متوسطاً بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت
بعد صنعه

الفصل التاسع

هل يعلم الله اللاموجودات

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله لا يعلم الا الموجودات لان علم الله ليس يتعلّق الا بالاشياء الحقّة . والحقّ والموجود متساوقان . فإذا علم الله ليس يتعلّق باللاموجودات

٢ وايضاً ان العلم يقتضي المشابهة بين العالم والمعلوم وما ليس موجوداً فلا يمكن ان يكون له شبهة ما بالله الذي هو عين الوجود . فإذا ما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون معلوماً لله

٣ وايضاً ان علم الله هو علة معلوماته وهو ليس علة للاموجودات لان اللاموجود ليس له علة . فإذا الله لا يعلم اللاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠ : ١٧ « الذي يدعوما هو غير كائن كانه كائن »

والجواب ان يقال ان الله يعلم جميع الاشياء اياً كانت وكيفما كانت ولا مانع ان يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجه لان الموجود مطلقاً هو الموجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة اما بقوة الله او بقوة الخليفة سواء كان ذلك بالقوة الفاعلة او المنفصلة وقوة الرأي او بقوة الوهم او بقوة التعبير على اي نحو كان . فإذا اكل ما يمكن للخليفة ان تصنعه او تفكره او تقويه وكل ما يمكن لله ان يصنعه كل ذلك يعرفه الله وان لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان الله يعلم اللاموجودات ايضاً . الآن بين هذه الاشياء التي ليست بالفعل اختلافاً يجب مراعاته فان منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجد وسيوجد وهذه جميعها يقال ان الله يعلمها بعلم الرؤية لانه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يتقدر بالسرمدية التي لخلوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقعا على الزمان كله وعلى جميع الاشياء الموجودة في اي زمان كان على انها موضوعات حاضرة له . ومنها ما هو بقوة الله او الخليفة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يقال ان الله يعلمها بعلم الروية بل بعلم الادراك البسيط وانما يقال ذلك لان ما يرى عندنا له وجودٌ ممتازٌ خارجاً عن الرائي

إذا اجيب على الاول بان الاشياء التي ليست بالفعل لها من حيث هي بالقوة خفية ما لان كونها بالقوة حقٌ وهكنا فهي معلومة لله

وعلى الثاني بانه لما كان الله هو عين الوجود كان كل شيء موجوداً من حيث يشترك في مشابهة الله كما ان كل شيء حار من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالاشياء الموجودة بالقوة ايضاً وان لم تكن موجودة بالفعل يعرفها الله

وعلى الثالث بان علم الله هو علة الاشياء بمصاحبة الارادة وهذا غير موجب لان يكون كل ما يعلمه الله موجوداً او وجد او سيوجد بل ما يريد وجوده او يسبح بوجوده فقط وايضاً فليس في علم الله ان تلك الاشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

الفصل العاشر

هل يعرف الله الشرور

يتخطى الى العاشر بان يقال يظهر ان الله لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٥ ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم . والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٢ واعترا . ك ب ٧ . فاذا بما ان عقل الله ليس بالقوة اصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مر في ف ٤ يظهر ان الله لا يعرف الشرور .

٢ وايضاً كل علم فاما علة للمعلوم او معلول له . وعلم الله ليس علة للشر ولا معلول له فاذا ليس يتعلق بالشرور .

٣ وايضاً كل ما يعرف فهو يعرف بشبهه او بمقابله وكل ما يعرفه الله فانه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مرَّ في ف ه والذات الالهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلًا لها اذ
ليس شيء مضافاً للذات الالهية كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢
فاذا الله لا يعرف الشرور

٤ وايضاً ما يُعرف لا بنفسه بل بغيره فانه يُعرف معرفة ناقصة والشر لا يُعرف من
الله بنفسه والا لوجب ان يكون الشر في الله ضرورة ان المعروف يحصل في العارف
فاذا لو كان يُعرف منه بغيره اي بالخير لكان يُعرف منه معرفة ناقصة وهذا محال اذ
ليس لله معرفة ناقصة . فاذا ليس يتعلق علم الله بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١١:١٥ «العظيم والهلاك تجاه الرب»
والجواب ان يقال كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة يجب ان يعرف جميع ما يمكن
ان يعرض له . ومن الخيرات ما يمكن ان يعرض له الفساد بالشرور . فاذا ليس يعرف
الله الخيرات معرفة كاملة ما لم يعرف الشرور ايضاً . وكل شيء انما هو معروف بحسب
حاله من الوجود . فاذا لما كان وجود الشر انما هو عدم الخير كان الله بمعرفته الخيرات
يعرف الشرور ايضاً كما يُعرف الظلام بالنور وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٧ «ان الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام غير اياه الامن
النور»

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى ان العقل الذي ليس
بالقوة لا يعرف العدم بالعدم الموجود فيه اي في العقل وهذا يتفق مع قوله قيل
ذلك ان النقطة وكل غير متجزئ انما يُعرف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك ان الصور
السادجة والغير المتجزئة ليست في عقولنا بالفعل بل بالقوة فقط لانها لو كانت في
عقلنا بالفعل لما كانت تُعرف بالعدم وهكذا فالبسائط تُعرف من الجواهر المفارقة . فاذا
ليس يعرف الله الشر بالعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل
وعلى الثاني بان علم الله ليس علة للشر بل علة للغير الذي به يُعرف الشر

وعلى الثالث بان الشروان لم يكن مقابلاً للذات الالهية التي لا يتطرق اليها فساد
بالشر لكنه مقابل لمخلوقات الله التي يعرفها بذاته وبمعرفة اياها يعرف الشرور
المقابلة لها

وعلى الرابع بان معرفة شيء بغيره فقط من شأن المعرفة الناقصة اذا كان ذلك
الشيء قابلاً لان يعرف بنفسه لكن الشري ليس قابلاً لان يعرف بنفسه لان من
حقيقته انه عدم الخير وهكذا فلا يمكن ان يحدد او يعرف الا بالخير

الفصل الحادي عشر

هل يعرف الله الجزئيات

يُتخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف الجزئيات لان
العقل الالهي اشد تجرّداً عن المادة من العقل الانساني والعقل الانساني لتجرده عن
المادة لا يدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكليات والحس مدرك للجزئيات كما في
كتاب النفس ٢ م ٦٠ . فاذا ليس يعرف الله الجزئيات

٢ وايضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا انما هي التي تقبل الصور الغير المجردة
عن العلائق المادية فقط . والاشياء في الله مجردة للغاية عن كل مادية . فالله اذا
ليس يعرف الجزئيات

٣ وايضاً كل معرفة فانما هي بشبه ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها
شبه في الله في ما يظهر لان مبدأ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي
مباينة كل المباينة لله الذي هو فعل محض . فالله اذا ليس في قدرته ان يعرف
الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٢ « جميع طرق البشر مكشوفة لعينيه »
والجواب ان يقال ان الله يعرف الجزئيات لان جميع الكمالات الموجودة في
المخلوقات موجودة وجوداً سابقاً في الله على وجه اعلى كما يتضح مما مر في مب ٢ ف ٢

ومعرفة الجزئيات كمالاً لنا فإذا من الضرورة ان الله يعرف الجزئيات لان الفيلسوف قد احال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله ونانه على هذا قال في كتاب النفس ٨٠١ م وفي الالهيات ك ٣ م ٥ اردأ على انيذقلس «لوجهل الله الخصام لكان في غاية الحماقة» على ان الكمالات المتقسمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فإذا وان كنا ندرك بقوة الكلليات والمجردات وبقوة اخرى الجزئيات والماديات الا ان الله يدرك الامرين بعقله البسيط . وقد اراد بعض بيان كيفية ذلك فذهبوا الى ان الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلية اذ ليس شيء في شيء من الجزئيات الا وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بالوعرف فلكي جميع الحركات الكلية التي في السماء لاستطاع ان ينبيء بجميع الكسوفات المستقبلية لكن هذا غير كاف لان الجزئيات تستفيد من العلل الكلية صوراً وقوى مما تقارنت بعضها ببعض لا تشخص الا بالمادة الشخصية وعلى هذا فان عارفاً لو عرف سقراط بكونه ايض او ابن سقر نيسقوس او باي شيء آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الانسان فإذا على الوجه المذكور يلزم ان الله ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها . وذهب غيرهم الى ان الله يعرف الجزئيات بتخصص العلل الكلية بالمعلولات الجزئية وليس هذا بشيء اذ ليس لاحد ان يختص شيئاً باخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فال تخصيص المذكور لا يمكن ان يكون وجهاً لمعرفته الجزئيات بل هو مفترض لها . ولذا فالحق ان يقال لما كان الله هو علة الاشياء بعلمه كما تقدم في ف ٨ كان عموم علمه على قدر عموم عليه . فإذا لما كانت قدرة الله الفاعلية تم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٤٤ ف ٢ كان من الضرورة ان علمه يعلم ايضاً الجزئيات التي تشخص بالمادة لانه لما كان يعلم الاشياء المنفردة له بماهية من حيث ان ماهيته هي شبه الاشياء او مبدأها الفاعلي فمن الضرورة ان تكون ماهيته مبدأً كافياً لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص

ايضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدراً الشيء كله لاصورته فقط
إذا اجيب على الاول بان عقلنا بمجرد الصورة العقلية عن المبادئ الشخصية فيمتنع
ان تكون صورة عقلنا العقلية شبيهاً للمبادئ الشخصية ولذا لا يدرك عقلنا الجزئيات .
اما صورة العقل الالهي العقلية التي هي ذات الله فليست معرفة عن المادة بفعل
التجريد بل بنفسها لكونها مبدأ لجميع المبادئ والداخلية في تركيب الشيء نوعياً
كانت ام شخصية وعلى هذا فالله يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات ايضاً
وعلى الثاني بان صورة العقل الالهي وان لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية
كألصور الحاصلة في الوهم والحس إلا انها تعم بقوتها المجردات والماديات كما مر في
جزم الفصل

وعلى الثالث بان المادة وان خلت عن شبه الله من حيث انها بالقوة لكنها من
حيث ان لها وجوداً ولو كذلك لها شبهة ما بالوجود الالهي

الفصل الثاني عشر

هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات

يُتَخَطَّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعرف غير المتناهيات
فان غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهولٌ اذ هو ما مهما أخذ من كميته يبقى
منه شيء آخر خارجاً كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ وقد قال اوغسطينوس ايضاً في
مدينة الله ك ١٢ ب ١٨ « كل ما يحاط به علماً فهو يتناهي باحاطة العالم » وتناهي
غير المتناهيات مستحيلٌ فإذا استحيل ان يحاط بها بعلم الله

٢ وايضاً ان قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعلم الله يرده ان حقيقة غير
المتناهي ان يكون غير قابل الاجتياز وحقيقة المتناهي ان يكون قابل الاجتياز كما في
الطبيعيات ك ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازه لامن من المتناهي ولا من غير
المتناهي كما هو مقرر في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ الى ٦٦ فإذا غير المتناهي لا يمكن ان يكون

متناهيًا للمتاهي ولا لغير المتاهي ايضاً وهكذا فغير المتاهيات ليست متاهيةً لِم الله الذي هو غير متناهٍ .

٣ وايضاً ان علم الله هو مقلد المعلومات وينافي حقيقة غير المتاهي ان يكون متقدراً . فاذا لا يمكن ان يعلم الله غير المتاهيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٨ « ولئن لم يكن للاعداد الغير المتاهية عددٌ لا يتعذر مع ذلك ان يحيط به ذلك الذي ليس عددٌ لعلمه »

والجواب ان يقال لما كان الله يعلم لا الموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة ايضاً سواء كانت موجودة بقوته او بقوة الخليفة كما امر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متاهية يجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتاهيات . ولئن كان علم الرؤية الذي نمتعلق بالاشياء التي هي موجودة او مستوجد او وجدت فقط لا يتعلق بغير المتاهيات عند البعض بناءً على اننا نعتقد قديم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى نكثر الافراد الى غير النهاية لكنه اذا دُقق النظر في ذلك وجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتاهيات بعلم الرؤية ايضاً لانه يعلم ايضاً الافكار والانفعالات القلبية التي تعدد الى غير النهاية لبقاء مخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك الا لان معرفة كل عارفٍ انما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأ المعرفة فان الصورة المحسوسة التي في الحس انما هي شبهٌ لفردٍ واحد فقط فلا يمكن ان يعرف بها الافردُ واحد فقط اما صورة عقلنا المعقولة فهي شبه الشيء من جهة حقيقة النوع المشتركة بين افراد غير متاهية ولذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الانسان المعقولة اناساً غير متاهين ايضاً لكن لا من حيث يتمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب ان صورة عقلنا المعقولة ليست شبه النفس من جهة المبادئ الشخصية بل من جهة مبادئ النوع فقط . واما الذات الالهية

التي بها يعقل العقل الالهي فهي شبه كافٍ لجميع الاشياء الكائنة والممكنة لان من جهة المبادئ المشتركة فقط بل من جهة المبادئ الخاصة بكل فرد ايضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم اذاً ان علم الله يعلم غير المتناهيات حتى من حيث هي متمايزة بينها ايضاً

اذا اجيب على الاول بان حقيقة غير المتناهي انما هي من اعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٠ . ومن حقيقة الكمية ان تكون اجزاًؤها مترتبة فاذا معرفة غير المتناهي بحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزء بعد جزء وهكذا لا يمكن اصلاً معرفة غير المتناهي لانه مهما أخذ من اجزاء الكمية يبقى دائماً شيء آخر خارجاً يمكن اخذه لكن الله ليس يعرف غير المتناهي او غير المتناهيات على هذا النمط اي بعد جزء بعد جزء لانه يعرف جميع الاشياء دفعةً لا تدريجاً كما مر في ف ٧ فاذا الامانع من انه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بان الاجتياز يتضمن تعاقباً في الاجزاء ولذا لا يمكن اجتياز غير المتناهي لان المتناهي ولا من غير المتناهي . لكنه يكفي لحقيقة الاحاطة المساواة اذا انما يقال محاط به لما ليس شيء منه خارجاً عن المحيط فاذا ليس منافياً لحقيقة غير المتناهي ان يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهِ في حد ذاته يمكن ان يقال له متناهِ لعلم الله بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بان علم الله مقداره للاشياء لكنه ليس مقداراً كميّاً فان هذا مما لا يتقدر به غير المتناهيات بل مقداراً يتقدر به ماهية الشيء وحقيقته لان كل شيء انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يماثل علم الله كما ان المصنوع انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يطابق الصناعة . وهب انه يوجد بالفعل بعض اشياء غير متناهية في العدد كالناس غير متناهين او في الكرم المتصل كما لو كان الهواء غير متناهِ على ما قال بعض المتقدمين فواضح مع ذلك انه يكون لها وجودٌ محدودٌ ومتناهِ لان وجودها يكون

محدوداً الى طبائع معينة. فإذا تكون متقدرة بعلم الله

الفصل الثالث عشر

هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية

يُتخَطَّى الى الثالث عشر بان يقال: يظهر ان علم الله ليس يتعلق بالحوادث المستقبلية لان العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم الله علة للمعلومات كما مر في ف ٨ فإذا لما كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فإذا ليس يتعلق بالحوادث ٢ وايضاً كل قضية شرطية مقدمها ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لان نسبة المقدم الى التالي نسبة المبادئ الى اللازم والمبادئ الضرورية لا يلزم عنها الألازم ضروري كما في كتاب البرهان ١ م ١٧٠ وقولنا: ان كان الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد فسيوجد: قضية شرطية صادقة لان علم الله ليس يتعلق الا بالامور الحقة ومقدمها ضروري بالضرورة المطلقة لكونه ازلياً وكونه معبراً عنه بطريقة الماضي. فإذا تاليها ضروري بالضرورة المطلقة ايضاً. فإذا كل ما يعلمه الله ضروري وعلى هذا فعلم الله ليس يتعلق بالحوادث

٣ وايضاً بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله لانه بالضرورة ايضاً يكون كل شيء نعمه نحن مع ان علم الله آكد من علمنا وليس شيء من الحوادث المستقبلية موجوداً بالضرورة فإذا ليس شيء من الحوادث المستقبلية معلوماً من الله لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢: ١٥ « هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم باعمالهم كلها » يعني اعمال الناس، واعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق. فإذا الله يعلم الحوادث المستقبلية

والجواب ان يقال اذ قد حققنا آتناً في ف ٩ ان الله يعلم جميع الاشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوته او بقوة الخليفة ايضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم ان الله يعرف الحوادث المستقبلية. وبيان ذلك يجب ان يعتبر ان حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين احدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر
كاستقبال بل كحاضر ولا كحادث قابل للوجود والعدم بل معيناً لواحدٍ ولذا يمكن ان
يكون موضوعاً بدون حظٍّ لمعرفة يقينية تكافؤ النظر مثلاً كما اذا رأيت سقراط
جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كاستقبالٍ وكحادث غير معين لواحدٍ لان
العلة الحادثة تعلق بالتقابلات وعلى هذا فالحوادث لا يكون متعلقاً لمعرفة يقينية .
فاذا كل من يعرف العلول الحادث في علته فقط فلا يعرفه الا معرفة حدسية . والله
يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها
بالفعل في نفسه ايضاً وهي وان كانت تخرج الى الفعل تدريجاً الا ان الله لا يعرفها
تدريجاً بحسب ما هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لان معرفته
متقدرة بالسرمدية كوجوده ايضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله
كما مر في مب ١٠ ف ٢ و ٤ فاذاً جميع ما في الزمان حاضر لله منذ الازل لان
حيث ان حقائق الاشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعض بل لوقوع نظره منذ
الازل على جميع الاشياء بحسب وجودها الحاضر . فاذاً واضح ان الحوادث تعرف من
الله معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الالهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع
ذلك حوادث مستقبلية بالنسبة الى عللها القريبة

اذا اجيب على الاول بانه وان كانت العلة العالية ضرورية الا ان العلول يجوز
ان يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما ان نبت النبات حادث
بسبب العلة القريبة الحادثة وان كانت حركة الشمس التي هي العلة الاولى
ضرورية . وكذا معلومات الله فانها حادثة بسبب العلل القريبة وان كان علم الله
الذي هو العلة الاولى ضرورياً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان هذا المتقدم وهو : الله قد علم ان هذا الحادث
سيوجد : ليس ضرورياً بل حادثاً لانه وان يكن ماضياً الا ان فيه نظراً الى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لان ما تضمن نظراً الى المستقبل بالضرورة قد تضمنه ولو أنّ المستقبل ايضاً لا يلزم احياناً . وذهب غيرهم الى ان المقدم المذكور حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما ان قولنا : سقراط انسان ايضاً : حادث وليس هذا ايضاً بشيء لان لفظ الحادث في قولنا : الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد : انما أتى به هنا على انه متعلق للكلمة لاعلى انه جزء اصيل للقضية فاذا ليس لحدوثه او ضرورته دخل في كون القضية ضرورية او حادثه وصادقة او كاذبة لجواز ان يكون قولي : اني قلت الانسان حماراً : صادقاً كقولي : اني قلت سقراط مسرع او الله موجودٌ : وكذا حكم الضروري والحادث . فاذا يجب ان يقال ان المقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعض ان يكون التالي ضرورياً بالضرورة المطلقة لان المقدم علة بعيدة للتالي الذي هو حادث بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا ايضاً بشيء والالزم كذب القضية الشرطية التي مقدمها علة بعيدة ضرورية وتالياها معلول حادث كما لو قلت : ان تحركت الشمس ثبت العشب : فالصحيح اذاً انه متى أخذ في المقدم شيء خاص بفعل النفس يجب اعتبار التالي لا يجب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لان وجود الشيء في نفسه غير وجوده عند النفس غير فاذا قلت مثلاً : ان عقلت النفس شيئاً فذلك الشيء مجرد عن المادة : يجب فهم ذلك على ان ذلك الشيء مجرد عن المادة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا اذا قلت : ان كان الله قد علم شيئاً فيكون : يجب فهم التالي بحسب كونه خاضعاً للعلم الالهي اى بحسب وجوده الحاضر وهو بهذا الاعتبار ضروري كالمقدم لان كل ما هو موجود فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ا ب ٦ وعلى الثالث بان ما يخرج الى الفعل في الزمان نعرفه تدريجياً في الزمان واما الله فيعرفه في السرمديّة التي هي فوق الزمان وعلى هذا فلاننا نعرف الحوادث

المستقبله من حيث هي كذلك لا يمكن ان نعرفها معرفة يقينية بل انما يعرفها كذلك الله الذي تعقله في السرمديه فوق الزمان كما ان من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه اما من يرى من رايسته الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً . ولذا فان ما يُعلم منا يجب ان يكون ضرورياً ايضاً بحسب وجوده في نفسه لان الاشياء التي هي في انفسها حوادث مستقبله لا يمكن ان تعلم منا واما الاشياء التي هي معلومه من الله فيجب ان تكون ضرورية بحسب الحال الخاضعة به للعلم الالهي كما مر في جرم الفصل لا بالضرورة المطلقة بحسب ملاحظتها في عللها الخاصة وعلى هذا قد جرت العادة بتفصيل هذه القضية وهي : بالضرورة يكون كل شيء \neq يعلمه الله : لجواز ان يكون المراد بها حقيقة الامر او اللفظ فان كان المراد بها حقيقة الامر فهي منفرقة وكاذبة ومعناها كل شيء \neq يعلمه الله ضروري وان أُريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها ان قولنا كل شيء \neq يعلمه الله ضروري وقد نازع قوم في ذلك بان هذا التفصيل له محل في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلت : بالامكان الابيض اسود : فان هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الامر لجواز ان يصير الشيء \neq الابيض اسود اما قولنا : الابيض اسود : فلا يمكن صدقه في حال . واما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت : بالامكان الغراب الاسود ابيض : لان هذه القضية كاذبة في المعنيين . وكون شيء \neq معلوماً من الله لازم لذلك الشيء \neq لان ما هو معلوم من الله يمتنع ان يكون غير معلوم - الا ان لهذه المنازعة محلاً لو كان ما يقال له معلوم متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يجوز اتصافه في نفسه بشيء \neq لا يتصف به من حيث هو متعلق لفعل العلم وان كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادية التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

الفصل الرابع عشر
هل يعرف الله القضايا

يُتَخَطَّى الى الرابع عشر بان يقال: يظهر ان الله ليس يعرف القضايا لان معرفة القضايا انما هي من شأن عقلنا من حيث بؤلف ويقسم . والعقل الالهي ليس فيه تأليف . فاذا الله ليس يعرف القضايا

٢ وايضاً كل معرفة فهي تحصل بشيء ما . وليس في الله شبه للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجه . فهو اذاً ليس يعرف القضايا

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١١ « الرب يعلم افكار البشر » والقضايا مندرجة في افكار البشر . فاذا الله يعرف افكار البشر

والجواب ان يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا والله يعلم كل ما في قوته أو قوة الخليقة كما مر في ف ٩ كان من الضرورة ان الله يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها الا انه كما يعلم الماديات بطريقة غير مادية والركبات بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا اي بان يحصل في عقله تأليف القضايا او تقسيمها بل يعرف كلاً منها بالادراك البسيط بتعقنه ماهية كل منها كما لو كنا بتعقلنا ان الانسان ما هو تتعلل جميع ما يمكن حمله على الانسان مما ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرج من واحد الى آخر بسبب ان الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر . فاذا بتعقلنا ان الانسان ما هو لا تتعلل فيه بمجرد ذلك سائر الاشياء التي تتعلق به بل انما نتعلل كلاً منها على حiale بنوع من التدرج ولذا فالاشياء التي تتعللها كلاً منها على حiale يجب ان نرجعها الى واحد بطريقة التأليف او التقسيم بصوغ القضية . لكن صورة العقل الالهي اي ماهيته تكفي لايضاح جميع الاشياء . فاذا الله بتعقله ماهيته يعرف ماهيات جميع الاشياء وكل ما يمكن ان يعرض لها اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة نتجه لو كان الله يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بان تاليف القضية يدل على وجود ما للشيء وعلى هذا فالله بوجوده
الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الاشياء المعبر عنها بالقضايا
الفصل الخامس عشر
هل علم الله متغير

يُتخطى الى الخامس عشر بان يقال : يظهر ان علم الله متغير لان العلم يقال
بالاضافة الى المعلوم . والاشياء المتضمنة اضافة الى الخليفة يقال على الله من الزمان
وتتغير بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوها . فاذا علم الله متغير بتغير المخلوقات
٢ وايضاً كل ما في قدرة الله ان يفعله ففي قدرته ان يعلمه . والله في قدرته ان
يفعل اكثر مما يفعل . فاذا في قدرته ان يعلم اكثر مما يعلم وهكذا . فعلم الله يمكن تغييره
بحسب الزيادة والنقصان

٣ وايضاً ان الله قد علم ان المسح سيولد . والآن ليس يعلم ان المسح سيولد لان
المسح لن يولد . فاذا ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر ان علم الله متغير
لكن يعارض ذلك قول يع ١٧:١ « ليس عند الله تحول ولا ظل دوران »
والجواب ان يقال ان علم الله لكونه نفس جوهره كما يتضح مما مر في ف ١ فكما
ان جوهره غير متغير بوجه من الوجوه على ما مر تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك
يجب ان يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

اذا اجيب على الاول بان الرب والخالق ونظائرهما تتضمن اضافات الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها . وعلم الله يتضمن اضافة الى المخلوقات بحسب وجودها في
الله لان كل شيء انما يكون معقولاً بحسب وجوده في العاقل والاشياء المخلوقة
موجودة في الله على حال غير متغيرة واما في انفسها فلي حال متغيرة او يقال ان
الرب والخالق ونظائرهما تتضمن اضافات لاحقة لافعال لتعقل متدية الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها ولذا فان هذه الاضافات يقال على الله على وجه متغير

بتغير المخلوقات . اما العلم والمحبة ونظائرها فانها تتضمن اضافات لاحقة لافعال
تُعقل مستقرة في الله ولذا فانها تحمل على الله على وجه غير متغير
وعلى الثاني بان الله يعلم ايضاً ما في قدرته ان يفعله وليس بفعله . فاذا ليس يلزم
من قدرته على ان يفعل أكثر مما يفعل قدرته على ان يعلم أكثر مما يعلم الا ان يحصل
ذلك على علم الرؤية الذي باعتباره يقال انه يعلم الاشياء الموجودة بالفعل في زمان
ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه بإمكان وجود ما ليس موجوداً او انعدام ما هو
موجود ان علمه متغير بل أنه يعرف تغير الاشياء . نعم لو كان شيء لم يكن الله يعلمه
ثم علمه لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيل لان كل ما يوجد او يمكن ان يوجد في
زمان فان الله يعلمه في ازله ولذا متى جعل شيء موجوداً في اي زمان كان يجب
جعلهُ معلوماً من الله منذ الازل ولهذا لا يجب التسليم بان الله يقدر ان يعلم أكثر
مما يعلم لان هذه القضية تفيد انه لم يعلم ثم علم
وعلى الثالث بان الاسمين الاقدمين قالوا ان قولنا : المسيح يولد او سيولد او ولد :
قضية واحدة بعينها لان المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم
ان الله يعلم كل ما علمه لانه يعلم الآن ان المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل
عليه قولنا : ان المسيح سيولد : لكن هذا المذهب باطلٌ اما اولاً فلان اختلاف اجزاء
القول يترتب عليه اختلاف القضايا . واما ثانياً فللزوم ان القضية الصادقة مرة تصدق
دائماً وهذا منافٍ لما قرره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال « ان
القول ان سقراط جالس صادق في جلوسه وهو بعينه كاذبٌ اذا قام » ولذا يجب
التسليم بان القول : ان كل ما علمه الله يعلمه : غير صادق اذا اعتبر من جهة القضايا
لكنه ليس يلزم من ذلك ان علم الله متغيرٌ فكما ان الله يعلم ان شيئاً واحداً بعينه يكون
تارة موجوداً وتارة غير موجود من دون تغير في علمه كذلك يعلم ان قضية ما
تكون تارة صادقة وتارة كاذبة من دون تغير في علمه وانما يلزم ان علم الله

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأليف والتقسيم كما يعرض في عقلنا. ولذا كانت معرفتنا لتغيرها بحسب الصدق والكذب كما اذا تغير شي* وبقي اعتقادنا الأول فيه واما بحسب اختلاف الاعتقاد كما اذا اعتقدنا أولاً ان واحداً جالس ثم اعتقدنا انه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

الفصل السادس عشر

هل علم الله بالاشياء نظري*

يُتَخَطَّى الى السادس عشر بان يقال: يظهر ان علم الله بالاشياء ليس نظرياً لانه علة الاشياء كما مر تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للاشياء المعلومة. فاذاً ليس علم الله نظرياً

٢ وايضاً ان العلم النظري يحصل بالتجريد عن الاشياء. وهذا لا يلائم العلم الالهي. فاذاً ليس علم الله نظرياً

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو اشرف يجب وصف الله به. والعلم النظري اشرف من العلم العملي كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ١ م ١١. فاذاً علم الله بالاشياء نظري

والجواب ان يقال ان العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه وعملي من وجه ولا يوضح ذلك يجب ان يعلم ان علماً يقال له نظري من ثلاثة اوجه. أولاً من جهة الاشياء المعلومة التي ليست معمولية من العالم كعلم الانسان بالامور الطبيعية او الالهية. ثانياً من جهة طريقة العلم كما اذا لاحظ البناء البيت بتحديدته وتقسيمه وملاحظة اوصافه الكلية فان هذا هو ملاحظة معمولات بطريقة نظرية وليس من حيث هي معمولات لان شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادة لا تحليل المركب الى المبادئ الكلية الصورية. ثالثاً من جهة الغاية فان العقل العملي يفترق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لان غاية العقل العملي

العقل وغاية العقل النظري ملاحظة الحق . فإذا اذ لاحظ بناءً ان يتأ كيف يمكن
بناؤه غير قاصدٍ غاية العمل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر الى الغاية ملاحظة
نظرية لكنها في حق شيء معمول . فإذا العلم الذي هو نظري من جهة الشيء المعلوم
نظري فقط والذي هو نظري من جهة الطريقة او الغاية نظري من وجهٍ وعملي من
وجهٍ اما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً . فإذا على هذا يجب ان يقال ان
الله يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لانه ليس معمولاً اما جميع ما عدها فيعلمه علماً نظرياً
وعملياً فيعلمه علماً نظرياً من جهة الطريقة لان كل ما نعرفه في الاشياء بطريقة
نظرية بالحد والقسمه فان الله يعرفه كله معرفةً اكمل كثيراً اما ما في قدرته ان يفعله
ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علم عملي من جهة الغاية بل انما يعلم بالعلم
العملي من جهة الغاية ما يفعله في زمان . واما الشرور فانها وان لم تكن معموله له الا
انها معلومة له بالعلم العملي كالتحيرات ايضاً من حيث يسمع بها او يدفعها او يقصد
بها غاية كما ان الادوية معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته
اذا اجيب على الاول بان علم الله علة لال نفسه بل لغيره اما بالفعل وذلك في
ما يفعل في زمان او بالقوة وذلك في ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله اصلاً
وعلى الثاني بان كون العلم مستفاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري
بل بالعرض من حيث هو انساني
اما ما قيل في المعارضة فالجواب عليه ان المعلومات لا تعلم علماً كاملاً الا اذا علمت
من حيث هي كذلك ولذا فلان علم الله كامل من جميع الوجوه يجب ان يعلم تلك
الاشياء التي هي معموله له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط
وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لانه يرى جميع ما عدها في
ذاته وهو يعرف ذاته معرفةً نظرية وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما
عدها معرفةً نظريةً وعمليةً

المبحث الخامس عشر

في الصور - وفيه ثلاثة فصول

بعد النظر في علم الله في النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يوجد صور - ٢ هل يوجد صور كثيرة او صورة واحدة فقط - ٣ هل يوجد صور لجميع ما يعرف من الله

الفصل الأول

هل يوجد صور

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس يوجد صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ ان الله لا يعرف الاشياء بحسب الصورة. والصور لا تجعل الا لتعرف الاشياء بها. فاذا ليس يوجد صور

٢ وايضاً ان الله يعرف في نفسه جميع الاشياء على ما مر في مب ٤ ا ف ٥ وهو ليس يعرف نفسه بالصورة. فاذا ليس يعرف بها غيره ايضاً

٣ وايضاً ان الصورة تجعل كبدأ للمعرفة والفعل. والذات الالهية مبدأ كافي لمعرفة وفعل جميع الاشياء. فاذا لا حاجة الى اثبات الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «ان الصور هي من شدة القوة بحيث لا يمكن ان يكون احد حكماً بدون تعقلها»

والجواب ان يقال لا بد من اثبات الصور في العقل الالهي فان ما يقال له في اليونانية idea (اي صورة) يقال له في اللاتينية forma (اي شئ او شكل). فالمراد اذاً

بالصور اشباح لبعض الاشياء موجودة دون تلك الاشياء وشئ الشيء الموجود. ودونه محتمل ان يكون لغرضين اما لان يكون مثلاً لما يقال انه شئ او لان يكون

مبدأ معرفته بحسب ما يقال ان اشباح المعرفات توجد في العارف. وعلى كلا الامرين لا بد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك ان جميع الاشياء التي لا

لتولد اتفاقاً لا بد ان تكون الصورة فيها غاية للتولد ائى تولد كان والفاعل لا يفعل لاجل
الصورة الا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فان من
الفاعِل ما توجد فيه سابقاً صورة الشيء المفعول وجوداً طبيعياً كما في الفواعل التي
تفعل بالطبع كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما
في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البناء وهذا يجوز ان
يقال له صورة البيت لان الصانع يقصد ان يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة
في عقله فاذا لما لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من الله الفاعل بالعقل كما
سيأتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة ان يكون في العقل الالهي صورة يكون
العالم مصنوعاً على مثالها وبهذا تقوم حقيقة الصورة
اذا اجيب على الاول بان الله لا يعقل الاشياء بحسب صورة موجودة خارجاً عنه
وعلى هذا قد ابطال ارسطو ايضاً في الالهيات ك ٣ مذهب افلاطون في الصور من
حيث كان يجعلها موجودة بانفسها لا في العقل
وعلى الثاني بان الله وان كان يعلم بذاته نفسه وغيره الا ان ذاته مبدأ فاعلي
لغيره لا لنفسه ولذا كان لها حقيقة الصور باعتبار نسبتها الى غير الله لا باعتبار
نسبتها الى الله
وعلى الثالث بان الله هو بذاته شبه لجميع الاشياء . فاذا ليس الصورة في الله شيئاً
سوى ذاته

الفصل الثاني

هل يوجد صور كثيرة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد صور كثيرة لان الصورة في
الله هي عين ذاته وذاته واحدة فقط فاذا الصورة واحدة ايضاً
٢ وايضاً كما ان الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة . والله

ليس فيه صنائع كثيرة وحكم كثيرة فأذا ليس فيه أيضاً صور كثيرة
٣ وايضاً ان قيل ان الصور تكثر بحسب النسب الى مخلوقات مختلفة يرثه ان
تكثر الصور هو منذ الازل فلو كانت الصور كثيرة مع ان المخلوقات زمانية. اذا
لكان الزماني علة للازلي

٤ وايضاً ان هذه النسب اما انها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط او في الله ايضاً
فان كانت كذلك في المخلوقات فقط فلان المخلوقات ليست ازلية فليس تكثر الصور
ازلياً اذا كان تكثرها بحسب هذه النسب فقط وان كانت موجودة حقيقة في الله
يلزم ان يكون في الله تكثر حقيقي غير تكثر الاقانيم وهذا مناف لقول الدمشقي في
كتاب الدين المستقيم اب ٩ و ١٠ او ١١ «ان جميع ما في الله واحد ما عدا عدم الولادة
والولادة والانبثاق» فأذا على هذا ليس يوجد صور كثيرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ ان الصور اشباح
اصيلة او حقائق ثابتة وغير متغيرة الاشياء اذ ليست ذوات اشباح وهي بذلك ازلية
وملازمة لنفس الحال المتدرجة بها في العقل الالهي ومع كونها لا تبرز الى الوجود ولا
تدثر فيقال مع ذلك انه يصور بحسبها كل ما يمكن ان يبرز الى الوجود وان يدثر
وكل ما يبرز الى الوجود ويدثر

والجواب ان يقال لا بد من اثبات صور كثيرة ولايضاح ذلك لا بد من
ملاحظة ان ما هو الغاية الفصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل
الاصيل كما ان نظام العسكر هو المقصود بالذات من القائد . وحسن موجود في
المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥٢
فأذا نظام الكون مقصود بالذات من الله وليس حاصلًا بالعرض بحسب تعاقب
القواعل كما ذهب بعض الى ان الله خلق المخلوق الاول فقط وهذا المخلوق خلق
المخلوق الثاني وهلم جرا الى ان أصدرت هذه الكثرة العظيمة من الاشياء وقضية هذا

المذهب ان الله ليس عنده الا صورة المخلوق الاول . اما اذا كان نظام الكون مخلوقاً
منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد ان يكون عنده صورة نظام الكون لكنه
لا يمكن الحصول على حقيقة كل ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للاجزاء المتقوم عنها
الكل كما ان البناء لا يمكن ان يتمثل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة
لكل جزء من اجزائه فهكذا اذا لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الاشياء في
العقل الالهي . وبناءً عليه قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ ان كل شيء خلق
من الله بحقيقته الخاصة فاذا يلزم ان في العقل الالهي صوراً كثيرة اما ان ذلك كيف
لا ينافي البساطة الالهية فينبغي ان يكون تكلف لمن يلاحظ ان صورة المفعول تحصل
في عقل الفاعل على انها شيء يعقل لا على انه مثال به يعقل وهو الصورة التي بها
يحصل العقل بالفعل فان صورة البيت في عقل البناء شيء معقول منه على
شبهه يكون البيت في المادة . وتعقل العقل الالهي اموراً كثيرة ليس ينافي بساطته
بل انما ينافيها لو كان يحصل في عقله صوراً كثيرة يعقل بها فاذا العقل الالهي يحصل
فيه صوراً كثيرة على انها معقولة منه ويمكن بيان ذلك من ان الله يعرف ذاته معرفة
كاملة فهو اذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها منها وهي تقبل المعرفة لافي نفسها
فقط بل من حيث تقبل الشركة فيها من المخلوقات بحسب وجه ما من اوجه
المشابهة على ان لكل خلق صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في
شبه الذات الالهية فهكذا اذا من حيث ان الله يعرف ذاته على انها مشبهة بها على هذا
النحو من هذه الخليفة فهو يعرفها على انها الحقيقة الخاصة والتصوير الخاص لهذه الخليفة
وقس على ذلك وهكذا يتضح ان الله يعقل حقائق كثيرة خاصة لاشياء كثيرة وهذه
هي الصور الكثيرة

اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال للذات الالهية صورة من حيث هي ذات
بل من حيث هي شبه او حقيقة لهذا الشيء او ذاك فاذا انما يقال صور كثيرة

بموجب وجود حقائق كثيرة متعلقة في ذات واحدة
وهي الثاني بان الحكمة والصناعة يقالان بمعنى ما به يعقل الله واما الصورة فتقال
بمعنى ما يعقله الله . والله يعقل بعقل واحد اشياء كثيرة لا بموجب وجودها في انفسها
فقط بل بموجب كونها معقولة ايضاً وهو تعقل حقائق كثيرة للاشياء كما ان الصانع
متى عقل صورة اليت في المادة يقال انه يعقل اليت ومتى عقلها على انها ملحوظة
في عقله فقط فيتعقل صورة اليت او حقيقته من طريق تعقله انه يتعقلها والله ليس
يعقل بماهيته اشياء كثيرة فقط بل يعقل ايضاً انه يعقل بها اشياء كثيرة وهذا هو تعقل
كون حقائق كثيرة او صور كثيرة للاشياء موجودة في عقله على انها معقولة
وعلى الثالث بان هذه النسب التي بها تنكثر الصور ليست مسببة عن الاشياء
بل عن العقل الالهي المعتبر الماهية الالهية بالقياس الى الاشياء
وعلى الرابع بان النسب المكثرة للصور ليست في الاشياء المخلوقة بل في الله
وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كذلك التي بها تمتاز الاقانيم بل هي نسب
معقولة من الله

الفصل الثالث

هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله

يُنحطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد في الله صور لجميع الاشياء
التي يعرفها اذ ليس في الله صورة الشر والالكان الشر موجوداً فيه . والله يعرف
الشرور . فاذاً ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها
٢ وايضاً ان الله يعرف تلك الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما
مر في المبحث الآنف ف ٩ وهذه ليس لها صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ه : « ان المثل هي الارادات الالهية المعينة للاشياء والمؤثرة لها » فاذاً ليس
في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها

٣ وايضاً ان الله يعرف الحيواني الاولي وهي لا يمكن تصورها لعروها عن كل صورة
فاذا يلزم ما لزم قبل

٤ وايضاً من الثابت ان الله لا يعلم الانواع فقط بل الاجناس والافراد والاعراض
ايضاً وهذه ليس لها صور عند افلاطون الذي هو اول من قال بالصور كما روى
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٤٦ فاذا ليس في الله صور لجميع معارفه
لكن يعارض ذلك ان الصور حقائق قائمة في العقل الالهي كما يتضح من كلام
اوغسطينوس في الموضع المار . والله عنده الحقائق الخاصة لجميع الاشياء التي يعرفها
فاذا عنده صورة جميع الاشياء التي يعرفها.

والجواب ان يقال لما كانت الصور عند افلاطون هي مبادئ معرفة الاشياء
وتولدها كانت الصورة من حيث تجل في العقل الالهي متعلقة بكلا الامرين فبحسب
كونها مبدأ لفعل الاشياء يجوز ان تسمى مثلاً وتخص بالمعرفة العملية وبحسب
كونها مبدأ لمعرفة الاشياء تسمى بالخصوص حقيقة ويمكن ايضاً تخصيصها بالعلم
النظري . فاذا بحسب كونها مثلاً تتعلق بجميع الاشياء التي يفعلها الله في زمان ما
وبحسب كونها مبدأ للمعرفة تتعلق بجميع الاشياء التي يعرفها الله وان لم تفعل في
زمان ما وبجميع الاشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة وبالمعرفة النظرية .
اذا اجيب على الاول بان الله ليس يعرف الشر بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير
ولذا لم يكن للشر صورة في الله لان جهة كون الصورة مثلاً ولا من جهة كونها
حقيقة

وعلى الثاني بان الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها الله
معرفة عملية الا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال
بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بان افلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعض ولذا لم يجعل



لها صورة بل جعل الصورة مشاركة لها في العلية اما نحن فلاننا نجعل المادة مخلوقة
من الله دون صورة كان لها صورة في الله غير مغايرة لصورة المركب لان المادة
في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلقة للمعرفة

وعلى الرابع بان الاجناس لا يمكن ان يكون لها صورة مغايرة لصورة النوع اذا
اعتبرت الصورة من حيث هي مثال اذ لا يمكن وجود جنس الا في نوع ما وكذا
الحال في الاعراض اللازمة للمحل لمقارنتها لمحلها في الوجود اما الاعراض الطارئة على
المحل فلها صورة خاصة لان الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة
للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل او غيرها
فيصنعها بصورة اخرى واما الاشخاص فلم يكن لها عند افلاطون صورة غير صورة النوع
لانها تشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعض وكونها مشاركة في
العلية للصورة ولان غرض الطبيعة قائم في الانواع وهي لا تُصدِر الجزئيات الا لتُحفظ
فيها الانواع. واما العناية الالهية فلا تنحصر في الانواع بل تعم الافراد ايضا كما سياتي
في مب ٢٢ ف ٣



المبحث السادس عشر

في الحق والصدق - وفيه ثمانية فصول

اذ كان العلم يتعلق بالحق فبعد النظر في علم الله يجب البحث في الحق والبحث في ذلك يدور
على ثلثي مسائل - ١ هل الحق موجود في الخارج او في العقل فقط - ٢ هل هو في العقل
المؤلف والمقسم فقط - ٣ في نسبة الحق الى الموجود - ٤ في نسبة الحق الى الخير - ٥ هل
الله هو الحق - ٦ هل جميع الاشياء حقة بجنّة واحدة او بحقيبات كثيرة - ٧ في سرمدية الحق
- ٨ في عدم تغيره

الفصل الأول

هل وجود الحق في العقل فتنظ

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل فقط بل بالأحرى في الخارج فان اوغسطينوس قد ابطال في مناجاته ك ٢ ب ٥ تعريف الحق بانه ما يرى للزوم كون الاحجار الموجودة في باطن الارض الحقي جيداً ليست احجاراً حقة لانها لا ترى وقد ابطال ايضاً هناك تعريفه بانه ما هو بحيث يرى من العارف اذا شاء وقد ران يعرف للزوم عدم كون شي حقاً اذا لم يقدر احد ان يعرف وقد حده بانه ما هو موجود وعلى هذا يظهر ان الحق موجود في الخارج لا في العقل ٢ وايضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقية فلو كانت الحقية موجودة في العقل فقط لم يكن شي حقاً الا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون ان كل ما يرى فهو حق للزوم صدق التقيضين معاً اذ قد يرى ان صادقين معاً من اشخاص مختلفين

٣ وايضاً ما لاجله شي كذا فهو اولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ا م ٥ والظن او القول انما هو صادق او كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود كما قال الفيلسوف في المتولات ب ١ في الجوهر - فاذا اولى ان يكون الحق في الخارج من ان يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهييات ك ٦ م ٨ «ان الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب ان يقال كما يقال خير لما تميل اليه الشهوة كذلك يقال حق لما يميل اليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل او اي معرفة ان المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل بميل المشتبه الى الشيء المشتبه وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتبه وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل . وكما ان الخير موجود في الخارج من حيث ان له نسبة الى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرة تنبعث عن الشيء المشتبه الى الشهوة بحسبها يقال للشهوة خيرة باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق اذ كان موجوداً في العقل بحسب مطابقته للشيء المعقول فلا بد ان تنبعث حقيقته عن العقل الى الشيء المعقول حتى ان الشيء المعقول ايضاً يوصف بالحقيقة من حيث ان له نسبة ما الى العقل . على ان نسبة الشيء المعقول يجوز ان تكون الى عقل ما اما بالذات او بالعرض . اما بالذات فالى العقل الذي يتعلق به من جهة وجوده واما بالعرض فالى العقل الذي يمكن معرفته منه كما اذا قلنا ان البيت له نسبة بالذات الى عقل الصانع وبالعرض الى العقل الذي ليس يتعلق به . والحكم في حق شيء ليس يُبنى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فاذا كل شيء يقال له حق مطلقاً باعتبار نسبه الى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في ان الاشياء الصناعية يقال لها حقة بالنسبة الى عقلنا فيقال بيت حق اذا كان له شبه الصورة الحاصلة في عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكذا الاشياء الطبيعية توصف بالحقية باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الالهي فيقال حجر حق لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الالهي . فالحق اذا موجود في العقل بالوجود الاول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة الخارج الى العقل على انه المبدأ وعلى هذا قد حد الحق بمحدود مختلفة فقال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ «الحق ما يتبين به ما هو موجود» وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ه «الحق هو ما يعلن اويوضح الوجود» وهذا يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبه الى العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله «الحق هو مشابهة المبدأ التامة العارضة عن كل مباينة» والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصورة بالعقل وحده» لان المستقيم ما كان موافقاً للمبدأ والحد الذي وضعه ابن سينا بقوله «حقيّة كل شيء هي خاصة وجوده الذي نقرر له» اما حده بانه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على حقيّة الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها الى عقلنا لان ما بالعرض لا يوءخذ في حده

وعلى الثاني بان قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصدور صور الاشياء الطبيعية عن عقل ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق وللاحظهم ان الحق يتضمن نسبة الى العقل أُلجئوا الى جعل حقيّة الخارج قائمة بالنسبة الى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك المحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الالهيات ك ٤ وهي لا تلزم اذا جعلنا حقيّة الاشياء قائمة بالنسبة الى العقل الالهي

وعلى الثالث بانه وان كانت حقيّة عقلنا معطلة بالخارج لا يجب مع ذلك ان يوجد الحق في الخارج بالوجود الاول كما ان وجود حقيقة الصحة ايضاً في الدواء ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لان الذي يسبب الصحة انما هي قوة الدواء لا صحته اذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقيّة العقل انما هو وجود الخارج لا حقيقته ولذا قال الفيلسوف في الموضوع المشار اليه في الاعتراض ان الظن او القول انما هو صادق من طريق ان الامر موجود لا من طريق ان الامر حق

الفصل الثاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمنقسم فقط

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل المؤلف والمقسم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٦ « كما ان الشاعر المدركة للمحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو - والتاليف والتقسيم ليس لها وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو - فاذا ليس الحق في تأليف

العقل ونقسيه فقط

٢ وايضاً قال اسحاق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما ان العقل المدرك للمركبات تصح مطابقتها للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحس المدرك للشيء كما هو . فاذا ليس الحق في تأليف العقل ونقسيه فقط لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ «ليس حقاً بالنظر الى البسائط وما هو لافي العقل ولا في الخارج»

والجواب ان يقال ان الحق موجود بالوجود الاول في العقل كما مر في الفصل السابق واذا كان كل شيء حقاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد ان يكون العقل من حيث هو مدرك حقاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيء المدرك التي هي صورته من حيث هو مدرك ولهذا يحد الحق بتطابق العقل والخارج . فاذا ادراك الحق قائمٌ بادراك هذا التطابق . والحس ليس يدرك هذا التطابق اصلاً لانه وان حصل في البصر شبه البصر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيء البصر وبين ما يدركه منه اما العقل فله ان يدرك مطابقة نفسه للشيء المعقول لكنه ليس يدركها بادراكه في حق شيء انه ما هو بل متى حكم ان الامر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذ يدرك اولاً الحق ويحكم به وهذا يفعله بطريقة التأليف والتقسيم لانه في كل قضية اما يوجب صورة معبراً عنها بالمحمول لامرٍ معبر عنه بالموضوع او يسلبها عنه ولذا يجوز ان يكون كل من الحس في ادراكه شيئاً ما والعقل في ادراكه ما هو حقاً مع كونه لا يدرك الحق او يحكم به وكذا الحال في الالفاظ لغير المركبة . فالحق اذا يمكن ان يوجد في الحس او في العقل المدرك لانه هو وجوده في شيء حق لا كوجود المدرك في المدرك كما هو المفهوم من اسم الحق لان كمال العقل هو الحق من حيث هو مدرك . ولذا كان الحق في الحقيقة موجوداً في العقل المؤلف والمقسم ولم يكن في الحس ولا في العقل المدرك لما هو . وبهذا يتضح

الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

هل الحق والموجود متساويان

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الحق والموجود ليسا متساويين لان الحق موجود حقيقة في العقل كما مر في ف ١ والموجود موجود حقيقة في الخارج فليس اذا متساويين

٢ وايضاً ما يعم الموجود واللاموجود فليس مساوياً للموجود. والحق يعم الموجود واللاموجود لان وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فاذا ليس الحق والموجود متساويين

٣ وايضاً ان الاشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوية في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لان الموجود ليس يتعقل الانحت اعتبار الحق فاذا ليسا متساويين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ ان حال الاشياء في الوجود هي عين حالها في الحقيقة

والجواب ان يقال كما ان الخير يتضمن اعتبار المشتبه كذلك الحق يتضمن نسبة الى الادراك وكل شيء انما يقبل الادراك على قدر حصته من الوجود ولهذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٧ ان النفس هي على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل ولذا كما ان الخير مساوٍ للموجود كذلك الحق ايضاً الا انه كما ان الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتبه كذلك الحق ايضاً يزيد عليه النسبة الى العقل

اذا اجيب على الاول بان الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مر في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوٍ للموجود بحسب الجوهر اما الحق الموجود في العقل فمساوٍ للموجود مساوياً المفسر للمفسر فان هذا من شأن الحق كما مر هناك على

انه يجوز ان يقال ان الموجود ايضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالاصالة في العقل والموجود موجوداً بالاصالة في الخارج . ومنشأ هذا الفرق تقاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بان اللاموجود ليس له في نفسه ما يُعرف به بل انما يُعرف من حيث يجعله العقل معروفاً وعلى هذا فالحق انما يصدق على اللاموجود من حيث ان اللاموجود موجود ذهني اي متصور من الله

وعلى الثالث بان القول انه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتمل معنيين الاول انه لا يتصور الموجود ما لم يلحق تصورُه اعتبار الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني ان الموجود لا يمكن تصورُه ما لم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذب بل الحق لا يمكن تصورُه ما لم يتصور اعتبار الموجود لان الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا المعقول بالقياس الى الموجود فانه لا يمكن تعقل الموجود من دون ان يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقولته وكذا الموجود المتعقل حتى الا انه ليس يتعقل الحق بتعقل الموجود

الفصل الرابع

هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخير متقدم بالاعتبار على الحق لان ما هو اعم متقدم بالاعتبار كما يتضح من الطبيعيات ك ١ م ٣ و ٤ والخير اعم من الحق لان الحق خير ما ابي خير العقل . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق ٢ وايضاً ان الخير موجود في الخارج واما الحق ففي تأليف العقل ونقسيمه كما مر في ف ٢ . وما في الخارج متقدم على ما في العقل . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق ٣ وايضاً ان الحق نوع من الفضيلة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخير لانها كيفية خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في ك ٦ ب ٧ من رده على

يوليانوس . فالخير اذا متقدم على الحق
لكن يعارض ذلك ان ما في الاكثر متقدم بالاعتبار . والحق يوجد في بعض
اشياء ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات . فالحق اذا متقدم على الخير
والجواب ان يقال ان الخير والحق وان ساوفا الموجود ذاتا لكنهما متغايران اعتباراً
وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدم بالاعتبار على الخير وهذا بين من وجهين اولاً من ان
الحق اقرب نسبة الى الموجود الذي هو متقدم على الخير لان الحق ينظر الى الوجود
مطلقاً ومن غير توسط اما اعتبار الخير فيالحق الوجود من حيث هو كامل نوعاً من
الكمال اذ انما هو مشتق بهذا الاعتبار وثانياً من ان المعرفة متقدمة بالطبع على
الشهوة . فاذا لما كان الحق ينظر الى المعرفة والخير ينظر الى الشهوة كان الحق متقدماً
بالاعتبار على الخير

اذا اجيب على الاول بان الارادة والعقل متداخلان لان العقل يعقل الارادة
والارادة تريد ان العقل يعقل . فاذا ما يرجع الى موضوع الارادة يندرج فيه
ما يختص بالعقل وبالعكس . وعلى هذا فالخير في رتبة المشتبات بمنزلة كلي والحق
بمنزلة جزئي واما في رتبة المعقولات فالامر بالعكس . فاذا كون الحق خيراً ما انما
يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتبات لا مطلقاً

وعلى الثاني بانه انما يكون شي متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل اولاً في العقل
والعقل يتصور اولاً الموجود ثم انه يعقل الموجود ثم انه يشتهيه . فالتقدم اذا اعتبار
الموجود ثم اعتبار الحق ثم اعتبار الخير وان كان للخير وجود في الخارج
وعلى الثالث بان الفضيلة التي تسمى حقاً او صدقاً ليست مطلق الحق بل هي حق
ما بحسبه يظهر الانسان نفسه في اقواله وافعاله كما هو فيقال حقيقة السيرة بالخصوص
باعتبار ان الانسان يفي في سيرته بالفرض المسوق اليه من العقل الالهي كما مر ايضاً
في ف ١ من ان الحق موجود في سائر الاشياء . ويقال حقيقة العدل باعتبار ان

الانسان يرمى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيقت الجزئية الى الحقية الكلية

الفصل الخامس

هل الله هو الحق

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس هو الحق لان الحق قائم في تأليف العقل ونقسيه . وليس في الله تأليف ونقسم . فاذا ليس هناك حق

٢ وايضاً ان الحق هو شبه المبدأ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ والله ليس له شبه بمبدأ . فاذا ليس الحق في الله

٣ وايضاً كل ما يقال على الله فانه يقال عليه على انه العلة الاولى لجميع الاشياء كما ان وجوده هو علة كل وجود وخيرته هي علة كل خير فلو كان الحق موجوداً في الله لكان كل حق منه . وكون بعض مخطأ حق . فيلزم ان يكون ذلك من الله وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤ : ٦ « انا الطريق والحق والحياة »

والجواب ان يقال ان الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مر في ف ١ وهذا موجود في الله على غاية الكمال لان وجوده ليس مطابقاً لعقله فقط بل هو عين تعقله ايضاً . وتعقله مقداره وعله لكل وجود آخر وكل عقل آخر وهو عين وجوده وتعقله . فاذا يلزم ان ليس الحق موجوداً فيه فقط بل انه نفس الحق الاعظم والاوّل

اذا اجيب على الاول بان العقل الالهي وان لم يكن فيه تأليف ونقسم لكنه باذراكه البسيط يحكم على جميع الاشياء ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجود في عقله

وعلى الثاني بان الحق العقلي عندنا قائم بتطابقة عقلنا لمبدئه اي للخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي ايضاً قائم بمطابقة الخارج لمبدئه اي للعقل الالهي الا ان هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الالهي اللهم الا ان يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأ. اما اذا كان كلامنا على الحق باعتباره بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تحمل الموجبة الى سالبة كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لانه ليس صادراً عن غيره وكذا يصح ان يقال ان الحق الالهي هو شبه المبدأ من حيث ان وجوده تعالى غير مبين لعقله

وعلى الثالث بان اللاموجود والاعدام ليس لهما حقيقة من انفسها بل في تصور العقل فقط. وكل تصور عقلي فهو من الله. فاذا كل ما في قولي: ان كون هذا يزني حق: من الحق فهو من الله اما اذا أُتبع اذن كون هذا يزني هو من الله كان ذلك من قبيل مخالفة العرض

الفصل السادس

هل الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة فقط.

يُنخبط الى السادس بان يقال: يظهر ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة فقط. ففي اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ اب ٨ «لنن شيء اعظم من العقلي الانساني الا الله» والحق اعظم من العقل الانساني والا لكان متورداً لحكم العقلي والحال ان العقل يحكم على جميع الاشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه. فاذا ليس يوجد حق غير الله.

٢ وايضاً قال ارسطو في كتاب الحقب ٤ ان نسبة الحق الى الامور الخلقية كنسبة الزمان الى الزمانيات: وزمان جميع الزمانيات واحدة فاذا الحق الذي به جميع الاشياء بخفة واحدة.

ليكن يعارض ذلك قوله في عز ١: «قلت الحقيقتين نبي البشر»

والجواب ان يقال ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة من وجهٍ ومتعدد

من وجهه وليبان ذلك يجب ان يُعلم انه متى قيل شيء بالتواطوء على كثيرين فانه يحصل في كل فرد من افرادهم بحقيقته الخاصة لحصول الحيوان في كل نوع من انواع الحيوان واما متى قيل شيء بالتشكيك على كثيرين فانما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما ان الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع ان الصحة ليست حاصلة الا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو موثر لها وعلى البول من حيث هو دال عليها على انه وان لم تكن الصحة حاصلة لا في الدواء ولا في البول الا ان في كليهما شيئاً به الدواء يؤثر الصحة والبول يدل عليها وقد مر في الفصل الاول ان حصول الحق في العقل اولي وحصوله في الخارج ثانوي باعتبار نسبة الخارج الى العقل الالهي . فاذا اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعنى حقيّات كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المدركات وعلى هذا كتب الشارح على قوله « قلت الحقيّات من بني البشر » ما نصه « كما انه من وجه واحد للانسان يحصل في المرأة اشياء كثيرة كذلك من الحق الالهي الواحد يحصل حقيّات كثيرة » اما اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الاشياء حقة بالحق الواحد الاول الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولئن كانت ماهيات الاشياء توضعها متكررة الا ان حقيقة العقل الالهي الذي بحسبه يقال لجميع الاشياء حقة هي واحدة اذا اجيب على الاول بان النفس لا تحكم على جميع الاشياء بحسب اي حق كان ينحسب الحق الاول من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الاولى حصول الشيء في المرأة فيلزم اذا ان الحق الاول اعظم من النفس ومع ذلك فان الحق المخلوق الحاصل في عقلنا ايضاً هو اعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجه من حيث انه كما ان يصح ان يقال ايضاً بهذا الاعتبار ان العلم اعظم من النفس . غير ان

الصحيح انه ليس شي \neq قائم بنفسه اعظم من العقل الناطق الا الله
وعلى الثاني بان قول انسلموس صادق باعتبار ان الاشياء يصدق عليها انها حقة
بالنسبة الى العقل الالهي

الفصل السابع

هل الحق المخلوق سرمدى

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الحق المخلوق سرمدى فقد قال
اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٢ ب ٨ « ليس شي \neq اكثر سرمدية من حقيقة
الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة خمسة » وحقية هذين مخلوقة . فاذا الحق المخلوق
سرمدى

٢ وايضاً كل ما يوجد دائماً فهو سرمدى . والكليات موجودة في كل اين وان فهي
اذن سرمدية . فاذا الحق سرمدى لكونه في غاية الكلية
٣. وايضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائماً حقاً انه سيوجد . وكان صدق القضية
في تاجر حاضر مخلوق كذلك صدقها في امر مستقبل . فاذا بعض الحق المخلوق
سرمدى

٤ وايضاً كل ما ليس له اول ولا آخر فهو سرمدى . وصدق القضايا ليس له اول
ولا آخر لانه لو كان للصدق اول فاذا لم يكن موجوداً قبل كان عدم وجوده الصدق
صادقاً ولا شك انه كان صادقاً بصدق ما وهكذا يلزم ان الصدق كان موجوداً قبل
نفسه وكذا لو جعل للصدق آخر يلزم وجوده بعد نفسه لانه سيكون عدم وجود
الصدق صادقاً . فالحق اذا سرمدى

لكن يعارض ذلك ان الله وحده سرمدى كما مر في مب ١٠ ف ٣

والجواب ان يقال ان صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لان القضية لها
وجود عند العقل ووجود في اللفظ باعتبار وجودها عند العقل تكون صادقة بنفسها

واعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدق في العقل
لا لوجود صدق فيها على انها محل له كما ان البول يقال له صحيح لا من الصحة الموجودة
فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مر ايضاً في الفصل الاول ان الامور
الخارجية يقال لها حقة من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فان لم يكن عقل سرمدياً
لم يكن حق سرمدياً الا انه لما كان العقل الالهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً
فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيء سرمدى غير الله لان حق العقل الالهي
هو عين الله كما مر بيانه في ف ه

اذا اجيب على الاول بان حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في

العقل الالهي

وعلى الثاني بان كون شيء موجوداً في كل اين وان يحتمل معنيين احدهما ان له
في نفسه ما يعم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على الله انه موجود في كل اين
وان والثاني انه ليس له في نفسه ما به يتحدد الى مكان او زمان كما يقال للهولي الاولي
اي واحدة لا لان لها صورة واحدة كالن الانسان واجد من وقتة بصورتها بل لغيرها
عن جميع الصور المميزة وبهذا المعنى يصدق على كل كلي انه موجود في كل اين
وان من حيث ان الكليات شعيرة يمكن ان يكون زمان بعينه لكنه ليس يلزم من ذلك
انها سرمدية الا في العقل اذا كان ثم عقل سرمدى

وعلى الثالث بان ما هو موجود الآن انما كان مستقبلي الوجود قبل وجوده لانه
كان ثابتاً في علته انه سيوجد فاذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبلي الوجود وفيه من علة
سرمدية الا العلة الاولى فقط فاذا ليس يلزم من ذلك ان بل هو موجود كان دائماً حقاً
انه سيوجد الا من حيث انه كان ثابتاً في العلة السرمدية انه سيوجد وهذه العلة هي
الله وحده

وعلى الرابع بانه لما لم يكن عقلاً سرمدياً لم يكن ايضاً بصدق القضايا المتبوعة منا

سرمدياً بل قد ابتدأ في زمان ما وقبل وجوده لم يكن القول انه موجوداً صادقاً الا
من جهة العقل الالهي الذي انما الحق سرمدي فيه وحده اما الآن فالقول ان صدق
تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذ صادق وليس ذلك صادقاً الا بالصدق الموجود
الآن في عقلنا لا بصدق ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود
ليس له من نفسه ان يكون حقاً بل من العقل المتصوره فقط وعلى هذا فقولنا ان الصدق
او الحق لم يكن موجوداً انما هو صادق من حيث اننا نتصور لوجوده متقدماً على وجوده

الفصل الثامن

هل الحق غير متغير

يُتَخَطَّى الى الثامن بأن يقال : يظهر ان الحق غير متغير فقد قال اوغسطينوس
في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ « ليس الحق مساوياً للعقل والا لكان متغيراً
كالعقل »

٢ وايضاً ما يبقى بعد كل تغير فهو غير متغير كما ان الهوى الاولي غير متولدة ولا
فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد . والحق يبقى بعد كل تغير لان القول بعد كل تغير
ان الشيء موجود او غير موجود حق . فالحق اذا غير متغير

٣ وايضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الاخص بتغير الواقع وهو ليس
بتغير بذلك لان الحق عند انسلموس ضرب من الاستقامة من حيث ان شيئاً يستتم
ما هو حاصل في حقه في العقل الالهي . وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من
العقل الالهي ان تدل على ان سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط
جالساً . فاذا صدق القضية لا يتغير بوجه من الوجوه

٤ وايضاً حيثما كانت العلة بعينها كان المعلول ايضاً بعينه . وعلة صدق هذه القضايا
الثلاث وهي : سقراط جالس : وسقراط سوف يجلس : وسقراط جلس : شيء واحد
بعينه فاذا صدقها شيء واحد بعينه . ولا بد ان تكون احداها صادقة فاذا صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية اخرى
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١: ٢ « قَلَّتِ الحَقِيَّاتُ مِنْ بَنِي البَشَرِ »
والجواب ان يقال انه قد مر في ف ١ ان الحق موجود حقيقة في العقل فقط اما
الخارج فانما يقال له حق من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب
اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للاشياء المتعلقة وهذه المطابقة يمكن
تغيرها على ضربين كما تتغير ايضاً كل مشابهة بتغير احد طرفيها فهي اذا تغيرت اولاً بتغير
الاعتقاد دون الواقع وثانياً بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من
الحق الى الباطل فاذا كان عقل يستحيل فيه تغير الاعتقاد او يستحيل خفاء شيء
على ادراكه كان الحق فيه غير متغير . والعقل الالهي كذلك كما يتضح مما مر في م ب
٤ ف ١٣ . فاذا حقه غير متغير . اما حق عقولنا فمتغير لا بمعنى انه محل للتغير بل
بمعنى ان عقولنا يتغير من الحق الى الباطل لانه بهذا المعنى يصح ان يقال ان الصور
متغيرة واما الاشياء الطبيعية فانما يقال انها حقة بالنظر الى العقل الالهي الذي ليس
متغيراً من وجه

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على الحق الالهي
وعلى الثاني بان الحق والموجود متساوقان فاذا كما ان الموجود لا يتولد ولا يدرثر
بالذات بل بالعرض من حيث يدرثر او يتولد هذا الموجود او ذاك كما في الطبيعيات
ك ١ م ٢٦ كذلك يتغير الحق لا لعدم بقاء حق ما بل لعدم بقاء ذلك الحق الذي
كان قبل

وعلى الثالث بان القضية ليست صادقة بالمعنى الذي به يقال عن غيرها من
الاشياء الخارجة انها حقة فقط اي من حيث تستم ما نقرر في حقاها من العقل الالهي
بل يقال انها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل
والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقية الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فقولنا: سقراط جالس: قضية صادقة في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ دالٌ وصدق الدلالة من حيث انها دالة على اعتقادٍ حقي اما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الاول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بان جلوس سقراط الذي هو سبب صدق قولنا: سقراط جالس: ليس له حال واحدة بعينها حال جلوس سقراط وبعد جلوسه وقبل جلوسه ولذا كان الصدق المسبب عنه مختلفاً في حاله وفي دلالة القضايا عليه في الحال والماضي والاستقبال. فاذا ليس يلزم من صدق احدي هذه القضايا الثلاث بقاء الحق بعينه غير متغير



المبحث السابع عشر

في الباطل والكذب - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل يوجد الباطل في الخارج - ٢ هل يوجد في الخس - ٣ هل يوجد في العنل - ٤ في تقابل الحق والباطل

الفصل الأول

هل يوجد الباطل في الخارج

يُتخطى الى الاول بان يقال: بضير ان الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٨ «إذا كان الحق ما هو موجود يتج ولا معارض ان الباطل ليس موجوداً في شيء»

٢ وايضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (اي خدع) والاشياء الخارجة لا تخدع كما في اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لانها لا تُظهِر غير صورتها. فاذا الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وايضاً ان الحق يقال في الخارج بالقياس الى العقل الالهي كما مر في مب ١٦
ف ١ وكل شيء من حيث هو موجود يشبه الله فإذا كل شيء حق فهو خالٍ عن
البطل وعلى هذا فليس شيء باطلاً
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٤ « كل
جسم فهو جسم حق ووحدة باطلة لانه يشبه الوحدة وليس بوحدة » وكل شيء
يشبه الوحدة الالهية ويخلو عنها . فالباطل اذا موجود في جميع الاشياء
والجواب ان يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فانهما يكونان في
شيء واحد بعينه ويجب ان يبحث اولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق اولاً في العقل
على انه ليس في الخارج لاحق ولا باطل الا بالقياس الى العقل . ولما كان كل شيء انما
يسمى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات واما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمى الامن
وجه فانما يجوز ان يقال للخارج باطل مطلقاً بالقياس الى العقل الذي يتعلق به
ويقاس اليه بالذات واما بالنسبة الى عقل آخر مما يقاس اليه بالعرض فلا يجوز ان يقال
له باطل الامن وجه . والاشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الالهي كما ان الاشياء الصناعية
تتعلق بالعقل الانساني فالصناعات اذا يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث
تخلو عن صورة الصناعة فيقال ان صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل
الصناعة . وعلى هذا فالاشياء المتعلقة بالله تمتنع وجود البطل فيها بالنسبة الى العقل
الالهي لان كل ما يحدث في الاشياء فانما يصدر بحسب ترتيب العقل الالهي وقد
يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر ان تخرج عن ترتيب العقل الالهي مما
به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً
كقوله في مز ٤ : ٣ « لماذا تعجبون الباطل وتبتغون الكذب » كما ان العمل المبرور
يسمى بمقابلة ذلك حق الحياة لجريانه على حسب ترتيب العقل الالهي كقوله في يو
٣ : ٢١ « فاما الذي يعمل الحق فانه يقبل الى النور » واما بالنسبة الى عقلنا الذي

نقاس اليه الاشياء الطبيعية بالعرض فيمكن ان يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه
وذلك على ضربين احدهما باعتبار المدلول بحيث يقال باطل لما يدل عليه او يستحضر
بقول كاذب او بعقل كاذب وبموجب هذا الضرب يصح اطلاق الباطل على كل
شيء باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا ان القطر منطبق كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ٥ م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «التراجيدي
الحق هكتور كاذب» كما انه بعكس ذلك يصح ان يقال لكل شيء حق باعتبار ما
يلائمه . والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطل لما من شأنه ان يحمل على
الرأي الباطل فيه . ولما كان من طباعتنا ان نحكم على الاشياء بظواهرها بسبب ان
معرفةنا حاصلة عن الحس الذي يتعلق أولاً وبالذات بالعوارض الخارجية كان ما يشبه
في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بموجب ذلك الشيء الآخر كما ان
المرارة عسل باطل والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب
المناجاة ٢ ب ٦ «انما نقول باطل لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الاهليات
ك ٥ م ٣٤ «يقال باطل لكل ما من شأنه ان يظهر انه على حال ليس عليها او انه ما
ليس اياه» وبموجب هذه الطريقة ايضاً يقال انسان كاذب من حيث هو ميال الى
الآراء الباطلة او الاقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك والآلئيل
ايضاً للحكماء والعلماء كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الاهليات ك ٥
اذا اجيب على الاول بان الخارج بالنسبة الى العقل يقال له حق بموجب ما هو
موجود وباطل بموجب ما ليس موجوداً ولذا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً
كما في كتاب المناجاة ٢ فاذا كما يوجد في الاشياء الموجودة شيء من اللاوجود
كذلك يوجد فيها شيء من اعتبار البطلان
وعلى الثاني بان الاشياء الخارجة لا تخدع بالذات بل بالعرض لانها تقع مجالاً
للبطلان بمشابهتها لما ليست اياه

وعلى الثالث بانه لا يقال للاشياء الخارجة باطلة بالنسبة الى العقل الالهي مما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة الى عقلنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه.
وعلى الرابع المورد في المعارضة بان الناقص من الشبه او التمثيل لا يحدث حقيقة البطلان الا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيء باطل حيثما توجد المشابهة بل حيثما توجد تلك المشابهة التي من شأنها ان تحمل على الاعتقاد الباطل لافي كل واحد بل في الاكثرين

الفصل الثاني

هل يوجد الباطل في الحس

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ «اذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما تتأثر فلا ادري ماذا يجب ان نتقاضاها فوق ذلك» وهكذا يظهر اننا لا نُخدع من الحواس. فاذاً ليس في الحس باطلٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤م ٢٤ «ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال»

٣ وايضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركبات بل في المركبات فقط والتأليف والتقسيم ليسا من شأن الحس. فاذاً ليس في الحس باطلٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «يظهر ان جميع الحواس تخدعنا بالشبه الفرار»

والجواب ان يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس الاعلى قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى ان الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات ادراكاً حقيقياً كما مر في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق انه يدرك الاشياء كما هي. فاذاً انما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق انه يدرك الاشياء او

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس انما يدرك الاشياء من حيث يحصل فيه شبيها وشبه
شيء يحصل في الحس على ثلاثة اضرب احدهما اولاً وبالذات كحصول شبه الالوان
وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا اولاً كحصول شبه الشكل
او الحجم او غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا اولاً ولا بالذات
بل بالعرض كحصول شبه الانسان في البصر لان من حيث هو انسان بل من حيث
عرض لهذا اللون ان يكون انساناً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة ادراكاً
باطلاً الا بالعرض وفي الاقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة
المحسوسة على ما ينبغي كما ان سائر المنفعلات اذا كانت معتلة تقبل اثر الفواعل
قبولاً ناقصاً ولذا يبعد المرضى الحلو مرّاً بسبب فساد في اللسان . اما المحسوسات المشتركة
والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح ايضاً حكماً باطلاً لان
الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً او تبعاً من حيث يتعلق بغيرها
اذا اجيب على الاول بان تأثر الحس هو نفس شعوره فاذاً من حيث ان
الحواس تقيد كما تتأثر يلزم اننا لا نتخذه في حكمتنا الذي به نحكم اننا نشعر بشيء واما
من حيث ان الحس يتأثر ببعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو قياسه انه يفيدنا
بعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو من ذلك نتخذ بالحس بالنظر الى الشيء
لا بالنظر الى الشعور
وعلى الثاني بانه انما يقال ان الباطل غير خاص بالحس لعدم اتخذه في موضوعه
الخاص ولذا يقال في ترجمة اخرى اوضح ان الحس ليس كاذباً بالنسبة الى المحسوس
الخاص . واما الخيال فانما ينسب اليه الكذب لاستحضاره شبه شيء غائب ايضاً ولذا
فتنظر ناظره الى شبه شيء على انه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور
ولهذا ايضاً قال الفيلسوف في الاهيات ك ٥ م ٣٤ ان الظلال والتماثيل والاحلام
يقال لها باطلة من حيث تخلو عما هي ممثلة له

وعلى الثالث بان ذلك البرهان يجبه على عدم وجود الباطل في الحس على انه
مدرك للحق والباطل

الفصل الثالث

هل يوجد الباطل في العقل

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الباطل ليس يوجد في العقل فقد قال
اوغسطينوس في ٨٣ م ٣٢ « كل من يتخدد فانه ليس يعقل ما يتخدد فيه » ويقال
ان الباطل موجود في معرفة ما باعتبار انخداعنا بها . فاذا ليس في العقل باطل
٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٥ « ان العقل مستقيم دائماً » . فاذا
ليس في العقل باطل .

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٣١ و ٢٢ « حيثما
يوجد التأليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل » والتأليف العقلي يوجد في العقل
فاذا الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب ان يقال كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة . كذلك القوة
المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك . فاذا كما ان الشيء الطبيعي لا
يخلو عن الوجود الذي من شأنه ان يكون له بحسب صورته لكنه يجوز ان يخلو عن
بعض العوارض او الواحق تكلو الانسان عن كونه ذارجلين لاعن كونه انساناً
كذلك القوة المدركة لا تخلو في الادراك عما شبيه صورته لكنه يجوز ان تخلو
عن شيء من لواحقه او عوارضه كما مر في الفصل السابق من ان حاسة البصر لا
تتخدد في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي
المحسوسات بالعرض . وكما ان صورة الحس الحاصلة له قصداً هي شبه المحسوسات
الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء فالعقل اذا ليس يتخدد في تعقل
الماهية كما ان الحس ليس يتخدد في ادراك المحسوسات الخاصة لكنه قد يتخدد في

التأليف او التقسيم باثباته للشيء الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه او ما يقابله لان
العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة او
المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي اسلفناه في الحق في م٦ ف
٢ وهو ان الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى ان ادراك العقل باطل فقط بل
بمعنى ان العقل يدرك الباطل كما يدرك الحق ايضاً اما الحس فلا يوجد الباطل فيه
على انه مدرك منه كما مر في الفصل السابق. لكن لما كان بطلان العقل انما يوجد
بالذات في تأليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض ايضاً في فعل العقل الذي به
يدرك الماهية من حيث يخالطه تأليف العقل وهذا يمكن ان يكون على نحوين اولاً
باثبات العقل حدشيء لآخر كما اذا اثبت حد الدائرة للانسان فيكون حدشيء
باطلاً بالنظر الى آخر وثانياً بتأليفه بين اجزاء حد يتنع اثنائها مما فان الحد على
هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر الى شيء ما فقط بل في نفسه ايضاً كما انه لو وضع
هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو اربع: كان مبطلاً فيه لابطاله في تأليفه بقوله:
بعض الحيوان الناطق ذو اربع: ولذا فالعقل في ادراك الماهيات البسيطة لا يمكن
ان يكون مبطلاً بل اما يكون محققاً او لا يعقل شيئاً البتة
اذا اجيب على الاول بانه لما كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل
فانما يقال في الحقيقة اننا نعقل شيئاً متى رددناه الى الماهية فحكما عليه كما يجري في
الاقيسة البرهانية المنزعة عن البطلان وهذا معني قول اوغسطينوس: كل من يتخذ
فانه ليس يعقل ما يتخذ فيه: لانه ليس يتخذ احد في فعل من افعال العقل
وعلى الثاني بان العقل مستقيم دائماً بالنسبة الى المبادئ التي لا يتخذ فيها
لنفس السبب الذي لاجله لا يتخذ في الماهية لان المبادئ البينة بنفسها هي التي
يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق ان المحمول يؤخذ في حد
الموضوع

الفصل الرابع

هل الحق والباطل متضادان

يُتَخَطَّوْا إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الحق والباطل ليسا متضادين لانهما متقابلان نقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لان الحق هو ما هو موجود كما قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٥ وما هو موجود وما ليس موجوداً ليسا متقابلين على طريق المضادة . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

٢ وايضا ان احد المتضادين ليس يوجد في الآخر . والباطل يوجد في الحق فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ « لو لم يكن التراجيدي تراجيدياً حقاً لما كان هكتوراً كاذباً » . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وايضاً ليس في الله تضاداً اذ ليس شيء يضاد الجوهر الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ٢ ب ١٢ . والباطل مقابل لله لان الوثن يسمى في الكتاب كذباً لقوله في ا ٨ : ٥ « تمسكوا بالكذب » اي بالاثوان على ما فسرہ الشارح . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأي الباطل مضاداً للرأي الحق

والجواب ان يقال ان الحق والباطل متقابلان على طريق المضادة لا على طريق الايجاب والسلب كما قال بعض وليان ذلك يجب ان يعلم ان السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاً ولذا يجوز ان يقال على الموجود وعلى اللاموجود ككالا باصر واللاجالس فاما العدم فانه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لانه سلب في المحل كما في الالهيات ك ٤ م ٤١ وك ٥ م ٤٧ فان الاعى لا يقال الا لما من شأنه ان يبصر . اما المضاد فانه يثبت شيئاً ويعين محلاً فان الاسود نوع للون . والباطل يثبت شيئاً لان الباطل اثماً يحصل من طريق انه يقال اورى ان ما هو معدوم موجود

وان ما هو موجود معدوم كما قال الفيلسوف في الألهيات ك ٤ م ٢٧ لانه كما ان الحق يثبت للشيء تصوراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصوراً غير مساوياً ومن ذلك يتضح ان الحق والباطل متضادان
إذا اجيب على الاول بان ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصور ذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الاولي. فالباطل اذا ما ليس موجوداً في تصور ذهن. وتصور الوجود واللا وجود متضاد كما اثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ان قولنا الخير ليس خيراً مضاد لقولنا الخير خيراً وعلى الثاني بان الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما ان الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له وانما يعرض ذلك في كليهما لان الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوقان للموجود. فاذا كما ان كل علم يقوم في محله هو موجود كذلك كل شر يقوم في خيره ما وكل باطل يقوم في حقه ما
وعلى الثالث بانه لما كانت المتضادات والمتباينات على سبيل الملكة والعدم من شأنها ان تكون في شيء واحد بعينه فاذا اعتبر الله في نفسه فليس شيء مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيقته لامتناع وجود شيء من الباطل في عقله الا انه يمكن وجود مضاد له في تصورنا لان الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الاوثان بالغرور المتقابل للعقبة الالهية من حيث ان الاعتقاد الباطل في حق الاوثان مضاد للاعتقاد الحق في وحدانية الله

المبحث الثامن عشر

في حياة الله - وفيه اربعة فصول

لما كان العقل من شأن الاحياء فبعد النظر في علم الله وعقله يجب النظر في حياته

والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ ابي الاثياء من شأنها ان تكون حية - ٢ في ان الحية ما هي - ٣ هل الحية ملائمة لله - ٤ هل جميع الاثياء حية في الله

الفصل الأول

هل من شأن جميع الاثياء الطبيعية ان تكون حية

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان من شأن جميع الاثياء الطبيعية ان تكون حية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ « ان الحركة كحياة ما لجميع الموجودات الطبيعية » وجميع الاثياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي اذاً مشتركة في الحياة

٢ وايضاً ان النبات يتصف بالحياة من حيث يشتمل في نفسه على مبدأ حركة الازدياد والانتقاص . والحركة المكانية هي اكمل واسبق بحسب الطبيعة من حركة الازدياد والانتقاص كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ و ٥٧ فاذاً لما كانت جميع الاجسام الطبيعية مشتتة في انفسها على مبدأ ما للحركة المكانية يظهر ان جميع الاجسام الطبيعية حية

٣ وايضاً ان اقل الاجسام الطبيعية كالأهي العناصر . وهي تتصف بالحياة لانه يقال مياه حية . فلأن تكون سائر الاجسام الطبيعية حية اولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ « ان النبات حي بحسب المعنى الاخير للحياة » ويمكن ان يفهم من ذلك ان النبات في آخر درجة من درجات الحياة والاجسام الجامدة ادنى من النبات . فاذاً ليس من شأنها ان تكون حية والجواب ان يقال انه من الاثياء التي تمجها حياة ظاهرة يمكن معرفة ابي الاثياء من شأنها ان تكون حية وايها لا . والحياة الظاهرة انما تلائم الحيوانات فقد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ « ان الحياة ظاهرة في الحيوانات » فاذاً التمايز بين الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحياة اولاً

وتبقى آخرًا وإنما نقول للحيوان انه يجبا أولاً متى ابتدا ان يتحرك من نفسه ولا تنزل تحكم له بالحياة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل انما يتحرك من غيره فقط يقال له ميت بسبب نقصان الحياة وبذلك يتضح ان الحي في الحقيقة ما يتحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أخذت الحركة بالحصر كما يقال حركة لفعل شيء ناقص اي موجود بالقوة او بالفساحة كما يقال ايضاً حركة لفعل شيء كامل بحسبها يقال للتفعل والشعور تحرك كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالاشياء التي تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها يقال لها حية واما الاشياء التي ليس لها بطباعتها ان تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها فلا يجوز ان يقال لها حية الا على سبيل التشبيه

اذا اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام الفيلسوف يحتمل ان يكون المراد به الحركة الاولى اي حركة الاجرام السماوية او الحركة بالعموم وعلى كليهما فانما يقال للحركة انها حياة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقة لان حركة السماء هي في عالم الطبائع الجسمانية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحياة . وكذا ايضاً كل حركة طبيعية فهي بالنظر الى الموجودات الطبيعية كشيء ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن محرك داخل كما قال بعض اللزم كون الحركة حياة لجميع الاجسام الطبيعية

وعلى الثاني بان المتحرك ليس يلائم الاجسام الثقيلة والخفيفة الا بحسب كونها مفارقة لحالها الطبيعية كما اذا كانت مفارقة لحيزها الخاص لانها متى كانت في حيزها الخاص والطبيعي تسكن . اما النبات وسائر الاشياء الحية فتتحرك بحركة حيوية بحسب كونها في حالها الطبيعية لا يقربها اليها او بعدها عنها بل هي ببعدها عن هذه الحركة تبعد عن حالها الطبيعية وايضاً فان الاجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من محرك خارج اما مولد يفيد الصورة او مزبل لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا فهي لا

تحرك انفسها كالأجسام الحية

وعلى الثاني بأنه يقال للمياه حية إذا كانت ذات جري متصل لان المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدر جارٍ جرياً متصلاً يقال لها ميتة كماء الحياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لانها من حيث تُرى كأنها تحرك نفسها يحصل لها شبه الحياة لكنها ليس لها حقيقة الحياة لعدم حصولها على هذه الحركة من انفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الاجسام الثقيلة والخفيفة

الفصل الثاني

هل الحيوة فعلٌ ما

يُخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوة فعل ما لان شيئاً ليس يُقسم الآلى ما يجانسه. والحيوة تقسم الى بعض الافعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحيوة الى اربعة اقسام الاغتذاء والشعور والتحريك بحسب المكان والتعقل. فالحيوة اذاً فعلٌ ما

٢ وايضاً ان الحيوة العملية يقال انها مقابلة للحياة النظرية والنظريون لا يمتثلون عن العمليين الا بعض الافعال فالحيوة اذاً فعلٌ ما

٣ وايضاً ان معرفة الله فعل ما وهذه هي الحيوة كما يتضح من قول يو ١٧: ٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحق وحدك » فالحيوة اذاً فعلٌ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ « الحيوة في الاحياء عين الوجود »

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي انما يدرك خاصة ماهية الشيء على انها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من البحث الآنف ف ٣ وهذا هو السبب في اننا من الظواهر الخارجة في شيء تتوصل الى ادراك ماهيته ولما كنا انما نسمي شيئاً على حسب ما ندركه كما يتضح مما مر في م ١٣

ف ا كانت الاسماء توضع في الاغلب من الخواص الخارجة للدلالة على ماهيات الاشياء ومن ثم كانت هذه الاسماء تارة تدل حقيقة على ماهيات الاشياء الموضوعية بالاصالة للدلالة عليها وتارة تدل مجازاً على الخواص الموضوعية منها كما يتضح ان اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا ابعاد ثلاثة ولذا فقد يوتى في بعض الاحيان باسم الجسم للدلالة على الابعاد الثلاثة من حيث يُعتبر الجسم نوعاً لكم فكنا اذاً يجب ان يقال في الحياة ايضاً لان اسم الحياة مأخوذ من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبيعه ان يحرك نفسه او يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس ان يحيا سوى ان يوجد في هذه الطبيعة والحياة تدل على ذلك لكن بالمواطأة كما ان الركن يدل على ان يركض بالمواطأة فالحي اذاً ليس ممولاً عرضياً بل جوهرياً ومع ذلك فقد تطلق الحياة في بعض الاحيان مجازاً على افعال الحياة المأخوذ منها اسم الحياة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ « ان الحياة بالاصالة هي الشعور والتعقل »

اذاً يجب على الاول بان الفيلسوف قد اراد هناك بالحياة فعل الحياة او يقال بالاولى ان الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارة على بعض الافعال وتارة على نفس وجود القواعل لتلك الافعال ففي الخلقيات ك ٩ « ان الحياة هي الشعور والتعقل » اي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحياة الى تلك الاقسام الاربعة لان اجناس الاحياء في هذه الاكوان السافلة اربعة منها ما من طبيعه الاغتذاء وما يلحقه من النمو وتوليد فقط . ومنها ما من طبيعه ذلك مع الشعور ايضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالاصداف . ومنها ما من طبيعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحيوانات الكاملة مثل ذوات الاربع والطير ونحوها . ومنها ما من طبيعه فوق ذلك التعقل كالاناسي

وعلى الثاني بانه يقال افعال الحيوة للافعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث
تبعث انفسها على هذه الافعال وقد يعرض لبعض الافعال ان يكون لها في الناس
لا مبادئ طبيعية فقط كالقوى الطبيعية بل اشياء زائدة على ذلك ايضاً كالملكات
التي تميل بهم الى بعض اجناس من الافعال بما يشبه ان يكون ميلاً طبيعياً وتجعل
ان تكون تلك الافعال لذيدة. ومن ذلك يقال على نحو من انحاء التشبيه ان ذلك
الفعل الذي يلذ به الانسان ويميل اليه ويدأب عليه ويوجه اليه حياته يقال له
حيوة الانسان ومن ثم يقال لبعض انهر ذوو حيوة شهوانية وبعض انهر ذوو حيوة
محمودة وبهذا الوجه تمتاز الحيوة النظرية عن العملية وبه ايضاً يقال لمعرفة الله انيا
الحيوة الابدية. وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثالث

هل الحيوة ملائمة لله

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الحيوة ليست ملائمة لله لانه يقال
لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تتحرك انفسها كما مر في الفصل السالف. والله
ليس بلائمه ان يتحرك. فاذا ليس بلائمه ان يكون حياً
وايضاً كل ما يمينا فيجب ان يكون فيه مبدأ للحيوة ولذا قيل في كتاب النفس
٢ م ٣١ ان النفس هي «علة الجسم الحي ومبدؤه» والله ليس له مبدأ. فاذا ليس
بلائمه ان يكون حياً

٣ وايضاً ان مبدأ الحيوة في الاحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها
وجود الآفي الجسمانيات. فاذا ليس بلائم غير الجسمانيات ان تكون حية

لكن يعارض ذلك قوله في ص ٨٣ : ٣ «يرغم قلبي وجسمي للاله الحي»

والجواب ان يقل ان الحيوة موجودة في الله بغاية معناها الحقيقي وليان ذلك يجب
اعتبار انه لما كان يقال لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تفعل من انفسها وليس

كانها محرّكة من غيرها فكما كان هذا الامر اكل ملاءمة لشيء كانت الحيوة فيه
اكل . على ان في المحركات والتحركات ثلاثة امور مترتبة لان الغاية تحرك الفاعل
اولاً والفاعل الاصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل احياناً بالآلة لا تفعل بقوة صورتها
بل بقوة الفاعل الاصيل وهي انما شأنها اجراء الفعل فقط . فاذا من الاشياء ما يحرك
نفسه من غير نظير الى الصورة او الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر الى
اجراء الحركة فقط اما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لاجلها يفعل فمعيّنات له من
الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة
من غير ما نظير الالى اجراء الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه
ليس بالنظر الى اجراء الفعل فقط بل وبالنظر الى الصورة التي هي مبدأ الحركة
والتي يكتسبها بنفسه وهذا كالحيونات التي مبدأ حركتها هي الصورة التي ليست
مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتسبة بالحس ولذا فكما كان لما حس اكل كانت
تحرك نفسها على وجه اكل لان ما ليس له الاحاسة للمس فقط فهو يحرك نفسه
بحركة الانبساط والانقباض فقط كالاصناف التي تنوق قليلاً حركة النبات .
اما ما له قوة حسية كاملة ليس على ادراك ما يلاصقه ويناسه فقط بل على ادراك ما
هو بعيد عنه ايضاً فانه يحرك نفسه الى بعيد بحركة تدريجية . غير ان هذه الحيوانات
وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة لكنها لاتعين لذاتها بانفسها غاية
فعلها او حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي بغريزته تحرك الى فعل
شيء بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع
النظر ايضاً الى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم الا بالعقل الذي من شأنه ان
يعرف المطابقة بين الغاية والمغياً ويسوق احدهما الى الآخر ومن ثم كانت حيوة
الموجودات الناطقة اكل وجهاً لانها اكل تحريكاً لانفسها ودليل ذلك ان في انسان
واحد يعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بامرها الالات

التي تجري الحركة كما نشاهد ايضاً في الصناعات ان صناعة ركوب البحري الملاحه
تأمر صناعة بناء السفينه وهذه تأمر صناعة الاجراء فقط في إعداد المادة على ان
عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الاشياء الا ان منها ما هو معين له من الطبيعة
كالباديء الأول التي يمتنع تغيره بالنسبة اليها والغاية القصوى التي يمتنع عدم
ارادته لها . فاذا وان كان يحرك نفسه بالنظر الى بعض الاشياء لكنه بالنظر الى بعض آخر
يجب ان يتحرك من غيره . فاذا ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوع عليه
معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحيوة . وهذا هو الله . فالحيوة اذا
موجودة فيه على غاية الكمال ولذا بعد ان اوضح الفيلسوف في الالهيات ك ٥ ا ١
ان الله عاقل اتخ ان له حيوة بالغة غاية الكمال ودائمة لان عقله بالغ غاية الكمال
ودائم الوجود بالفعل

اذا اجيب على الاول بان الفعل فعلان على ما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما
يتعدى الى موضوع خارج كالتسخين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل
كالتعقل والشعور والارادة والفرق بينهما ان الفعل الاول ليس كمال الفاعل المحرك
بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فاذا لكون الحركة هي فعل المتحرك
يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لانه كما ان
الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل
شيء ناقص اي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شيء كامل اي موجود بالفعل كما
في كتاب النفس م ٢٨ فاذا كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه انه يحرك
نفسه وبهذا المعنى ايضاً اثبت افلاطون ان الله يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي
فعل شيء ناقص

وعلى الثاني بان الله كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا
فهو حي من دون ان يكون لحياته مبداً

وعلى الثالث بان الحياة في هذه الاكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تفتقر في حفظ النوع الى التولد وفي حفظ الشخص الى الغذاء ولهذا ليس يوجد في هذه الاكوان السافلة حيوة من دون نفس نامية ولا كذلك الامر في الاشياء الغير الفاسدة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء حيوة في الله

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله ففي اع ١٧: ٢٨ « فيه نحيا ونتحرك ونوجد » وليس جميع الاشياء حركة في الله . فاذا ليس جميع الاشياء حيوة في

٢ وايضاً ان جميع الاشياء موجودة في الله وجودها في المثال الاول . وللمثلاث يجب ان تكون مطابقة للمثال . فاذا لما لم تكن جميع الاشياء حية في نفسها يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله

٣ وايضاً ان الجوهر الحي افضل من كل جوهر غير حي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ فلو كان ما ليس حياً في نفسه حيوة في الله لكان وجوده في الله احق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطل في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي الله بالقوة

٤ وايضاً كما يعلم الله الخيرات وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث ابداً فلو كانت جميع الاشياء حيوة في الله من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور ايضاً وما لن يحدث ابداً حيوة في الله في ما يظهر من حيث انها معلومة منه وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١: ٤ « ما كُون كان حيوة فيه » وجميع الاشياء ما خلا الله مكوّنة . فاذا جميع الاشياء حيوة في الله

والجواب ان يقال ان حيوة الله هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق . والعقل

والمعقول والتعقل شيء واحد بعينه في الله . فإذا ما يوجد في الله على انه معقول فهو عين حياته . فإذا لما كانت جميع الاشياء المبدعة من الله موجودة فيه على انها معقولة يلزم ان جميع الاشياء فيه عين الحياة الالهية

إذا اجيب على الاول بان المخلوقات يقال انها موجودة في الله على ضربين اولاً من حيث انها واقعة تحت قدرته ومستحفظة بها كما نقول لما في مقدورنا انه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في الله بحسبما هي في طبائعها الخاصة ايضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول « فيه نميا وتحرك ونوجد » لان الله هو ايضاً علة حياتنا وجودنا وتحركنا . وثانياً يقال ان الاشياء موجودة في الله على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في الله بمقتضاها الخاصة التي ليست في الله منافية لذاته . فالاشياء إذا باعتبار وجودها في الله على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الالهية حيوة وليست حركة كانت الاشياء على هذه الطريقة من الكلام ليست في الله حركة بل حيوة

وعلى الثاني بان التمثيلات انما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لافي كيفية الوجود لجواز ان تختلف كيفية وجود الصورة في المثال ولتمثل كما ان صورة البيت لها في عقل الصانع وجود مجرد عن المادة ومعقول وفي البيت الخارج عن العقل وجود مادي ومحسوس فكذا اذن حقائق الاشياء التي ليست حية في انفسها هي في العقل الالهي حيوة لان لها في العقل الالهي وجوداً الهياً

وعلى الثالث بانه لو لم يكن من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الاشياء الطبيعية بثُلها في العقل الالهي احق من وجودها في انفسها من كل وجه ولذا قال افلاطون ان الانسان المجرد كان انساناً حقاً اما الانسان المادي فانسان باشاركة . لكن لما كان من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة يجب ان يقال ان للاشياء مطلقاً في العقل الالهي وجوداً احق من وجودها في ذاتها لان لها في العقل

الالهي وجوداً غير مخلوق وفي ذواتها وجوداً مخلوقاً. اما وجودها على وجه الخصوص كالانسان او الفرس فهو في طباعها الخاص احق منه في العقل الالهي لان الوجود المادي من حقيقة الانسان وهو غير حاصل لها في العقل الالهي كما ان للبيت في عقل الصانع وجوداً اشرف من وجوده في المادة الا ان البيت الذي في المادة يقال باحق من البيت الذي في العقل لان ذلك بيتٌ بالفعل وهذا بيتٌ بالقوة وعلى الرابع بان الشرور وان تكن موجودة في علم الله من حيث انها مندرجة تحت علمه لكنها ليست موجودة في الله على انها مخلوقة او محفوظة منه ولا على ان لها فيه حقيقة خاصة لانه انما يعلمها بمقتضى الخبرات. فاذا لا يجوز ان يقال ان الشرور حيوة في الله. اما ما ليس يوجد في زمان ما فقد يمكن ان يقال انه حيوة في الله بحسب كون المراد بالحياة التعقل فقط من حيث انها تعقل من الله لا بحسب كون المراد بالحياة مبدأ الفعل



المبحث التاسع عشر

في ارادة الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بالعلم الالهي ينبغي ان نبحث في ما يتعلق بالارادة الالهية ونسجت اولاً في ارادة الله ثم في ما يتعلق بالارادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة الى الارادة. اما الارادة فالبحث فيها يدور على اثني عشرة مسألة - ١ هل يوجد في الله ارادة - ٢ هل يريد الله غيره - ٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة - ٤ هل ارادة الله هي علة الاشياء - ٥ هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلة ما - ٦ هل تتم الارادة الالهية دائماً - ٧ هل ارادة الله متغيرة - ٨ هل توجب ارادة الله المرادات - ٩ هل يريد الله الشرور - ١٠ هل الله ذو اختيار - ١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله - ١٢ هل يصح ان يجعل للارادة الالهية خمسة دلائل

الفصل الأول

هل يوجد في الله ارادة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله ارادة لان موضوع الارادة هو الغاية والخير . وليس يجوز جعل غاية لله . فاذا ليس في الله ارادة
٢ وايضاً ان الارادة ضرب من الشهوة . ولما كانت الشهوة لتعلق بامر غير مُحَرَز في تدل على نقص والتقص ليس يليق بالله . فاذا ليس في الله ارادة
٣ وايضاً ان الارادة محرك متحرك كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ والله هو المحرك الاول الغير المتحرك كما هو مثبت في الطبيعيات ك ٨ م ٤٩ فاذا ليس في الله ارادة .

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢ : ٢ « لتختبروا ما مشيئة الله »
والجواب ان يقال انه يوجد في الله ارادة كما يوجد فيه عقل لان الارادة تتبع العقل لانه كما ان الشيء الطبيعي له وجود بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة . وكل شيء هو من النسبة الى صورته الطبيعية بحيث انه متى لم يكن حاصلًا عليها يميل اليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي مما هو خير الطبيعة . وهذه النسبة الى الخير تسمى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعياً . فاذا الطبيعة العقلية ايضاً لها الى الخير المتصور بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة اي بحيث انها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلة عليه تروده وكلا الامرين من شأن الارادة فاذا الارادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس وهكذا يجب ان يكون في الله ارادة لان فيه عقلاً وكما ان تعقله هو عين وجوده كذلك وجوده ايضاً هو عين ارادته

اذا اجيب على الاول بانه وان لم يكن شيء غير الله غاية له لكنه هو غاية لجميع الاشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مر بيانه في م ٦ ا ٣ لئلا أن

الغاية تتضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بان الارادة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وان كانت تسمى من
الاشتهاء لكنها ليس ينحصر فعلها في اشتها ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب ايضاً
ما هي حاصلة عليه وتلد به وبهذا الاعتبار تجعل في الله الارادة الحاصلة ابداً على الخير
الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مر في جرم الفصل

على الثالث بان الارادة التي موضوعها الاصيل هو الخير الخارج عنها يجب ان
تكون متحركة من غيرها لكن موضوع ارادة الله هو خيريته التي هي عين ذاته فإذا
لكون ارادة الله هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسبها
يقال للتعلل والارادة حركة وبهذا المعنى قال افلاطون ان المحرك الاول يحرك
نفسه كما مر

الفصل الثاني

هل يريد الله غيره

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس يريد غيره لان ارادته عين
وجوده. والله ليس مغايراً لذاته. فإذا ليس يريد غيره
٢ وايضاً ان المراد يحرك المريد كما ان المشتبه يحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣
م ٥٤. فإذا لو اراد الله شيئاً غيره لكانت ارادته تتحرك من شيء آخر وانه محال
٣ وايضاً اي مريد يكفيه مراد ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه. والله تكفيه
خيريته وارادته تشبع منها. فإذا ليس يريد شيئاً غيره
٤ وايضاً ان فعل الارادة يتكرر بكثرة ارادات فلو كان الله يريد نفسه وغيره
لكان فعل ارادته متكرراً وكذا وجوده ايضاً اذ هو عين ارادته وهذا مستحيل. فإذا
ليس يريد غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تسا: ٣ «ان ارادة الله انما هي تقديس

انفسكم»

والجواب ان يقال ان الله ليس يريد نفسه فقط بل غيره ايضاً وهذا بين من المشابهة التي اسلفناها قريباً لان الشيء الطبيعي ليس يميل طبعاً الى خيره الخاص حتى يجرزه متى لم يكن حاصلًا عليه او يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه ايضاً على غيره ما امكن ولذلك نرى ان كل فاعل من حيث انه موجود بالفعل وكامل يفعل ما يشبهه ولذا كان من شأن الخيرية ايضاً ان يُسمم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الالهية الصادر عنها بشبه ما كل كمال. فاذا اذا كانت الاشياء الطبيعية من حيث انها كاملة تُسمم غيرها في خيرها فاو لي بكثير ان يكون من شأن الخيرية الالهية ان تُسمم غيرها في خيرها بشبه ما على قدر الاتطاعة. فاذا الله يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على انه غاية وغيره على انه مغياً من حيث يليق بالخيرية الالهية ان يشارك فيها غيرها ايضاً اذا اجيب على الاول بانه وان كانت ارادة الله في الحقيقة نفس وجوده الا ان بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مر في م ١٣ ف ٤ لان قولي الله موجود لا يفيد نسبة الى شيء كما يفيد ذلك قولي الله يريد ولذا فهو وان لم يكن شيئاً مغيراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغيراً لذاته وعلى الثاني بان الباعث على ارادة ما نريده لغاية قائم ككله بالغاية وهذا ما يحرك الارادة ويظهر ذلك على الاخص في ما نريده لغاية فقط لان من يريد ان يشرب شراباً مرّاً فلا يريد فيه الا الصحة وهذا وحده ما يحرك ارادته وليس الشأن كذلك في من يشرب الشراب الحلو الذي ليس يريد شربه لاجل الصحة فقط بل قد يمكن ان يريد لذاته ايضاً. فاذا لما كان الله لا يريد غيره الا لغاية وهي خيريته كما مر في الفصل السابق ليس يلزم ان يحرك ارادته شيء بخير خيريته وهكذا كما انه يعقل غيره بتعقله ذاته كذلك يريد غيره بارادته خيريته

وعلى الثالث بان كون خيرية الله كافية لارادته لا يستلزم انه لا يريد شيئاً آخر بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خيريته كما ان العقل الالهي ايضاً وان كان مستكماً بعرفته الذات الالهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بانه كما ان التعقل الالهي واحد لانه ليس يرى الكثير الا في واحد كذلك الارادة الالهية واحدة وبسبب لانها لا تريد الكثير الا بواحد وهو خيريته تعالى

الفصل الثالث

هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة لان كل ازمي ضروري . وكل ما يريد الله فانه يريد منذ الازل والا لكانت ارادته متغيرة . فاذا كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

٢ وايضاً ان الله يريد غيره من حيث انه يريد خيريته . وهو يريد خيريته بالضرورة فاذا يريد غيره بالضرورة

٣ وايضاً كل ما هو طبيعي لله فهو ضروري لان الله واجب الوجود لذاته ومبدأ كل وجوب كما مر بيانه في مب ٢ ف ٣ و ارادته لكل ما يريد طبيعياً له اذ لا يجوز ان يكون فيه شيء غير طبيعي كما في الالهيات ك ٥ م ٦ . فاذا كل ما يريد الله بالضرورة

٤ وايضاً ان لا وجوب الوجود وامكان الملاوجود سيان فاذا لم تكن ارادته شيئاً مما يريد واجباً كان ممكناً ان لا يريد وان يريد ما ليس يريد فاذا تكون الارادة الالهية حادثة بالنظر الى كلا الامرين وهكذا تكون ناقصة لان كل حادث ناقص ومتغير ٥ وايضاً ما الى طرفين فليس يحصل عنه فعل ما لم يرجع الى واحد من شيء آخر كما قال الشارح في الطبيعيات ك ٢ م ٤٨ فلما كانت ارادة الله في بعض الاشياء الى طرفين للزم ان تخرج الى العلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وايضاً كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة . وكما ان علم الله عين ذاته كذلك ارادته . فإذا كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة .
لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب مشورة ارادته » وما عمله بحسب مشورة الارادة فلسنا نريده بالضرورة . فإذا ليس كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة .
والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له ضروري على ضربين مطلقاً وفرضاً فيعكم على شيء انه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الانسان حيواناً او كأن يكون الموضوع داخل في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد وترّاً او شفعاً وليس كذلك ضرورة كون سقراط جالساً فهو اذا ليس ضرورياً بالاطلاق بل يمكن ان يقال له ضروري بالفرض لانه اذا فرض كونه جالساً فمن الضرورة ان يكون جالساً حال جلوسه . فإذا لا بد في المرادات الالهية من اعتبار ان كون الله يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريد لان ارادة الله لها نسبة ضرورية الى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولذا كان الله يريد خيريته بالضرورة كما ان ارادتنا ايضاً تريد السعادة بالضرورة كما ان لكل قوة غيرها ايضاً نسبة ضرورية الى موضوعها الخاص والاصل كنسبة البصر الى اللون لان من حقيقته ان يتوجه اليه اما غير الله فانما يريد الله من حيث يتوجه الى خيريته على انها غايته على اننا متى اردنا الغاية فلا نريد المغي بالضرورة الا اذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كاردتنا الطعام متى اردنا حفظ الحياة والسفينة متى اردنا الإبحار اما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كاردتنا فرساً للسير لجواز ان نسير بدونه ونس على ذلك غيره . فإذا لما كانت خيرية الله كاملة وليس يتوقف وجودها على غيرها اذ ليس يزيدا غيرها شيئاً من الكمال يلزم ان ارادته غيره ليست ضرورية مطلقاً وهي مع ذلك ضرورية فرضاً لانه متى فرض

انه يريد تمتع ان لا يريد لامتناع تدير ارادته
اذا اجيب على الاول بان ارادة الله منذ الازل كل ما يريد لا تستلزم ضرورة
ارادته اياه الا فرضاً
وعلى الثاني بان الله وان اراد خيرته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريد
لاجل خيرته لعدم توقف وجودها على غيرها
وعلى الثالث بان ارادة الله لشيء مما لا يريد بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها
ليست ايضاً غير طبيعية له او مضادة لطبعه بل اختيارية
وعلى الرابع بانه قد يكون لعلّة واجبة نسبة غير واجبة الى بعض المعلولات لمكان
نقص المعلول لا العلة كما ان لقوة الشمس نسبة غير واجبة الى بعض ما يحدث هنا
بالامكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن العلة
صدوراً غير واجب وكذا كون الله يريد لا بالضرورة شيئاً مما يريد ليس يعرض عن
نقص الارادة الالهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقته اي لكونه
بحيث لا يتوقف عليه كمال الخيرية الالهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق
وعلى الخامس بان العلة الحادثة لذاتها يجب ترجيحها الى المعلول من شيء
خارج اما الارادة الالهية الواجبة لذاتها فهي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة
غير واجبة

وعلى السادس بانه كما ان الوجود الالهي واجب في ذاته كذلك الارادة الالهية
والعلم الالهي . والعلم الالهي له نسبة ضرورية الى المعلومات وليس للارادة نسبة
ضرورية الى المرادات وذلك لان العلم يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في العالم
والارادة تتعلق بها بحسب وجودها في انفسها . فاذا لما كان جميع ما عدا الله له وجود
ضروري بحسب كونه في الله واما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة
بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريده فانه يريد به بالضرورة

الفصل الرابع

هل ارادة الله هي علة الاشياء

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ارادة الله ليست علة الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٤ مقاً ١ « كما ان شمسنا تنير كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياس او انتخاب بل بوجودها كذلك الخير الالهي ايضاً يفيض بذاته اشعة خيرته على جميع الموجودات » وكل ما يفعل بالارادة فانه يفعل عن قياس و انتخاب . فالله اذا ليس يفعل بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء ٢ . وايضاً ما بالذات فهو الاول في كل رتبة كما ان الاول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات . والله هو الفاعل الاول . فاذا هو فاعل بذاته التي هي طبعه . فاذا يفعل بالطبع لا بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء ٣ وايضاً كل ما كان علة لشيء بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالارادة فان النار هي علة التسخين لكونها حارة واما البناء فهو علة البيت لانه يريد ان يصنعه وقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك اب ٣٢ « انما نحن موجودون لان الله خير » فاذا الله انما هو علة الاشياء بطبعه لا بارادته ٤ وايضاً ان الشيء الواحد بعلة واحدة وقد مر في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معللة بعلم الله . فاذا ليس يجب تعليل الاشياء بارادته لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٦ « كيف يبقى شيء لم ترده » والجواب ان يقال لا بد من القول بان ارادة الله هي علة الاشياء وان الله يفعل بارادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعض ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه — اما اولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لانه لما كان العقل والطبع انما يتعلان لغاية كما اثبتة الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ فلا بد ان يتعين للفاعل الطبيعي الذاتية والوسط

اللازمة لها من عقل اعلى كما يتعين للسهر الغرض والحركة من الراعي . فاذا لا بد ان يكون الفاعل العقلي والارادي متقدماً على الفاعل الطبيعي . فاذا لا بد ان يكون فعل الله بالعقل والارادة لكونه الاول في رتبة العلل الفاعلة - واما ثانياً فمن حقيقة الفاعل الطبيعي الذي من شأنه ان يصدر مفعولاً واحداً لان الطبيعة تفعل على وتيرة واحدة بعينها ما لم يمنعها مانع وذلك لانها تفعل من حيث هي كذا فادامت كذا لا تفعل الا كذا لان لكل فاعل طبيعي وجوداً محدوداً . فاذا لما لم يكن الوجود الالهي محدوداً بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع ان يكون فعله بضرورة الطبع الا اذا أثر شيئاً غير محدود وغير متناه في الوجود وهذا مستحيل كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ٢ . فهو اذا ليس يفعل بضرورة الطبع بل الاثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المتناهي بحسب تعيين ارادته وعقله - واما ثالثاً فمن نسبة المعلولات الى العلة فان المعلولات انما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لان كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة انما يكون بحسب حال العلة فاذا لما كان وجود الله هو عين تعقله كانت معلولاته موجودة سابقاً فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فاذا بطريق الارادة لان ميله الى فعل ما يُصوّر في عقله من شأن الارادة . فاذا ارادة الله هي علة الاشياء

اذا اجيب على الاول بان ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام نفي الانتخاب عن الله مطلقاً بل من وجه اي من حيث ان الله ليس يشرك في خيرته بعض الاشياء فقط بل جميعها اي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء

وعلى الثاني بانه لما كانت ذات الله هي نفس تعقله وارادته فكونه يفعل بذاته يستلزم ان يفعل بطريق العقل والارادة

وعلى الثالث بان الخير هو موضوع الارادة فاذا انما يقال « انما نحن موجودون لان الله خير » من حيث ان خيرية الله هي الباعث له على ارادة جميع ما عداه كما

مرّ قريباً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بان معلولاً واحداً بعينه يعلّل عندنا ايضاً بالعلم على انه مرشده بتصور صورة الفعل وبالارادة على انها آمرة لان الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا تترجم الى الوجود او انلا وجود في المعلول الا بالارادة فالعقل النظري اذا لا يقول شيئاً من جهة الفعل واما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لانها هي المبدأ الغير المتوسط للفعل . على ان هذه جميعها شيء واحد في الله

الفصل الخامس

هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما فقد قال اوغطينوس في ٨٣ م ٤٦ « من يجرد ان يقول ان الله ابدع جميع الاشياء بغير داع » على ان ما هو داع للفاعل المختار الى الفعل فهو علة لارادته ايضاً . فاذا ارادة الله معللة بعلّة ما

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُفعل من المرید الذي لا يريد شيئاً لعله لا يجب تعليلها بغير ارادة المرید . و ارادة الله هي علة جميع الاشياء كما مرّ بيانه في الفصل السابق فلو لم تكن ارادته معللة بعلّة ما لما وجب ان يلتبس في جميع الاشياء الطبيعية علة سوى الارادة الالهية فطلم يكن فائدة في العلوم التي تُعنى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطل في ما يظهر . فاذا يجوز تعليل الارادة الالهية بعلّة ما

٣ وايضاً ما يُفعل من المرید لغير علة فهو يتعلّق بجرد ارادته . فاذا لو لم تكن ارادة الله معللة بعلّة لكنت جميع المبدعات متعلقة بجرد ارادته وغير معللة بعلّة أخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اغوسطينوس في ١٣ م ٢٨ « كل علة مؤثرة فهي اعظم مما يؤثر » وليس شيء اعظم من ارادة الله . فاذا لا يجب ان يلتبس لها علة

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست معللة بعلة اصلاً وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الارادة تابعة للعقل كان تعليل ارادة مریدٍ كتعليل تعقل عاقلٍ وحكم العقل في ذلك انه اذا عقل كلاً من المبدأ والتبعية على حيا له كان تعقل المبدأ علة لمعرفة التبعية اما اذا لحظ التبعية في المبدأ مدرکاً كليهما معاً بنظرة واحدة لم تكن معرفة التبعية معللة بتعقل المبادئ، لان الشيء لا يعقل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك ان المبادئ علة للتبعية، وكذا الحال في الارادة التي نسبة الغاية الى المبدأ فيها كنسبة المبادئ الى النتائج في العقل وعلى هذا فاذا اراد مریدٌ بفعل الغاية وبفعل آخر المبدأ كانت ارادة الغاية فيه علة لارادة المبدأ اما اذا اراد الغاية والمبدأ بفعل واحد امتنع ذلك لان الشيء لا يعقل بنفسه غير انه يصدق ان يقال انه يريد توجيه المبدأ الى انفاية، على ان الله كما يعقل في ذاته جميع الاشياء بفعل واحد كذلك يريد في خيريته جميع الاشياء بفعل واحد فاذا كما ان تعقله العلة ليس علة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلة كذلك ارادته الغاية ليست علة لارادته المبدأ لكنه مع ذلك يريد توجيه المبدأ الى الغاية فهو اذا يريد ان يوجد هذا بسبب ذلك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذلك

اذ اجيب على الاول بان الله ليس يريد شيئاً لغير داعٍ لا بمعنى ان شيئاً يكون علة لارادته بل بمعنى انه يريد ان يوجد شيءٌ بسبب شيءٍ آخر وعلى الثاني بانه لما كان الله يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن عال معينة حفظاً لنظام الاكوان لم يكن التماس علة اخرى مع ارادة الله على غير فائدة بل انما لا يكون في ذلك فائدة لو التمسست علة اخرى على انها اولية وغير متعلقة بالارادة الالهية وهذا الذي عناه اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٣ ب ٢ «قد شاء غيُّ الفلاسفة ان يسندوا المعلولات الحادثة الى علة اخرى ايضاً لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا بالكلية العلة العالية على سائر العلل كلها اي ارادة الله»

وعلى الثالث بانه لما كان الله يريد ان توجد المعلولات بسبب العلل كانت جميع المعلولات التي تفترض معلولاً آخر لا تتعلق بإرادة الله وحدها بل بشيء آخر أيضاً .
أما المعلولات الأولى فتتعلق بالإرادة الإلهية وحدها كما اذا قلنا ان الله اراد ان يكون للإنسان يدان ليساعدا العقل في فعل افعال مختلفة و اراد ان يكون له عقل ليكون انساناً و اراد ان يكون انساناً ل يتمتع به او لثمة العالم مما لا يجوز استاده الى غايات اخرى مخلوقة وراه هذه ولذا كانت هذه المعلولات متعلقة بإرادة الله وحدها اما غيرها فبترتيب علل اخرى أيضاً

الفصل السادس

هل نتم ارادة الله دائماً

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان ارادة الله لا نتم دائماً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢: ٤ « الله يريد ان جميع الناس يخلصون ويلفون الى معرفة الحق » وهذا خلاف الواقع . فاذا ارادة الله لا نتم دائماً

٢ وايضاً ان نسبة الارادة الى الخير كنسبة العلم الى الحق . والله يعلم كل حق فهو اذا يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لانه يمكن حدوث خيرات كثيرة وهي مع ذلك لا تحدث . فاذا ارادة الله لا نتم دائماً

٣ وايضاً ان ارادة الله لكونها العلة الاولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مر في الفصل السابق على انه قد يمكن تخلف معلول العلة الاولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق . فاذا قد يمكن ايضاً تخلف معلول الارادة الإلهية بسبب نقص العلل الثانية . فاذا ارادة الله لا نتم دائماً

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١١٣: ٣ « الله كل ما شاء صنع »

والجواب ان يقال لا بد من تمام ارادة الله دائماً وليبان ذلك يجب ان يُعتبر انه لما كان الأثر بطابق الفاعل في صورته كان حكمه العلل الفاعلة كحكم العلل الصورية

وحكم الصورانه وان جاز خلوص شيء عن صورة ما جزئية لا يجوز مع ذلك خلوص شيء عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيء ليس انساناً او حياً لكنه ليس يمكن وجود شيء ليس موجوداً . فاذا هذا الحكم بعينه يجب ان يعرض في العلة الفاعلة فقد يمكن ان يحدث شيء لا خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئية لكن ليس يمكن ان يحدث خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المندرج تحتها جميع العلل الجزئية واذا تخلف المعلول عن علة ما جزئية فانما ذلك بسبب علة أخرى جزئية مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول اذا لا يمكن ان يخرج بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية وهذا واضح ايضاً في الجسمانيات فقد يمكن ان يمنع نجم عن اصدار اثره الا ان كل اثر صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مانعة يجب استاده بعلة متوسطة الى القوة الكلية التي للسماء الاولى فاذا لما كانت ارادة الله هي العلة الكلية لجميع الاشياء يستحيل تخلف معلولها فاذا ما يظهر انه خارج عن الارادة الالهية بحسب ترتيب فهو يرجع اليها بحسب ترتيب آخر كما ان الخاطئ الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ عن الارادة الالهية يقع في ترتيبها من حيث يعاقب بعدلها

اذا اجيب على الاول بان آية الرسول وهي الله يريد ان جميع الناس يخلصون الخ تحتمل ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها التوزيع الملائم فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لانه ليس انسان لا يريد ان يخلص بل لانه ليس يخلص انسان لا يريد ان يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ١ ب ٨ . والثاني ان يكون المراد بها التوزيع على اجناس الافراد لاعلى افراد الاجناس فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص بعض من كل رتبة بشرية ذكوراً واناثاً يهوداً وامماً صغاراً وكباراً لا جميع افراد كل رتبة . والثالث ان يكون المراد بها الارادة السابقة لا الارادة اللاحقة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٩ الا ان هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الارادة الالهية اذ

ليس فيها شيء متقدم او متأخر بل من جهة المرادات ولفهم ذلك يجب ان يعتبر ان كل شيء انما يراد من الله من حيث هو خير وقد يكون شيء في اعتباره الاول الذي به يعتبر على الاطلاق خيراً او شراً الا انه اذا اعتبر مع مقارن ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما ان حياة الانسان خير وقتله شر بحسب الاعتبار المطلق لكنه اذا اضيف على انسان انه قاتل وان في حياته خطراً على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيراً وحياته شراً فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يحيا لكنه بالارادة اللاحقة يريد ان القاتل يُقتل وكذا الله فانه يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يخلص لكنه يريد بالارادة اللاحقة ان بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاء عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالارادة السابقة فاننا نريده مطلقاً بل من وجه لان الارادة تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها وهي موجودة في انفسها وجوداً جزئياً فاذا انما نريد شيئاً مطلقاً متى اردناه مع ملاحظة جميع علائقه الجزئية وهذا ارادة له بالارادة اللاحقة فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد مطلقاً ان القاتل يُقتل لكنه يريد من وجه ان يحيا اي من حيث انه انسان فاذا اولى ان يقال لذلك ميل ارادي من ان يقال له ارادة مطلقة وهكذا يتضح ان كل ما يريد الله مطلقاً يحدث وان لم يحدث ما يريد بالارادة السابقة

وعلى الثاني بان فعل القوة المدركة انما يكون بحسب وجود المدرك في المدرك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها على ان كل ما يمكن ان يتضمن حقيقة الوجود والحق فهو كله موجود بالقوة في الله لكنه ليس يوجد كله في المخلوقات ولذا كان الله يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خير الا من حيث يريد ذاته الموجود فيها بالقوة كل خير

وعلى الثالث بان العلة الاولى انما يمكن تحالف معلولها بسبب نقص العلة الثانية

متى لم تكن أولى على وجهٍ كليٍّ بحيث يندرج تحتها جميع العُمل لانها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحالٍ عن ترتيبها وكذا هي ارادة الله على ما مر في جرم الفصل

الفصل السابع

هل ارادة الله متغيرة

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان ارادة الله متغيرة فقد قال الرب في تلك ٧: ٦ «ندمتُ على خلقي الانسان» وكل من يندم على ما فعل فهو ذو ارادة متغيرة . فاذا الله ذو ارادة متغيرة

٢ وايضاً قال الرب بلسان ارميا ١٨: ٧ «اتكلم على امةٍ وعلى مملكةٍ لاقلع واهدم واهلك فان رجعت تلك الامة عن شرها فاني اندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فاذا الله ذو ارادة متغيرة

٣ وايضاً كل ما يفعله الله فانه يفعله مختاراً . وهو ليس يفعل دائماً على وتيرة واحدة فانه قد امر برعاية المراسيم الشرعية مرة ونهى عنها أخرى . فهو اذا ذو ارادة متغيرة ٤ وايضاً ما يريد الله فليس يريد مفضراً كما مر في الفصل الثالث فهو اذا يقدر ان يريد امرأ بعينه وان لا يريد . وكل ما كان بالقوة الى المتقابلات فهو متغيرٌ كما ان ما يمكن وجوده ولا وجوده متغيرٌ بحسب الجوهروما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغيرٌ بحسب الحيز . فالله اذا متغيرٌ بحسب الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد ١٩: ٢٣ «ليس الله انساناً فيكذب ولا كجني البشر فيتنير»

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست متغيرة بوجهٍ ولكن لا بد في ذلك من اعتبار ان تغيير الارادة غيرٌ وارادة تغيير بعض الاشياء غيرٌ فقد يمكن ان يريد مرید بارادة واحدة بعينها مستمرة على نحو غير متناهي ان يفعل الآن امر ثم ان يفعل ضده . غير ان الارادة انما تتغير متى ابتداء مرید ان يريد ما لم يرد قبل او بدله في ما اراده وهذا

لا يمكن حدوثه إلا إذا قُدِّرَ تغيير سابق من جهة المعرفة او من جهة استعداد جوهر المرید لانه لما كانت الارادة تتعلق بالخير فقد يمكن لمريد ان يتبدىء بارادة شيء من جديد على ضربين الاول ان يتبدىء من جديد ان يكون له خيراً ما لا يكون كذلك بدون تغيره كما انه اذا اقبل البرد يتبدىء الاصطلاح بالنار ان يكون خيراً مما لم يكنه من قبل . والثاني ان يعرف من جديد ان شيئاً خيراً له مع انه كان جاهلاً ذلك من قبل لاننا انما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خير لنا . وقد حققنا في م ب ٩ ف ا و م ب ١٤ ف ٥ ان جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين بوجه من الوجوه .
فاذا يجب ان تكون ارادته غير متغيرة بوجه من الوجوه

اذا اجيب على الاول بان تلك الآيه الالهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهاً بنا لاننا متى ندمنا تنقض ما صنعناه وان امكن ذلك من دون تغير الارادة اذ قد يمكن ايضاً لانسان من دون تنوير ارادته ان يصنع امرأ نائياً ان ينقضه في ما بعد فاذا انما يقال ان الله ندم على سبيل مشابهة الفعل من حيث انه قد اباد بالطوفان عن وجه الارض الانسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بان ارادة الله لكونها العلة الاولى والكلية لا تنفي العلة المتوسطة التي في قدرتها اصدار بعض المعلولات الا انه لما كانت جميع العلة المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الاولى كان في قدرة الله وعلمه و ارادته امور كثيرة لا تندرج تحت ترتيب العلة السافلة كبعث لعازر ومن ثم فاذا نظرناظر الى العلة السافلة كان له ان يقول لعازر لن يبعث واذا نظر الى العلة الاولى الالهية كان له ان يقول لعازر سوف يبعث . والله يريد كلا هذين الامرين اي ان شيئاً سيحدث وقتاً ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية او بالعكس . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله قد ينبيء ان شيئاً سيحدث بحسب كونه مندرجاً في ترتيب العلة السافلة كأن يعتبر بحسب استعداد الطبيعة او الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة العسالية الالهية وهذا كما انبأ حزقيا بقوله في اش ٣٨ : ١
« اوص ليبتك لانك تموت ولا تعيش » : مع انه لم يحدث كذلك لانه كان منذ
الازل على خلاف ذلك في علم الله و ارادته المتزهة عن التغيير ومن ثم قال غريغوريوس
في اديياته ك ١٦ ب ٥ « ان الله يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة » اي مشورة ارادته .
فاذا قوله تعالى اندم مجاز لان الناس متى لم يجزوا ما اوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه
وعلى الثالث بانه لا يصح ان يتج من ذلك البرهان ان الله ذو ارادة متغيرة بل انه
يريد تغيير الاشياء

وعلى الرابع بان ارادة الله شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً
بسبب كون الارادة الالهية غير متغيرة كما مر في الفصل الثالث :

الفصل الثامن

هل توجب ارادة الله المرادات

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان ارادة الله توجب المرادات فقد قال
اغوستينوس في انكريدون ب ١٠٣ : « ليس يخلص الآمن يريد الله ان يخلص
ولذا يجب ان يسأل ان يريد لانه ان اراد شيئاً وجب حدوثه »

٢ وايضاً كل علة لا يمكن منعها فانها توجب معلولها لان الطبيعة ايضاً تفعل دائماً
شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ و ارادة الله لا يمكن
منعها فقد قال الرسول في رو ٩ : ١٩ « من الذي يقاوم مشيئته » . فاذا ارادة الله
توجب المرادات

٣ وايضاً ما هو واجب بشيء متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان
لتركبه من المتضادات . ومخلوقات الله تنسب الى الارادة الالهية نسبتها الى شيء متقدم
تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قولنا : ان اراد الله شيئاً كان : وكل شرطية
صادقة فهي ضرورية فاذا يلزم ان كل ما يريد الله واجب مطلقاً

لكن يعارض ذلك ان كل الخيرات التي تحدث فالله يريد حدوثها فلو كانت ارادته توجب المرادات للزم أن جميع الخيرات تحدث بالايجاب فيطسّل الاختيار والرأي ونحوها

والجواب ان يقال ان الارادة الالهية توجب بعض المرادات لا جميعها . وقد عال قوم ذلك بالعلل المتوسطة لان ما تصدره الارادة الالهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين اما اولاً فلان معلول علّة أولى انما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق ان معلول العلة الاولى يمنع بنقص العلة الثانية كما تمنع قوة الشمس بنقص النبات . وليس يمكن لنقص العلة الثانية لياً كان ان يمنع ارادة الله عن اصدار معلولها . واما ثانياً فلانه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مستنداً الى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد الله وارادته وهذا محال . فالاولى اذاً ان يعلل ذلك بنفوذ قوة الارادة الالهية لانه متى كان لعلته ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث او الوجود اذاً انما يعرض ان يولد الابن مبايناً لايه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة . فاذاً لما كانت قوة الارادة الالهية في غاية النفوذ ليس يلزم ان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث ايضاً على الحال التي يريد الله ان يحدث عليها والله يريد ان يحدث بعض الاشياء بالايجاب وبعضها بالحدوث رعيماً لترتيب الاشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد اعدّ لبعض المعلولات عللاً واجبة يمتنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة ولبعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث . فاذاً حدوث المعلولات المرادة من الله بالحدوث ليس لان العلل القريبة حادثة بل انما هيأ الله لها عللاً حادثة لانه اراد ان تحدث بالحدوث

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس الموزد يجب فيه حمل ايجاب المرادات

من الله على الايجاب الشرطي لا المطلق لغرورة صدق الشرطية في قولنا: ان اراد الله هذا وجد بالايجاب:

وعلى الثاني بان عدم مقاومة شيء للارادة الالهية يستلزم لان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث بالحدوث او بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك وعلى الثالث بان المتاخرات تستفيد الوجوب من المتقدّمات بحسب حال المتقدّمات. فاذا ما يحدث ايضاً من الارادة الالهية انما يكون له ذلك الايجاب الذي يريد الله ان يكون له اي المطلق او الشرطي فقط وهكذا لا تكون جميع الاشياء واجبة مطلقاً

الفصل التاسع

هل يريد الله الشرور

يُتَخَطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الله يريد الشرور لانه يريد كل ما يحدث من الخير. وحدث الشرور خير فقد قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ٩٦: «ولئن لم تكن الشرور من حيث هي شرور خيرات لكن حدوثها خير حتى لا توجد الخيرات فقط بل الشرور ايضاً» فالله اذا يريد الشرور

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤: «ان الشريفيد لكمال العالم» وقال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٠ و ١١: «ان الجمال المحجب الذي للعالم حاصل عن جميع الاشياء حتى ان ما يدعى فيه شراً اذا احسن ترتيبه واحل محله يزيد جداً فضل الخيرات حتى انها تقدر بمقايستها بالشرور اوفر اعجاباً وافضل ممدوحية»: والله يريد كل ما يعود الى كمال انعامه وجماله لان هذا احص ما يريد الله في المخلوقات فهو اذا يريد الشرور

٣ وايضاً ان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض. والله ليس يريد عدم حدوث الشرور والا لزم ان ارادته لانه دائماً لحدوث بعض

الشرور فهو إذا يريد حدوث الشرور

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقبح انسان بعمل اسان حكيم» والله اعظم من كل انسان حكيم فلأن لا يقبح احدٌ بعمله اولى بكثير وما يحدث بعمله فانه يحدث بإرادته. فإذا ليس يقبح انسان بإرادة الله ومن المحقق ان الانسان يقبح بكل شر فأنه إذا لا يريد الشرور

والجواب ان يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتبه كما مر في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن ان شرًا يشتبه من حيث هو شرًا لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقلية التي هي الإرادة الا انه قد يشتبه شرًا ما بالعرض من حيث يلزم عن خير ما وهذا ظاهر في كل شهوة لان الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم او الدثور بل الصورة التي يقارنها عدم صورة أخرى وكون شيء مما هو فساد شيء آخر فان الاسد القاتل الابل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فانه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم. والشر المقارن للخير ما هو عدم خير آخر. فإذا ليس يشتبه الشر اصلاً ولا بالعرض الا اذا كان الخير المقارن له الشر يؤثر بالشهوة على الخير المنعدم بالشر على ان الله لا يؤثر بإرادته خيراً على خيره لكنه يؤثر بها خيراً على خير آخر فهو إذا لا يريد اصلاً شر الاثم الذي يتعلم به التوجه الى الخير الالهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي او شر العقاب بإرادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما انه بإرادته العدل يريد العقاب بإرادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الاشياء طبعاً

إذا اجيب على الاول بان بعضاً قالوا ان الله وان لم يرد الشرور لكنه يريد وجودها او حدوثها لان الشرور وان لم تكن خيرات الا ان وجودها او حدوثها خير ومستندهم في ذلك ان ما هو شر في نفسه فهو متجه الى خير ما وكانوا يظنون ان القول ان وجود الشرور او حدوثها خير مبنياً على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لان الشر ليس يتجه الى الخير بالذات بل بالعرض لان حصول خير ما عن فعل الخاطئ
انما هو بغير قصده كما ان ظهور فضل الشهداء في احتمال اضطهاد الملوك البغاة لم
يكن من قصد هؤلاء الملوك . فاذا لا يجوز ان يقال ان القول ان وجود الشر او
حدوثه خير مبني على هذا الاتجاه الى الخير اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق
عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بان الشر لا يفيد لكمال العالم وجماله الا بالعرض كما مر في الجواب
السابق . فاذا ما قاله ايضاً ديونيسيوس من ان الشر يفيد لكمال العالم فانما اراد به
الزام الخصم على نحو ما وايقاعه في المحال

وعلى الثالث بانه وان كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق
التناقض الا ان ارادة حدوث الشرور و ارادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق
التناقض لكون كل منهما موجباً فانه اذا لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم
حدوثها بل يريد ان يسمح بحدوثها وهذا خير

الفصل العاشر

هل الله ذو اختيار

يُتَخَطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الله ليس بذئ اختيار فقد قال ايرونيموس
في كلامه على الابن الشاطر في رسالته الى داماس « ان الله وحده لا يخطأ (ولا
يمكن ان يخطأ) اما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع ان يميل (اي ان يميل ارادته)
الى كل من الطرفين »

٢ وايضاً ان الاختيار هو قوة للعقل والارادة بها ينتخب الخير والشر . والله لا يريد
الشر كما مر في الفصل السابق . فاذا ليس فيه اختيار

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ب ٣ « ان الروح القدس
يؤتي كلاً بحسب ما يريد » اي بحسب اختيار ارادته لا بحسب الايجاب

والجواب ان يقال ان لنا اختياراً في ما لا نريده بالايجاب او بالفرية الطبيعية فان ارادتنا ان نكون سعداء ليست بالاختيار بل بالفرية الطبيعية ولهذا فان سائر الحيوانات التي تتحرك الى شيء بالفرية الطبيعية لا يقال انها تتحرك بالاختيار . فاذا لما كان الله يريد خيرته بالايجاب وغيرها لا بالايجاب كما مر بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالايجاب

اذا اجيب على الاول بان مراد اير وفسوس في ما يظهر نفي الاختيار عن الله لا مطلقاً بل من جهة الميل الى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بانه لما كان شر الاثم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الالهية التي بها يريد الله جميع الاشياء كما مر في ف ٣ كان من البين ان يتنع ان يريد شر الاثم ومع ذلك فان ارادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر ان يريد وجود هذا أولاً ووجوده كما تقدر نحن دون اثم ان نريد الجلوس وان لا نريده

الفصل الحادي عشر

هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله

تُخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه ليس يجب تمييز ارادة الدليل في الله لانه كما ان ارادة الله هي علة الاشياء كذلك علمه . والعلم الالهي ليس يجعل له دلائل فكذا اذا الارادة الالهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وايضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذب . فاذا الدلائل التي تجعل للارادة الالهية اما ان تكون غير مطابقة لها فتكون كاذبة او مطابقة فلا يكون فيها فائدة . فاذا لا يجب جعل دلائل للارادة الالهية

لكن يعارض ذلك ان ارادة الله واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها احياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠ : « اعمال الرب عظيمة مدبرة طبعاً لجميع اراداته » فاذا يكون دليل الارادة يطلق احياناً على الارادة نفسها

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء يقال في حق الله حقيقةً وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الانسانية لله مجازاً فانما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأثر فإذا ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يُعبر عنه في الله باسم ذلك الانفعال مجازاً كما ان من عادة الغضب عندنا ان يتقموا فكان الانتقام دليلاً على الغضب ولذا متى وُصِفَ الله بالغضب كان اسم الغضب معبراً به عن الانتقام وكذا ما يكون فينا عادةً دليلاً على الإرادة يقال له أحياناً في الله ارادة مجازاً كما انه اذا أمر أمر بشيء كان ذلك دليلاً على انه يريد فعله وعلى هذا يقال أحياناً للأمر الالهي ارادة الله مجازاً كقوله في متى ٦ : ١٠ «لكن مشيئتكم كما في السماء كذلك على الارض» الا ان بين الإرادة والغضب فرقاً من جهة ان الغضب لا يقال على الله حقيقةً البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الاولي والإرادة يقال عليه حقيقةً ولذا كان في الله ارادة حقيقية وإرادة مجازية فالارادة الحقيقية يقال لها ارادة الرضى والارادة المجازية يقال لها ارادة الدليل اطلاقاً للارادة على دليل الارادة

إذا اجيب على الاول بان العلم ليس علة لما يُفعل الا بالارادة لاننا لسانا نفعل ما نعلمه الا اذا اردناه ولذا لا يُجعل العلم دليل كما يُجعل للارادة وعلى الثاني بان دلائل الارادة يقال لها ارادات الهية ليس لانها دلائل على كون الله يريد بل لان الاشياء التي تكون فينا عادةً دلائل الارادة يقال لها في الله ارادات الهية كما ان الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في الله بل انما يقال له في الله غضب من حيث انه عندنا دليل على الغضب

الفصلُ الثاني عشر

هل يصح ان يُجعل للارادة الالهية خمسة دلائل

يُتحلى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر انه ليس يصح ان يُجعل للارادة الالهية خمسة

دلائل اي النبي والأمر والمشورة والفعل والسماح لان ما يأمرنا به الله او يشير به علينا يفعله بعينه احياناً فينا وما ينهانا عنه يسمع به بعينه احياناً . فإذا ليس يجب جعل كل منهما قسماً للآخر

٢ وايضاً ان الله ليس يفعل شيئاً الأبرادته كما في حك ١١ و ارادة الدليل ممتازة عن ارادة الرضى . فإذا ليس يجب ادراج الفعل تحت ارادة الدليل

٣ وايضاً ان الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لان الله يفعل في جميع الاشياء ويسمح بحدوث شيء في جميع الاشياء . والأمر والمشورة والنهي مخصصة بالخلقة الناطقة فقط . فإذا ليس يصح اندراجها في قسمة واحدة اذ ليست من رتبة واحدة

٤ وايضاً ان الشر يحدث على انحاء اكثر من انحاء الخير لان الخير يحدث على نحو واحد اما الشر فعلى جميع الانحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فإذا ليس يصح ان يجعل للشر دليل واحد فقط اي النبي وللخير دليلان اي المشورة والأمر

والجواب ان يقال انه يقال دلائل الارادة لتلك الاشياء التي نبين بها عادة اننا نريد شيئاً ويمكن لمبين أن يبين انه يريد شيئاً اما بنفسه او بغيره أما بنفسه فمتى فعل شيئاً اما بالقصد او بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحيث يقال ان دليل الارادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم يمنع الفعل لان مزيل المانع يسمى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٣٢ م ٨ وحيث يقال ان دليل الارادة هو السماح . واما بغيره فمتى حمل غيره على فعل شيء اما بطريق الاكراه وهذا يكون بالأمر بما يريد والنهي عن ضده واما بطريق الاقتناع وهذا يخص بالمشورة . فإذا لما كان يتبين بهذه الطرق ان مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق احياناً اسم الارادة الالهية على هذه الامور الخمسة على انها دلائل الارادة لان كون الامر

والمشورة والنهي يقال لها ارادة الله واضح من قوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتكم كما في السماء كذلك على الارض» وكون السماح والفعل يقال لها ذلك فواضح من قول اوغسطينوس في انكريدون ب ٩٥ «ليس يحدث شيء الا اذا اراد القادر على كل شيء ان يحدث اما بسماحه به ان يحدث او باحداثه اياه» او يقال ان نسبة السماح والفعل الى الحاضر مختصاً اوها بالشر وثانيهما بالخير ونسبة النهي والامر والمشورة الى المستقبل مختصاً اوها بالشر والثاني بالخير الواجب والثالث بالخير الزائد اذا اجيب على الاول بانه ليس يمتنع ان ميئاً يبين على انحاء مختلفة انه يريد شيئاً واحداً بعينه كما ليس يمتنع وجود اسماء كثيرة تدل على شيء واحد بعينه . فاذا لامانع ان يكون شيء واحد بعينه مورداً للامر والمشورة والفعل والنهي والسماح وعلى الثاني بانه كما يمكن ان يدل مجازاً على ان الله يريد ما لا يريد بالارادة الحصرية كذلك يمكن ان يدل مجازاً على انه يريد ما يريد بالحصص . فاذا لامانع من ان ارادة الرضى و ارادة الدليل لتعلقان بشيء واحد بعينه . والفعل متحد دائماً بارادة الرضى بخلاف الامر والمشورة لانه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولانه منقول الارادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان الخليقة الناطقة هي ربة فعلها ولذا يجعل الارادة الالهية دلائل خصوصية بالنظر اليها من حيث ان الله يسوقها لان تفعل باختيارها وبنفسها اما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل الا متحركاً من الفعل الالهي ولذا لم يكن محل بالنظر الى ما عداها الا للفعل والسماح وعلى الرابع بان شر الائم وان حدث على انحاء متكررة لكنه يتفق في كونه مخالفاً للارادة الالهية ولذا لم يجعل بالنظر الى الشرور الا دليل واحد وهو النهي واما الخيرات فهي تنسب الى الخيرية الالهية على طرق مختلفة لان منها ما لا سبيل لنا بدونه ان نحصل على التمتع بالخيرية الالهية وباعتبار هذا يجعل الامر . ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجه اتمّ وباعتبار هذا يُجعل المشورة. او يقال ان المشورة لا تتعلق
باجتلاب الخيرات الكبرى فقط بل باجتئاب الشرور الصغرى ايضاً

المبحث العشرون

في محبة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقاً بإرادة الله . والحجز، الشهواني يوجد فيه عندنا الانفعالات
النفسانية كالفرح والمحبة ونحوهما وملكات النفسائل الخلقية كالعدل والشجاعة ونحوهما . فاذا
سنظر اولاً في محبة الله ثم في عدله ورحمته . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١
هل يوجد في الله محبة - ٢ هل يجب جميع الاشياء - ٣ هل احد الاشياء احب اليه من
الآخر - ٤ هل الافضل احب اليه

الفصل الاول

هل يوجد في الله محبة

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله محبة اذ ليس فيه انفعال .
والمحبة انفعال . فاذا ليس في الله محبة

٢ وايضاً ان كلاماً من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسيم للآخر . والحزن والغضب
ليس يقالان على الله الامجازاً . فكذا المحبة ايضاً

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « لمحبة قوة موحدة وموئقة »
وهذا يمتنع ان يكون له محل في الله لكونه بسيطاً . فاذا ليس في الله محبة
لكن يعارض ذلك قوله في ايو : ٤ : ١٦ « الله محبة »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات المحبة في الله فان الحركة الاولى للارادة ولكل
قوة شوقية هي المحبة لانه لما كان فعل الارادة وكل قوة شوقية يتوجه الى الخير
والشر على انها موضوعه الخاص وكان الخير موضوعاً للارادة والشهوة بالاصالة

وبالذات واما الشر فبالتبعية وبالغير اي من حيث يقابل الخير يجب ان تكون
افعال الارادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طبعا على افعالها الملاحظة الشر كمتقدم
الفرح على الحزن والمحبة على البغض لان ما بالذات متقدم دائما على ما بالغير . وايضا
فما هو اعم فهو اقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل الى مطلق الحق متقدمة على نسبه
الى بعض الحقيقت الجزئية على ان من افعال الارادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت
قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوق والرجاء بالخير
الذي لم يحصل بعد . اما المحبة فتلاحظ الخير بالعموم حاصلا او غير حاصل فهي اذا
الفعل الاول بالطبع للارادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفترض
المحبة كالاصل الاول لانه ليس يتشوق احد الا للخير المحبوب ولا يفرح احد الا بالخير
المحبوب والبغض ايضا لا يتعلق الا بما يصاد الشيء المحبوب وكذا من البين ان الحزن
ونظائره تستند الى المحبة استنادها الى المبدأ الأول . فاذا اكل من كان فيه ارادة
او شهوة يجب ان يكون فيه محبة لانه اذا ارتفع الاول ارتفع الباقي وقد حققنا في
مب ١٩ ف ١ : ان في الله ارادة . فاذا لا بد من اثبات المحبة فيه
اذا اجيب على الاول بان القوة المدركة لا تحرك الا بتوسط القوة الشهوية وكما ان
العقل الكلي عندنا يحرك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و ٥٨
كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الارادة انما تحرك عندنا بتوسط الشهوة الحسية
وعلى هذا فالمحرك الاول للجسد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية
مصحوبا دائما ببعض تغير في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأ الأول
للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في اقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ وك ٣ ب ٤
فاذا افعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغير اجساميا تسمى انفعالات بخلاف
افعال الارادة . فاذا المحبة والفرح واللذة انما هي انفعالات من جهة ان المراد بها افعال
الشهوة الحسية لا من جهة ان المراد بها افعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

لُثِبَتْ فِي اللَّهِ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ الْفِيلسُوفُ فِي الْخُلُقِيَّاتِ ك ٧ ان «الله يفرح بفعل واحد
وسبب» ولذلك بعينه فهو يجب بدون اتعال
وعلى الثاني بان انفعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيء بمنزلة المادة وهو التغير
الجسماني وشي بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما ان الذي بمنزلة المادة
في الغضب هو التهاب الدم حول القلب او نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة
الانتقام كما في كتاب النفس م ١٥ و ٦٣ على ان هذه الاشياء ايضاً منها ما يتضمن
نقصاً من جهة ما هو بمنزلة الصورة كالشوق المتعلق بالخير الغير الحاصل والحزن
المتعلق بالشر الحاصل وكذا الحال في الغضب المفترض للحزن ومنها ما ليس يتضمن
نقصاً كالحبة والفرح . فاذا لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيء من هذه الاشياء
باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مر في الجواب السابق كانت تلك الاشياء التي
تتمتع نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى الا مجازاً بسبب
مشابهة الأثر كما مر في م ب ٣ ف ٢ اما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على الله حقيقة
كالحبة والفرح لكن بدون اتعال كما مر قريباً وفي المبحث الآنف ف ٢
وعلى الثالث بان فعل الحبة يتجه دائماً الى امرين الخير الذي يريد مريد لواحد
ومن يريد له الخير لان الحبة الحقيقية لواحد هي ارادة الخير له . فاذا متى احب واحد
نفسه فانه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتمس توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته
وبهذا الاعتبار يقال للحبة قوة موحدة حتى في الله لكن بدون تركيب لأن ذلك
الخير الذي يريد لنفسه ليس مغايراً لنفسه اذ هو خير بذاته كما مر بيانه في م ب ٤
ف ١ و ٣ ومتى احب غيره فانه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً للخير
اليه نسبة اياه الى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للحبة قوة مؤلفة لان صاحبها يجمع
غيره الى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة اليه مثله بالنسبة الى نفسه وهكذا فالحبة الالهية
ايضاً قوة مؤلفة من دون تركيب موجودة في الله من حيث يريد الخيرات لما عدها

الفصل الثاني

هل يحب الله جميع الاشياء.

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس يحب جميع الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١٠ «المحبة تخرج بالمحبة عن نفسه وتنقله على نحو ما الى المحبوب» وليس يصح ان يقال ان الله يخرج عن نفسه وينقل الى غيره فاذا ليس يصح ان يقال انه يحب غيره

٢ وايضاً ان محبة الله ازلية والاشياء المتغيرة لله ليست موجودة منذ الازل الا في الله فهو اذا لا يحبها الا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست متغيرة له فهو اذا لا يحب الاشياء المتغيرة له

٣ وايضاً ان المحبة ضربان محبة شهوة ومحبة صداقة والله ليس يحب الخلائق الغير الناطقة لا بمحبة الشهوة لعدم افتقاره الى شيء خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما اوضحه الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٢ فالله اذا ليس يحب جميع الاشياء

٤ وايضاً قيل في مر ٥: ٧ «ابفضت جميع فاعلي الائم» وليس شيء يفض ويحب معاً فالله اذا ليس يحب جميع الاشياء لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٥ «تعب جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت»

والجواب ان يقال ان الله يحب جميع الاشياء الموجودة لان جميع الاشياء الموجودة من حيث انها موجودة هي خيرات لان وجود كل شيء خيرٌ ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة جميع الاشياء وهكذا يجب انه انما يحصل شيء على الوجود او اي خير من حيث انه مراد من الله فالله اذا يريد لكل موجود خيراً ما. فاذا لما تكن المحبة الارادة الخير لشيء فواضح ان الله يحب جميع

الاشياء الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لانه لما لم تكن ارادتنا علة لخيرية الاشياء بل كانت تتحرك منها على انها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علة لخيرته بل بالعكس فان خيرته حقيقة او مدعاة تهيج المحبة التي بها نريد ان نحفظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له ونعمل لذلك اما محبة الله فهي التي تفيض الخيرية على الاشياء وتبدعها فيها

اذا اجيب على الاول بان المحب يخرج عن نفسه الى المحبوب من حيث انه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «اني لاجسر ان اقول امرأ حقاً وهو ان علة جميع الاشياء ايضاً تخرج بفيض خيريتها المحبة عن نفسها بعنايتها العامة بجميع الاشياء»

وعلى الثاني بان المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الازل الا في الله لكنها تكونها قد وجدت فيه منذ الازل قد عرفها منذ الازل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما اننا نحن ايضاً باشباه الاشياء الموجودة فينا نعرف الاشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بان الصداقة لا يمكن ان تكون الامع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأة المحبة بالمحبة والاشترك في افعال الحيوية والتي يعرض ان يحدث لها خير او شر بحسب الحظ والسعادة كما لا يُعطف ايضاً حقيقة الا اليها . اما المخلوقات لغير الناطقة فلا تستطيع التوصل الى محبة الله ولا الى الاشتراك في الحيوية العقلية والسعيدة التي يجاهاها الله . فانه اذا في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها الى المخلوقات الناطقة والى ذاته ايضاً ليس لانه مفتقر اليها بل بسبب خيرته ونفعنا لاننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا وعلى الرابع بانه ليس يمتنع ان شيئاً واحداً بعينه يحب ويُبغض من جهتين مختلفتين والله يحب الخطاة من جهة كونهم طبائع لانهم من هذه الجهة موجودون وصادرون عنه اما من جهة كونهم خطاة فليسوا بموجودين بل ضالين من الوجود وليس هذا

صَادِرًا فِيهِمْ عَنِ اللَّهِ . فَإِذَا مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ يُنْصَرِّفُونَ مِنْهُ

الفصل الثالث

هل يحب الله جميع الأشياء على السواء

يتخَطَّى إِلَى الثَّالِثِ بَانَ يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ عَلَى السَّوَاءِ . فَبَيْنَمَا
حَكَ ٦ : ٨ «عُنَايَتُهُ تَمُّ الْجَمِيعِ عَلَى السَّوَاءِ» وَعُنَايَةُ اللَّهِ بِالْأَشْيَاءِ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الْمَحَبَّةِ
الَّتِي بِهَا يُحِبُّ الْأَشْيَاءَ فَهُوَ إِذَا يُحِبُّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ عَلَى السَّوَاءِ
٢ وَبِضَاءٍ أَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ هِيَ ذَاتُهُ . وَذَاتُ اللَّهِ لَيْسَتْ تُقْبَلُ الْأَكْثَرَ وَالْأَقْلَ . فَإِذَا
كَذَلِكَ مَحَبَّتِهِ . فَإِذَا لَيْسَ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ بَعْضِ
٣ وَبِضَاءٍ كَمَا أَنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ تَمُّ الْمَخْلُوقَاتِ كَذَلِكَ عِلْمُهُ وَإِرَادَتُهُ لَكِنَّهُ لَيْسَ يُقَالُ إِنَّ
اللَّهَ يَعْلَمُ أَوْ يُرِيدُ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهَا . فَإِذَا لَيْسَ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ أَحَبَّ إِلَيْهِ
مِنْ بَعْضِ

لَكِنْ يَعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ أَوْغُسْطِينُوسِ فِي كَلَامِهِ عَلَى يُوحَنَّا مَقَامًا ١١٠ «أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي صَنَعَهَا إِلَّا أَنَّ أَحِبَّهَا إِلَيْهِ الْمَخْلُوقَاتِ النَّاطِقَةِ وَأَحِبُّ هَذِهِ إِلَيْهِ تِلْكَ
الَّتِي هِيَ أَعْضَاءُ ابْنِهِ الْوَحِيدِ وَأَحِبُّ إِلَيْهِ بِأَكْثَرٍ مِنْ ذَلِكَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ»
وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ لَمَّا كَانَتْ الْمَحَبَّةُ هِيَ إِرَادَةُ الْخَيْرِ لَشَيْءٍ فَيُمْكِنُ أَنْ يُحِبَّ شَيْءٌ
مَحَبَّةً أَكْثَرَ وَأَقْلَ مِنْ جِهَتَيْنِ أَوَّلًا مِنْ جِهَةِ فِعْلِ الْإِرَادَةِ الَّذِي هُوَ مُتَاوَتٌ فِي الشَّدَةِ
بِحَسَبِ الْأَكْثَرِ وَالْأَقْلِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ لَيْسَ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ بَعْضِ
لِأَنَّهُ يُحِبُّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ بِفِعْلِ إِرَادَتِهِ الَّذِي هُوَ وَاحِدٌ وَبَسِيطٌ وَجَارٍ دَائِمًا عَلَى نَهْجِ
وَاحِدٍ وَثَانِيًا مِنْ جِهَةِ الْخَيْرِ الَّذِي يُرِيدُهُ مَرِيدٌ لِلْمُحِبُّوبِ وَعَلَى هَذَا يُقَالُ أَنَّ وَاحِدًا
أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَ الْآخَرِ مَتَى أَرَدْنَا لَهُ خَيْرًا أَعْظَمَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِإِرَادَةِ أَشَدِّ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ
يُحِبُّ أَنْ يُقَالُ أَنَّ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ بَعْضِ . لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مَحَبَّةُ اللَّهِ هِيَ
عِلَّةُ خَيْرِيَةِ الْأَشْيَاءِ كَمَا مَرَّ فِي الْفَصْلِ السَّابِقِ فَلَوْ كَانَ اللَّهُ لَا يُرِيدُ لَشَيْءٍ خَيْرًا أَعْظَمَ

يريده لآخر لما كان شيء افضل من آخر
إذا اجيب على الاول بانه يقال ان عناية الله تم جميع الاشياء على السواء ليس
لانه يمنع بعنايته جميع الاشياء خيرات متساوية بل لانه يدبر جميع الاشياء بحكمة
وخيرية متساوية

وعلى الثاني بان تلك الحجمة تنهض بالنسبة الى اشتداد المحبة من جهة فعل الارادة
الذي هو الذات الالهية. والخير الذي يريده الله للخلقة ليس هو الذات الالهية.
فاذا لامانع ان يشتد او يضعف

وعلى الثالث بان التعقل والارادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلالتها
موضوعات ما حتى يجوز ان يقال باعتبار اختلافها ان في علم الله او ارادته تفاوتاً في
الاكثر والاقل كما في محبته على ما مر في جرم الفصل

الفصل الرابع هل الافضل احب الى الله دائماً

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس الافضل احب الى الله دائماً فواضح
ان المسيح افضل من الجنس الانساني كله لكونه الهاً وانساناً. والله قد احب الجنس
الانساني اكثر من المسيح لقوله في رو ٨ : ٣٢ « لم يشفق على ابنه بل اسلمه عن جميعنا »
فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٢ وايضاً ان الملاك افضل من الانسان ولنا قيل عن الانسان في مر ٨ : ٦ « نقصته
عن الملكة قليلاً » والله قد احب الانسان اكثر من الملاك ففي عبر ٢ : ١٦ « لم يتخذ
الملكه قط بل انما اتخذ نسل ابراهيم » . فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٣ وايضاً ان بطرس كان افضل من يوحنا لانه كان احب للمسيح ولذا فالرب
علمه بحقيقة ذلك سأل بطرس بقوله « ياسمعان بن يونا اتجني اكثر من هولاء » ومع
ذلك فان المسيح قد احب يوحنا اكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» مانصه «بهذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لان يسوع كان يحبه وحده بل لانه كان يحبه أكثر من البقية»
فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٤ وايضاً ان البار افضل من التائب لان التوبة هي اللوح الثاني بعد الغرق كما قال ايرونيوس والله يحب التائب أكثر من البار لانه يفرح به أكثر فقد قيل في لوقا ١٥: ٧ «اقول لكم انه سيكون في السماء فرح بخطيئة واحد يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صديقاً لا يحتاجون الى التوبة» فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً
٥ وايضاً ان البار المعلوم بعلم سابق افضل من الخطيء المتخب. والخطيء المتخب احب الى الله لانه يريد له خيراً اعظم اي الحياة الابدية. فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

لكن يعارض ذلك ان كل شيء يحب ما يشبهه كما يتضح من قوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» وانما يكون شيء افضل من حيث هو شبه بالله. فاذا الافضل احب الى الله

والجواب ان يقال ان ما اسلفناه يستلزم ضرورة القول بان الافضل احب الى الله فقد مر في الفصلين الآتين ان اثار الله شيئاً بالهبة ليس سوى ارادته له خيراً اعظم. وارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وهكذا فانما بعض الاشياء افضل من طريق ان الله يريد لها خيراً اعظم. فاذا يلزم ان الافضل احب اليه

اذا اجيب على الاول بان المسيح هو احب الى الله لان الجنس الانساني فقط بل من مجموع المخلوقات طراً لانه اراد له خيراً اعظم اذ قد وهبه اسماً يفوق كل اسم كما في فيل ٢: ٩ ليكون الهاً حقاً. واسلامه اياه الى الموت لاجل خلاص الجنس الانساني لم يضع شيئاً من سمو قدره بل بالاحرى قد صار بذلك غالباً مجيداً لانه صارت الرئاسة على كنفه كما في اش ٩: ٦

وعلى الثاني بان الطبيعة الانسانية المتخذة من كلمة الله في اقنوم المسيح هي احب الى الله من جميع الملائكة كما مر في الفصل السابق وهي افضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد اما اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالعموم فان قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانساق الى النعمة والمجد فهما متساويتان لان للانسان والملاك مقداراً واحداً كما في روم ٢١ لكن بحيث انه قد يقع التفاضل في ذلك بين الملائكة والناس اما من حيث حال الطبيعة فالملاك افضل من الانسان ولم يتخذ الله الطبع الانساني لكون الانسان احب اليه مطلقاً بل لانه كان احوج الى ذلك كما ان الاب الصالح قد يعطي خادمة السقيم من النفائس ما ليس يعطي ابنة الصحيح

وعلى الثالث بان هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوع من وجوه فان اوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنى رمزي بقوله ان الحياة العملية المعبر عنها ببطرس احب لله من الحياة النظرية المعبر عنها بيوحنا لانها اشهر بشدائد الحياة الحاضرة واتوق الى ائتمار منها والتوجه الى الله واما الحياة النظرية فانها احب الى الله لكونه احفظ لها لانها لا تنتهي بانتهاء حياة الجسد كالحياة العملية وذهب بعض الى ان بطرس كان احب للمسيح في الاعضاء وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فعهد اليه بالكنيسة اما يوحنا فكان احب للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فعهد اليه بامه . وذهب غيرهم الى انه لم يثبت ايها كان احب للمسيح بفضيلة المحبة ولا ايها كان احب اليه بالنظر الى مجد الحياة الابدية الاعظم لكنه يقال ان بطرس كان احب له باعتبار ما كان فيه من النشاط او الحمية ويوحنا كان احب اليه باعتبار ما كان يؤثره به من شعائر الدالة بسبب فتائه وطهارته . وذهب آخرون الى ان المسيح كان احب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي اسى المواهب وليوحنا من جهة موهبة العقل . وقضية هذا القول ان بطرس كان افضل واحب الى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجه . والذي يظهر ان الجزم بذلك دعوى

بلا دليل لان « الرب وازن الارواح » كما في ام ١٦: ٢ وليس غيره
وعلى الرابع بان حكم التائبين والابرار كحكم الامور الفاضلة والمفضولة لان
الاكثرين نعمة هم افضل واحب الى الله ابراراً كانوا او تائبين واما في المتساوين
فالبرارة اشرف ومحبوبة اكثر. وانما يقال مع ذلك ان الله يسر بالتائب اكثر من سروره
بالبر لان التائبين ينهضون في الغالب وهم اكثر احترازاً واوفر تواضعاً واشد حرارة
وتسابقاً على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الانجيل هناك ما نصه . « ان ذلك
الجندي الذي بعد الفرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره بياسٍ لأحب الى
القائد ممن لم يهرب قط ولم يُبَلِّ في شيء » او يرهان آخر لان نوال النعمة المتساوي هو
بالنسبة الى التائب الذي استحق العقاب او فر منه بالنسبة الى البار الذي لم يستحق
ذلك كما ان مئة درهم اذا وهبت لفقير نوال اعظم منه اذا وهبت للملك
وعلى الخامس بانه لما كانت ارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وجب تقدير
خيرية من يحب من الله بحسب الزمان الذي يجب ان يمنع فيه من الخيرية الالهية
خيراً ما . فاذا الخاطيء المتخف هو خير من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب ان
يمنح فيه من الارادة الالهية خيراً اعظم وان كان شرّاً منه بحسب زمان آخر لانه قد
يكون في بعض الازمنة لا خيراً ولا شراً



البحث الحادي والعشرون

في عدل الله ورحمته - وفيه اربعة فصول

بعد النظر في محبة الله ينبغي النظر في عدل ورحمته والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل
- ١ هل في الله عدل - هل يجوز ان يقال لعدو حق - ٢ هل في الله رحمة - ٤ هل
يوجد العدل والرحمة في كل عمل من اعمال الله

الفصل الأول

هل في الله عدلٌ .

يُخطئ إلى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في الله عدلٌ لان العدل قسيم للفة .
وليس في الله عفة . فاذا ليس فيه عدلٌ ايضاً

٢ وايضاً كل من يفعل كل شيء بحسب هوى ارادته فليس يفعل بحسب
العدل . والله يفعل كل شيء بحسب مشورة ارادته كما قال الرسول في افس ١ : ١١ .
فاذا ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وايضاً ان فعل العدل هو اداء الدين . والله ليس مديوناً لاحد . فاذا ليس
بلائمه العدل

٤ وايضاً كل ما في الله فهو ذاته . وهذا ليس ملائماً للعدل فقد قال بويسيوس
في كتاب الاسايح ان « الخير ينظر إلى الذات والعدل ينظر إلى الفعل » فالعدل اذاً
ليس بلائم الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨ : ١ « الرب عادلٌ وبحسب العدل »

والجواب ان يقال ان العدل ضربان احدهما قائمٌ في الايجاب والقبول من الطرفين
كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه
الفيلسوف في الخلقيات ك د ب ٤ العدل البديلي اي المدير للمبادلات او المشاركات
وهذا ليس بلائم الله لانه من سبق فأعطى له فيكافاً كما قال الرسول في روم ١ : ٣٥
والثاني قائمٌ في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مديرٌ او مقسمٌ كلاً
بحسب مقامه فاذا كما ان النظام الملائم الذي لعائلة او لكل جماعة مديرةً يفتح عن
هذا العدل في المدير كذلك نظام العالم المشاهد في الاشياء الطبيعية والارادية يفتح عن
عدل الله ويتأ على هذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ مق ٤ « يجب
ان يعتبر ان عدل الله الحقيقي قائمٌ بايتائه كل شيء ما يخصه بحسب مقامه وبمحفظة

على كل شيء طبعته في رتبته وقوته الخاصة»

إذا اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر الى الانفعالات كالعفة بالنظر الى الشهوات والشجاعة بالنظر الى الجبن والتهور والوداعة بالنظر الى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها الامجازاً اذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مر في مب ١٩ ف ٢ ومب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢. ومنها ما هو بالنظر الى الافعال من اعطاء واخذ ونحوها كعدل والسخاء وعظم الهمة مما ليس قائماً في الحسن بل في الارادة. فاذا لا مانع من اثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر الى الافعال المدنية بل بالنظر الى الافعال الملائمة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٨ ان وصف الله بالفضائل المدنية اهل لان يضحك منه

وعلى الثاني بانه لما كان الخير المعقول هو موضوع الارادة فلا يمكن ان يزيد الله الا ما تقتضيه حكمته لانها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة ارادته وعدلها. فاذا ما يفعله بحسب ارادته فانه يفعله بالعدل كما ان ما نفعه نحن على وفق الشريعة فاننا نفعه بالعدل غير اننا نحن نفع على وفق شريعة شارع اعلى والله هو شريعة نفسه

وعلى الثالث بان كل شيء يجب له ما ينحصره ويقال خاص بشيء ما هو متجه اليه كما يقال ان العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحر ما كان لاجل نفسه فاسم الواجب اذا تضمن نسبة اقتضاء او ضرورة ما الى ما يتجه اليه على انه يجب اعتبار نسبتين في الاشياء احدها ما بها مخلوق يتجه الى مخلوق آخر كاتجاه الاجزاء الى الكل والاعراض الى الجواهر وكل شيء الى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه الى الله. فاذا كذلك ايضاً يجوز اعتبار الواجب في الفعل الالهي على ضربين اما بحسب كون شيء يجب لله او بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب

من كلا الوجهين فان الواجب لله أن يتم في الاشياء ما هو حاصل في حكمته و ارادته وما يظهر خيرته وبهذا الاعتبار فان عدل الله ينظر الى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له . والواجب ايضاً لشيء مخلوق أن يحصل على ما يتجه اليه كما يجب للانسان ان يكون له يدان وان يخدمه سائر الحيوان وهكذا ايضاً فان الله يعدل متى اعطي كل شيء ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله . الا ان هذا الواجب متوقف على الاول يجب لكل شيء ما جعل متجهاً اليه بترتيب الحكمة الالهية على ان الله وان اعطي اذ انما شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأحد اذ ليس متجهاً الى غيره بل بالاحرى غيره متجهاً اليه ولذا يطلق العدل في الله تارة على اللياقة بخيرته وتارة على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد اشار انسلموس الى كلا الوجهين بقوله « اذا عاقبت الاشرار فذلك عدل لانه مناسب لاستحقاقهم واذا عفوت عنهم فذلك عدل لانه لائق بخيرتك »

وعلى الرابع بان العدل وان كان ينظر الى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات الله لان ما هو من ماهية شيء ايضاً يمكن ان يكون مبدأً للفعل على ان الخير لا ينظر دائماً الى الفعل لان شيئاً يقال انه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كامل في ماهيته ايضاً ولذا قيل هناك ان نسبة الخير الى العدل نسبة العام الى الخاص

الفصل الثاني

هل عدل الله حق

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدل الله ليس حقاً لأن محل العدل الارادة اذ هو استقامة الارادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ وفي الخلقيات ك ٦ م ٢ و ٦ م ٦ فاذا ليس العدل من قبيل الحق

٢ وايضاً فالحق فضيلةٌ مغايرةٌ للعدل على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب
٧. فإذا ليس الحق من قبيل العدل
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٤: ١١ «الرحمة والحق تلاقيا» حيث أُطلق الحق
على العدل

والجواب ان يقال ان الحق قائمٌ بطابق العقل والخارج كما مر في مب ١٦ ف ١
والعقل الذي هو علة الخارج له الى الخارج نسبة القاعدة والمقدار واما العقل الذي
يستفيد العلم من الخارج فالامر فيه بالعكس . فإذا متى كان الخارج قاعدةً ومقداراً
للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لان ظننا وقولنا انما هو حق
او باطلٌ من طريق ان الامر بالخارج موجودٌ او غير موجودٍ واما متى كان العقل
قاعدةً او مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع انه
عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة . على ان نسبة الاعمال العادلة الى
الشرعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعات الى الصناعة . فإذا عدل الله الذي هو قوام
ترتيب الاشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح ان يسمى حقاً وبهذا
المعنى يقال ايضاً عندنا حق العدل

إذا اجيب على الاول بان محل العدل من حيث الشريعة المنظمة هو الذهن او
العقل واما من حيث الامر الذي به تنظم الاعمال على وفق الشريعة فمحلها الارادة
وعلى الثاني بان الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يعين الواحد
نفسه في اقواله وافعاله كما هو وعلى هذا فهو قائمٌ بمطابقة الدال للمدلول لا بمطابقة
المعلول للعلة والقاعدة كما اسلفنا قريباً في حق العدل

الفصل الثالث

هل الرحمة ملائمةٌ لله

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يُظهِر ان الرحمة ليست ملائمةً لله لانها نوعٌ من

النم كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ والله ليس فيه غم. فإذا
ليس فيه رحمة ايضاً

٢ وايضاً ان الرحمة توسع في العدل. والله ليس في قدرته ان يترك ما يختص به له
فقد قيل في ٢ تيمو: ٢: ١٣ « وان لم نؤمن فلا يزال هو اميناً لانه لا يمكن ان ينكر
ذاته » وهو لو انكر اقواله لانكر ذاته كما قال الشارح هناك ، فإذا ليست الرحمة
ملائمة لله

لكن يعارض ذلك قوله في مز: ١١٠: ٤ « الرب رؤوفٌ ورحيمٌ »
والجواب ان يقال ان الله يجب وصفه بالرحمة على الوجه الابنغ لكن من حيث
الأثر لا من حيث تأثير الانفعال وليبان ذلك يجب ان يعتبر ان واحداً يقال له
(في اللاتينية) misericors (اي رحيم) كأنما هو habens cor miserum (اي
ذو قلب شقي) اي لانه يتأثر غماً من شقاء غيره وتأثره من شقاء نفسه وهذا يستلزم
انه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أثر الرحمة. فإذا الاختتام من
شقاء الغير ليس يلائم الله واما دفع شقاء الغير فهو في غاية الملائمة له على كون مرادنا
بالشقاء كل نقص والنقص لا يزال الا بكمال خيرية ما واصل الخيرية الاول هو الله
كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار ان افاضة الكمالات على
الاشياء هي من شأن خيرية الله وعدله وسخائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لان
الإسهام في الكمالات اذا اعتبر بالاطلاق فهو من شأن الخيرية كما مر تحقيقه في
مب ٦ ق ٢ و ٤ واما باعتبار ان الله يفيض الكمالات على الاشياء بحسب قدرها
فهو من شأن العدل كما مر في الفصل الثاني وباعتبار انه ليس يفعل ذلك لاجل
نفعه بل لمجرد خيريته فهو من شأن السخاء وباعتبار ان الكمالات المفاضة من الله
على الاشياء تزيل كل نقص فهو من شأن الرحمة

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يقبه على الرحمة باعتبار تأثير الانفعال

وعلى الثاني بان الله يفعل بالرحمة لا بفعله ما ينافي عدله بل بفعله شيئاً زائداً على عدله كما انه لو اعطى واحداً من له عليه مئة دينارٍ مثني دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل انما يفعل عن سخاء او رحمة وكذا لو اغتفر واحداً اهانةً مُلجقةً به لان من اغتفر شيئاً فكأنما قد وهبه ومن ثم دعا الرسول المغفرة عطاءً بقوله في افسوس ٤٢: ٩ « فليعط بعضكم بعضاً كما اعطاكم المسيح » ومن ذلك يتضح ان الرحمة لا تنفي العدل بل هي ثممة له ولذا قيل في يع ١٣: ٢ « الرحمة تفخر على الدينونة » اي تفوقها

الفصل الرابع

هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرحمة والعدل ليسا في جميع افعال الله لان من افعال الله ما يُسند الى الرحمة كتبرير الاثيم ومنها ما يُسند الى العدل كاهلاك الأئمة وبناء على هذا قيل في يع ١٣: ٢ « ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة ». فاذا ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من افعال الله ٢ وايضاً فقد أُسند الرسول في رو ١٥ اهتداء اليهود الى العدل والحق واهتداء اليم الى الرحمة. فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله ٢ وايضاً ان كثيراً من الابرار تحمل بهم المكروه في هذه الدنيا. وهذا جور. فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله

٤ وايضاً من شأن العدل ايفاء الواجب ومن شأن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كل من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله . والابداع ليس يفترض شيئاً سابقاً. فاذا ليس في الابداع رحمة ولا عدل

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٠: ٢٤ « ان سبل الرب جميعها رحمة وحق » والجواب ان يقال من الضرورة ان يوجد الرحمة والحق في كل فعل من افعال الله

إذا اريد بالرحمة ازالة كل نقص وان كان لا يجوز اطلاق الشقاء حقيقة على كل نقص بل على نقص الخليفة الناطقة التي يعرض ان تكون سعيدة فقط لان الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يوقى من العدل الالهي اما واجباً لله او واجباً للخلقة ما فلا يمكن ترك احدهما في فعل من افعال الله لانه يتعذر على الله ان يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيريته وبهذا المعنى قلنا ان شيئاً يكون واجباً لله . وكذا ايضاً كل ما يفعله في الاشياء المخلوقة فانما يفعله بما يلائم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدل في كل فعل من افعال الله . على ان فعل العدل الالهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً وبتنني عليه لان الخليفة لا يجب لها شيء الا لاجل شيء له فيها سابق وجوده أو تصووره . ثم اذا كان ايضاً ذلك السابق واجباً للخلقة فانما يجب لاجل شيء سابق ايضاً ولما كان التسلسل ممتماً كان لا بد من الانتهاء الى شيء يتعلق بخيرية الإرادة الالهية وحدها التي هي الزاية القصوى وذلك كما لو قلنا ان حصول الانسان على يدين واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون انساناً وكونه انساناً واجب له بسبب الخيرية الالهية . وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من افعال الله باعتبار اصلها الاول وقوتها تبقى في جميع اللواحق بل تفعل ايضاً فيها ما شد تأثير كما ان العلة الاولى هي اشد تأثيراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قض ١ ولذا فما يجب للخلقة ايضاً فان الله يوتيا اياه بخيرته بسخطه أكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لان ما يكفي لحفظ ترتيب العدل اقل مما توليه الخيرية الالهية المتجاوزة كل مناسبة للخلقة

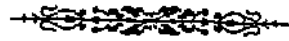
إذا اجيب على الاول بان بعض الافعال يُسند الى العدل وبعضها يُسند الى الرحمة لاطهرية العدل في بعض منها والرحمة في بعض آخر . ومع ذلك ففي القضاء على المرذولين تظهر الرحمة لامتناعه فيه بالكلية بل مخففة اياه شيئاً ما لكونها

تعايب باقل مما يستحق وفي تبرير الاثيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجدلية في لو ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً»

وعلى الثاني بان عدل الله ورحمته يظهران في اهتداء اليهود والام لان العدل يظهر له في اهتداء اليهود وجه لا يظهر في اهتداء الام كنجاتهم بسبب المواعيد المصنوعة لآبائهم

وعلى الثالث بان عدل الله ورحمته يظهران ايضاً في ابتلاء الابرار في هذه الدنيا من حيث انهم يتطهرون بهذه البلايا من بعض الاوزار الخفيفة ويفدون اشدّ نزوعاً عن حب الارضيات الى الله كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرور التي تضيمننا في هذه العاجلة تدفعنا الى التوجه الى الله»

وعلى الرابع بان الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الاشياء لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث ان الاشياء تخرج الى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخبريته ويوجد ايضاً على نحو ما اعتبار الرحمة من حيث ان الاشياء تنقل من الملا وجود الى الوجود



المبحث الثاني والعشرون

في عناية الله - وفيه اربعة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بالارادة على وجه الاطلاق يجب التخطي الى ما يتعلق بالعقل والارادة معاً وهو العناية بالنظر الى جميع الاشياء والانتخاب والردل وما يتبعها بالنظر الى الناس وخصوصاً بالنسبة الى الخلاص الابدي لان علم الاخلاق يبحث فيه بعد النضائل الخلقية عن النقطة التي يظهران العناية راجعة اليها . اما عناية الله فالمبحث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل العناية ملائمة لله - ٢ هل تعنى العناية الالهية جميع الاشياء - ٣ هل

تتعلق العناية الالهة ابتداءً بجميع الاشياء - ٤ هل توجب العناية الالهية الاشياء المعنى بها

الفصل الاول

هل العناية ملائمة الله

يُنخَطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان العناية ليست ملائمةً لله لانها جزء من الفطنة كما في توليوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ و ٨ و ١٨ يتمتع ان تكون ملائمةً لله لعدم حصول ريبٍ عنده يحتاج فيه الى الرأي والمشورة فالعناية اذاً ليست ملائمةً لله ٢ وايضاً كل ما في الله فهو ازليٌ والعناية ليست شيئاً ازلياً لان مدارها على الموجودات التي ليست ازليةً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ فاذاً ليست العناية في الله

٣ وايضاً ليس في الله شيءٌ مركبٌ. والعناية شيءٌ مركبٌ في ما يظهر لتضمنها العقل والارادة. فاذاً ليست في الله

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ « لكنك ايها الاب تدبر كل شيءٍ بالعناية » والجواب ان يقال لا بد من اثبات العناية في الله لان كل ما في الاشياء من الخير فهو مخلوق من الله كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٤ والخير يوجد في المخلوقات لان حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها الى الغاية ايضاً ولا سيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الالهية كما مر في المبحث الآنف ف ٤. فاذاً هذا الخير الموجود في الاشياء من جهة انسياقها الى الغاية القصوى مخلوق من الله ولان الله هو علة الاشياء بعقله وهذا يستلزم ان يكون لكل من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح مما مر في مب ١٩ ف ٤ فلا بد ان يكون سبب انسياق الاشياء الى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الالهي والسبب الخاص في سوق الاشياء الى الغاية هو العناية لانها الجزء الاصيل للفطنة الذي اليه يتجه الجزآن الآخران اي تذكر الماضيات وتعقل الحاضرات من

حيث اننا من الماضيات المتذكرة والحاضرات المعقولة نحدس بالمستقبلات المقصود
الاعتناء بها وقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ « ان شأن الفطنة الخاص
ان تسوق الاشياء الى غاية اما بالنظر الى نفس صاحبها كما يقال انسان فطن لمن
يحسن سوق افعاله الى غاية حياته او بالنظر الى غيره ممن يلي امره في منزل او
مدينة او مملكة وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ « العبد الفطن الذي اقامه سيده
على اهل بيته » وعلى هذا الوجه فالفطنة والعناية ملائمة لله اذ ليس فيه ما يساق
الى غاية لانه هو الغاية القصوى فاذا سبب سوق الاشياء الى الغاية يسمى في
الله عناية وعلى هذا قال بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « ان العناية هي نفس
السبب الالهي القائم في سيد جميع الاشياء الاعظم والمرتب لجميع الاشياء » ويقال
ترتيب لكل من سبب سوق الاشياء الى الغاية وسبب سوق الاجزاء الى الكل
اذا اجيب على الاول بان الفطنة بالحصر هي القوة الآمرة بما تشير به اصالة الرأي
مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكماً صحيحاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٦ ب ١٠ و ٩ فاذا وان كانت الاشارة لا تصح في حق الله من حيث ان المشورة هي
البحث في الامور المشكوكة لكن الامر بسوق الاشياء الى الغاية مما له عنده سبب
مستقيم يصح في حقه تعالى كقوله في عز ١٤٨ « جعل لها رسماً فلا تعداه » وبهذا
الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة لله وان جاز القول ايضاً بان سبب
صنع الاشياء يسمى في الله مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي اليه
يتمهي بالبحث اهل المشورة ولذا قيل في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب
مشورة ارادته »

وعلى الثاني بان اهتمام العناية يتعلق به امران سبب الانسياق ويقال له العناية
والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فالاول ازلي والثاني زماني
وعلى الثالث بان محل العناية هو العقل لكنها تفترض ارادة الغاية اذ ليس احد

يأمر بفعل شيء لاجل غاية ما لم يرد الغاية . فإذا الفطنة ايضاً تفترض الفضائل
الخلقية التي بها تعلق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو
كانت الغاية تنظر الى عقل الله و ارادته على السواء لما كان ذلك قادحاً شيئاً
ببساطته لاتحاد الارادة والعقل فيه كما مر في مب ١٩ ف ٢ و ٤

الفصل الثاني

هل نعم العناية الالهية جميع الاشياء

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العناية الالهية لاتعم جميع الاشياء اذ
العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيء واحد فلو كان الله يعتني بكل شيء لما كان
شيء اتفاقياً فم يكن في الاكوان خبطة واتفاق وهذا منافٍ للقول العام
٢ وايضاً كل معني حكيم فانه يزيل النقص والشربقدر امكانه عما يعتني به
ونحن نرى في الاشياء شروراً كثيرة . فاذا امان الله لا يستطيع دفعها فلا يكون
قادراً على كل شيء او انه لا يعتني بكل شيء

٣ وايضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية او فطنة ولذا قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ « الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث
التي تعلق بها الرأي والاتخاب » فاذاً لما كان كثير من الاشياء يحدث بالوجوب
لم تكن العناية تعم جميع الاشياء

٤ وايضاً كل من يترك لنفسه فليس يخضع لعناية مدبر . والبشر متروكون من
الله لانفسهم كقولهم في سي ١٥ : ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه في يده
اختياره » وخصوصاً الاشرار كقولهم في مز ٨٠ : ١٣ « خلتهم بحسب شهوات قلوبهم »
فاذاً العناية الالهية لاتعم جميع الاشياء

٥ وايضاً قال الرسول في ا كور ٩ : ٩ « ان الله لا يهتمه الثيران » وبجامع العجبة لا
يهمه سائر الخلائق الغير الناطقة . فاذاً العناية الالهية لاتعم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١ عن الحكمة الالهية انها « تبلغ من غاية الى غاية بالقوة وتدبر كل شي * بالرفق »

والجواب ان يقال من الناس من نفى العناية رأساً كديمقراطيس والايبيقورين الذين اثبتوا ان العالم كَوْنٌ بالاتفاق ومنهم من ذهب الى ان العناية انما تتعلق بغير الدائرات فقط واما الدائرات فانما تتعلق بها بحسب الانواع دون الافراد اذا انما هي غير دائرة من جهة الانواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ « السحاب ستر له فلا يرى وعلى قبة السماء بتخطى » وقد استثنى الرباني موسى الناس من عموم الدائرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل واما في سائر الافراد الدائرة فقد شاع الآخريين - ولكن لا بد من القول بان العناية الالهية تم جميع الاشياء كليها وجزئها وبيان ذلك انه لما كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلولات الى غاية على قدر عموم عليّة الفاعل الاول اذا انما يحدث في افعال فاعل ما صدور شي * غير مسوق الى الغاية من طريق ان ذلك المعلول صادر عن علة اخرى دون قصد الفاعل على ان عليّة الله الذي هو الفاعل الاول تم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية ايضاً لافي الاشياء النير الدائرة فقط بل في الاشياء الدائرة ايضاً . فلذا لا بد ان تكون جميع الاشياء الموجودة مجال من الاحوال مسوقة من الله الى غاية كقول الرسول في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله انما رتبها الله » فلذا لما لم تكن عناية الله الاسبب سوق الاشياء الى غايتها كما مر في الفصل السابق فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود . وايضاً فقد حقتنا في مب ١٤ ف ٦ و ١١ ان الله يعرف جميع الاشياء كليها وجزئها ولما كانت نسبة معرفته الى الاشياء كنسبة معرفة الصناعة الى الصناعات كما مر هناك ايضاً فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لترتيبه تخضوع جميع الصناعات لترتيب الصناعة

إذا اجيب على الاول بان حكم العلة الكلية ليس بحكم العلة الجزئية فقد يتخطى
شيء ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لانه لا يخرج شي عن ترتيب علة
جزئية الا بعلة اخرى جزئية مانعة كما يمنع الخشب بفعل الماء عن الاحتراق. فإذا لما
كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن
ترتيب العلة الكلية. فإذا من حيث ان معلولاً يتخطى ترتيب علة جزئية يقال انه
واقف بالخطئة او بالاتفاق بالنظر الى العلة الجزئية واما بالنظر الى العلة الكلية التي
يستحيل ان يتخطى ترتيبها فيقال انه معني كما ان التقاء غلامين وان كان اتفاقياً
بالنسبة اليهما لكنه معني من مولاهما المرسلين منه عمداً الى مكان واحد من دون ان
يدري احدهما بالآخر

وعلى الثاني بان حكم المعني الجزئي مغاير لحكم المعني الكلي لان المعني الجزئي
يزيل النقص ما استطاع عما هو خاضع لعنايته اما المعني الكلي فقد يسمح بعروض
نقص ما في جزئي ما استبقاء لخير الكل ومن ثم فإني الموجودات الطبيعية من
الفساد والنقص يقال انه مضاف للطبيعة الجزئية لكنه مقصود من الطبيعة الكلية من
حيث ان نقص شيء يعود الى خير شيء آخر او الى خير الكون كله ايضاً لان فساد شيء
هو كون لآخر به يحفظ النوع. فإذا لما كان الله هو المعني الكلي بالموجود كله كان من
شأن عنايته ان تسمح بمحصل بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاء لكمال خير
الكون لانه لو بُنيت جميع الشرور لفقد الكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات
لم تكن حياة الاسد ولولا اضهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثم قال
اوغسطينوس في انكريدون ب ١١ «ان الله القادر على كل شيء لولا انه من القدرة
الشاملة واخبرية بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شر في
اعماله» ويظهر ان نفاة العناية الالهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات
والشرور انما قد استندوا في ذلك على حاتين العجبتين اللتين ابطالناهما هنا

وعلى الثالث بان الانسان ليس صانع الطبيعة بل انما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في افعال الصناعة والقدرة ولذا فالعناية الانسانية لاتتم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تعما مع ذلك عناية الله الذي هو صانع الطبيعة ويظهر ان هذه العجة هي مستند نفاة العناية الالهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي اسندوه الى وجوب المادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بان قوله ان الله ترك الانسان لنفسه ليس يراد فيه نفي العناية الالهية عن الانسان بل يان انه ليس مركزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شيء واحد كما في الاشياء الطبيعية التي تنفعل فقط بتوجيهها الى الناية من آخر ولا تنفعل في انفسها بان توجه انفسها الى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة انفسها بالاختيار الذي به ترتأي وتتخب ولذا قال صريحاً « في يد اختياره » ولما كان فعل الاختيار يُسند الى الله على انه علته فمن الضرورة ان يكون ما يُفعل بالاختيار خاضعاً للعناية الالهية لان عناية الانسان مندرجة تحت عناية الله كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على ان الله هو بالناس الابرار اعظم عناية منه بالاشرار من حيث انه ليس يسمح ان يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لان الذين يحبون الله كل شيء يعاونهم للخير كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ لكنه لعدم صرفه الاشرار عن شر الاثم يقال انه يخذلم لاجبني انهم يخرجون راساً عن عنايته فلولا انهم محفوظون بعنايته هُوُوا في لجة العدم ويظهر ان هذه العجة هي مستند تويوس في نفيه العناية الالهية عن الاشياء الانسانية التي يتعلق بها رأينا ومشورتنا

وعلى الخامس بان الخليفة الناطقة لكونها بسبب اختيارها ربة افما لها كما مر في مب ٩ ف ١٠ التعلق بها العناية الالهية على وجه خاص اي بحيث يحسب لها شيء انما او استحقاقاً وتجازى بشيء عقاباً او ثواباً . وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام الله عن الثيران لا بمعنى ان افراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية الله كما ذهب

الرباني موسى

الفصل الثالث

هل يعني الله بجميع الاشياء ابتداء

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يعني بجميع الاشياء ابتداء لان كل ما يرجع الى الشرف فيجب وصف الله به . وشرف ملك ما يقتضي ان يكون له وزراء يعني بواسطتهم بالرعايا . فاذا اولى بكثير ان الله لا يعني بجميع الاشياء ابتداء
٢ وايضاً من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية وغاية كل شيء هي كماله وخيره ومن شأن كل علة ان تفضي بملولها الى الخير . فاذا كل علة فاعلة فهي علة لمعلول العناية . فاذا لو كان الله يعني بجميع الاشياء ابتداء لارتفعت جميع العلل الثانية
٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٧ « للجهل ببعض الاشياء خير من العلم بها » كخسائس الامور وقد قال ذلك ايضاً الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ على ان كل ما هو افضل فيجب وصف الله به . فاذا ليس لله عناية ابتداءية ببعض الاشياء الخسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول ايوب ٣٤ : ١٣ « من الذي اقامه على الارض سواه ومن الذي جعله على المسكونة التي اسمها » وقد كتب على ذلك غريغوريوس في ادبياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه « يدبر بنفسه العالم الذي ابدعه بنفسه »

والجواب ان يقال ان العناية يرجع اليها امران سبب توجيه الاشياء المعنى بها الى الزاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمى تديراً فباعتبار الاول يعني الله بجميع الاشياء ابتداءً لحصول اسباب جميع الاشياء حتى صغارها في عقله وجميع العلل التي اعدّها لاصدار بعض المعلولات فقد آتاها قوة على اصدارها . فاذا لا بد ان يكون لتوجيه هذه المعلولات سابقة وجود في عقله . واما باعتبار الثاني فلعنايته تعالى بعض وسائله لانه يدبر الادنى بواسطة الأعلى لالتقص قدرته بل لنزارة خيريته حتى يشرك

المخلوقات ايضاً في شرف العلية وبهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قول افلاطون بالعنايات الثلاث التي اولها خاصة بالاله الاعظم الذي يعني اولاً واصالة بالروحانيات وتبعاً بالعالم كله من حيث الاجناس والانواع والعلل الكلية. والثانية ما تتعلق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسموات اي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بمحركة مستديرة. والثالثة هي العناية بالامور الانسانية وقد نسبها الى الشياطين التي كان يجعلها الافلاطونيين اواسط بيننا وبين الله على ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ١ و ٢ وك ٨ ب ٤

اذا اجيب على الاول بان حصول الملك على وزراء ينفذون عنايته هو من شأن شرفه واما عدم حصوله على سبب ما يجب ان يفعل بواسطتهم فمن نقصه لان كل علم عملي فانهما يزداد كمالاً على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بان اعتناء الله ابتداءً بجميع الاشياء لا يستلزم نفي العلة الثانية التي هي منفذة لهذا التوجيه كما يتضح مما مر في م ١٩ ف ٥ و ٨ وعلى الثالث بان الجهل بالشرور وخسائس الامور انما هو خير لنا من حيث انها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو افضل لانه ليس في قدرتنا ان نفعل اشياء كثيرة معاً ولان الافتكار بالشرور قد يفسد الارادة احياناً ويعطفها الى الشر لكن هذا ليس له محل في الله لانه يرى جميع الاشياء معاً بلعنة واحدة ويستعمل انعطاف ارادته الى الشر

الفصل الرابع

هل توجب العناية الاشياء المعني بها

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعني بها

لان كل معلول له علة بالذات حاضرة او ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً
كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات ك٦م ٧ وعناية الله لكونها ازلية فهي سابقة الوجود
ويلزم المعلول عنها وجوباً اذ لا يجوز اضعافها سدى فهي اذا توجب الاشياء المعني بها
٢ وايضاً كل معتن فانه يجعل عمله ثابتاً ما امكن لثلاثي تلاميذي والله قادر الى
الغاية فهو اذا يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وايضاً قال بولسيوس في كتاب التعزية ٤ نش ٦ « ان القدر لصدوره عن
المبادئ الغير المتغيرة التي للعناية يقيد افعال الناس وحظوظهم برباط من العلل غير
منخل » فاذا يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعني بها:

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس من شأن
العناية الالهية ان تفسد الطبيعة » وطبيعة بعض الاشياء تقتضي ان تكون حادثة.
فاذا العناية الالهية لا توجب الاشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب ان يقال ان العناية الالهية توجب بعض الاشياء لاجمعيها كما توهم
بعض لان من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية . والخير الاصيل الكائن في
الاشياء بعد الخيرية الالهية التي هي غاية منفصلة عن الاشياء هو كمال الكون وهو
لا يتم ما لم يوجد في الاشياء جميع مراتب الوجود فاذا من شأن العناية الالهية ان
تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من العلوات ما اعدت له عللاً واجبة ليصدر
بالضرورة ومنها ما اعدت له عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل
القريبة

اذا اجيب على الاول بان معلول العناية الالهية ليس ان يصدر شيء كيفما كان
فقط بل ان يصدر شيء اما بالحدوث او بالوجوب فيصدر دون تخلف وبالوجوب ما
تقتضي العناية الالهية ان يصدر دون تخلف وبالوجوب ويصدر بالحدوث ما تقتضي
العناية الالهية ان يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بان ترتيب العناية الالهية انما هو معين وغير متغير من حيث ان ما
يعتني به الله يصدر على الوجه الذي يعتني به اي اما بالوجوب او بالحدوث
وعلى الثالث بان ما ذكره بوييسوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع الى
تحقق العناية التي لا يتخلف عنها معلولها ولا كيفية صدور المقصودة منها وليس
راجعا الى وجوب المعلولات . ولا بدأ ايضاً من اعتبار ان الوجوب والحدوث يلحقان
في الحقيقة الموجود من حيث هو موجود . ولذا كان وجه الحدوث والوجوب
مندرجاً تحت اعتناء الله الذي هو المعنى الكلي بكل موجود لا تحت اعتناء
بعض المعتين الجزئيين

المبحث الثالث والعشرون

في الانتخاب - وفيه ثمانية فصول

بعد النظر في العناية الالهية ينتمي النظر في الانتخاب وفي سفر الحيرة اما الانتخاب فالبحث
فيه يدور على ثمان مسائل - ١ هل يليق الانتخاب بالله - ٢ في ان الانتخاب ما هو وهل
يوجب شيئاً في المنتخب - ٣ هل يليق بالله رذل بعض الناس - ٤ في نسبة الانتخاب الى
الاختيار اي هل يختار المنتخبون - ٥ هل الاستحقاقات سبب او ناع للانتخاب او الرذل او
الاختيار - ٦ في تأكيد الانتخاب اي هل يخلص المنتخبون بدون تحلف - ٧ هل عدد المنتخبين
معين - ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

الفصل الاول

هل يُنتخب الناس من الله

يُنتخب الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لا ينتخبون من الله فقد قال
الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٠ « يجب ان نعرف ان الله له سابقة عام
بجميع الاشياء لكن ليس له سابقة تحديدياً بها لانه يعرف بسابق علمه جميع ما فينا

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه» والافعال الانسانية المستحقة سالحة او طالحة انما هي فينا من حيث اننا ارباب افعالنا بالاختيار . فاذا ما كان من قبيل الافعال المستحقة سالحة او طالحة فليس يُنتخب من الله وهكذا يرتفع انتخاب الناس ٣ وايضاً ان جميع المخلوقات تساق الى غاياتها بالعناية الالهية كما مر في المبحث الآنف ف ١ و ٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يقال انه ينتخب من الله فكذلك لناس ايضاً

٣ وايضاً ان الملائكة اهل للسعادة كلناس . والملائكة ليس يلائمهم الانتخاب في ما يظهر اذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال ان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٢ فالناس اذا لا يُنتخبون

٤ وايضاً ان الاحسانات المسببة على الناس من الله تُكشَف بالروح القدس للرجال انقديسين كقول الرسول في اكور ٢ : ١٢ « نحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما انعم الله علينا به من العطايا » فاذا لو كان الناس ينتخبون من الله لعم المنتخبون بانتخابهم لان الانتخاب احسان من الله وهذابين البطلان لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٣٠ « الذين اتخبهم اياهم دعا »

والجواب ان يقال انه يليق بالله ان ينتخب الناس لان العناية الالهية تعم جميع الاشياء كما مر في المبحث الآنف ف ٤ ومن شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية كما مر هناك ف ١ و ٢ والغاية التي تساق المخلوقات اليها من الله غايتان احدها مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحياة الابدية القائمة بروية الله والفائقة طبع كل خليفة على ما مر في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة اي يمكن للشئ المخلوق ان يدركها بقوة طبعه على ان ما يتقاصر شي عن التوصل اليه بقوة طبعه يجب ان يوجه اليه من آخر كما يرسل السهم من الرامي الى الغرض . فاذا في الحقيقة انما تبلغ الخليفة الناطقة الى الحياة الابدية التي هي اهل لها موجهة اليها على

نحو ما من الله . والباعث على هذا التوجيه له وجود سابق في الله كما يوجد فيه
الباعث على توجيه الاشياء الى الغاية الذي قد اسلفنا انه العناية ووجود الباعث على
صنع شيء في عقل الصانع وجود سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث اذا على
ما تقدم ذكره من توجيه الخليفة الناطقة الى غاية الحياة الابدية يسمى (في اللاتينية)
prædestinatio (اي انتخاباً) لان destinare (اي التعين) هو التوجيه وهكذا
يتضح ان الانتخاب باعتبار موضوعه جزء من العناية

اذا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي بسابقة التحديد الايجاب كما في الاشياء
الطبيعية المحدودة سابقاً نحو شيء واحد بدليل قوله بعد ذلك «لانه لا يريد الرذيلة
ولا يكره على الفضيلة»: فاذا ليس ينفى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليست اهلاً لتلك الغاية المجاوزة قوة
الطبيعة الانسانية ولذا لا يقال حقيقة انها تنتخب ولو استعمل الانتخاب احياناً بالنسبة
الى كل غاية أخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بان الانتخاب يصح في الملائكة كما في الناس وان كانوا لم يشقوا قطاً
لان الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف اليه لانه لا فرق في حقيقة
التبييض بين ان كان ما يتبيض اسود او اصفر او احمر وكذا لا فرق في حقيقة
الانتخاب بين ان ينتخب منتخِب الى الحياة الابدية من حالة الشقاء او لا . وان
جاز القول بان كل ايتاء خير لما لا يجب له ذلك انما هو من شأن الرحمة على ما مر
في مب ٢١ ف ٣ و ٤

وعلى الرابع بان الانتخاب وان أُوجي به الى بعض بانعام خاص لكنه لا يناسب ان
يوجي به الى الجميع لان ذلك يحدث في غير المتخمين اليأس وفي المتخمين الاهمال

الفصل الثاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخب لان كل فعل يؤثر من تلقاء نفسه انفعالاً. فاذا كان الانتخاب فعلاً في الله وجب ان يكون انفعالاً في المنتخبين

٢ وايضاً فقد كتب اوريجانوس على آية الرسول وهي قوله في رواه الذي انتخب الخ ما نصه « الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجود » وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ « اي شيء هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما » فالانتخاب اذا لا يتعلق الا بوجود ما فهو اذا يوجب شيئاً في المنتخب

٣ وايضاً ان الإعداد شيء في المدة. والانتخاب هو إعداد انعامات الله كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو اذا شيء في المنتخب ٤ وايضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الازلي. والنعمة شيء زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لان الانتخاب يقال إنه اعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل. فاذا ليس الانتخاب شيئاً ازلياً وهكذا يجب ان لا يكون في الله بل في المنتخبين لان كل ما في الله فهو ازلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك ان « الانتخاب هو العلم السابق بانعامات الله » والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق. فاذا كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخبين بل المنتخب

والجواب ان يقال ان الانتخاب ليس شيئاً في المنتخبين بل في المنتخب فقط فقد اسلفنا ان الانتخاب جرّة من العناية والعناية ليست في الاشياء المعني بها بل هي امر اعتباري قائم في عقل المعني كما مر في مب ٢٢ ف ١ واما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبير فهو موجود في المديرات وجوداً انفعالياً وفي المدير وجوداً فاعلياً .
فإذا واضح ان الانتخاب امر اعتباري باعث على توجيه البعض الى الخلاص الابدي
قائم في العقل الالهي وان تنفيذ هذا التوجيه موجود وجوداً انفعالياً في المنتخبين
وفاعلياً في الله . وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتبشير كما قال الرسول في روم ٨ : ٣٠
« الذين اتخبهم اياهم دعا والذين دعاهم اياهم مجّد »

إذا اجيب على الاول بان الافعال المتعدية الى موضوع خارج تؤثر من تلقاء
نفسها انفعالاً كالتمسحين والقطع بخلاف الافعال المستقرة في نفس الفاعل كالتعقل
والارادة على ما مر في مب ٤ ا ف ٤ ومب ٨ ا ف ٣ والانتخاب فعل من هذا القبيل .
فإذا ليس يوجب شيئاً في المنتخب واما تنفيذه الذي يتعدى الى الاشياء الخارجة
فانه يوجب فيها أثراً ما

وعلى الثاني بان التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيء الى غرض ما وعلى
هذا الوجه لا يتعلق الا بما هو موجود وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال اننا
نعين ما نقصده بعقلنا قصداً ثابتاً وبهذا المعنى قيل في ٢ مكا ٦ : ٢٠ ان لعازر « عين
ان يتمنع عن المحرمات رغبة في الحياة » وعلى هذا الوجه يجوز ان يتعلق التعيين
بما ليس موجوداً ومع ذلك فان الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح
تعلقه بما ليس موجوداً كيفما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بان الإعداد على ضربين احدهما إعداد المنفعل لينفعل وهذا الإعداد
يكون في المعد والثاني إعداد الفاعل لينفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إعداد
من هذا القبيل باعتبار ان فاعلاً بالاعتق يقال انه يعد نفسه للفعل من حيث يحصل
في عقله تصور سابق لما هو قاصد فعله وبهذا المعنى قد أعد الله نفسه منذ الازل
للاختخاب متصوراً في عقله توجيه البعض الى الخلاص

وعلى الرابع بان النعمة لا تؤخذ في حد الانتخاب كالجزم من ماهيته بل من حيث

ان الانتخاب يتضمن نسبة اليها كنسبة العلة الى المعلول والفعل الى الموضوع . فاذا
ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئاً زمانياً

الفصل الثالث

هل يرذل الله انساناً

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله لا يرذل انساناً لانه ليس يرذل احداً
ما يحبه . والله يحب كل انسان كقوله في حك ١١ : ٢٥ « تحب جميع الاكوان ولا تمت
شيئاً مما صنعت » . فاذا ليس يرذل الله انساناً

٢ وايضاً لو كان الله يرذل انساناً لوجب ان تكون نسبة الرذل الى المرذولين كنسبة
الانتخاب الى المنتخبين . والانتخاب هو علة خلاص المنتخبين . فيلزم ان يكون الرذل
علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل
وانما معوتك في » . فاذا ليس يرذل الله احداً

٣ وايضاً ليس يجب ان يؤثم احد في ما يعمد عليه اجتنابه ولو رذل الله انساناً
لتعذر عليه اجتناب الهلاك فقد قيل في جا ٧ : ١٤ « انظر الى عمل الله كيف لا
يقدر احد ان يثقب ما اودده » . فيلزم ان لا يكون الناس مأثومين في هلاكهم وهذا
باطل . فاذا ليس يرذل الله احداً

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١ : ٢ « احببت يعقوب وابغضت عيسو »

والجواب ان يقال ان الله يرذل البعض فقد اسلفنا قريباً ف ١ ان الانتخاب

جزء من العناية ومن شأن العناية ان تسمح بنقص ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢

ف ٢ . فاذا لنا كان الناس يوجهون الى الحياة الابدية بالعناية الالهية كان من شأن

العناية الالهية ايضاً ان تسمح بتخلف بعضهم عن هذه العناية وهذا يقال له الرذل . وعلى

هذا فكما ان الانتخاب جزء من العناية بالنظر الى من يساق من الله الى تلك الغاية

كذلك الرذل جزء من العناية بالنظر الى من يتخلف عن هذه الغاية فهو اذا ايراد

به العلم السابق فقط بل امرٌ اعتباري ايضاً كالعناية كما مر ايضاً في مب ٢٢ ف ١
لانه كما ان الانتخاب يتضمن ارادة ايتاء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن ارادة
السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك
اذا اجيب على الاول بان الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث انه
يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لهم جميعاً كل خير . فاذاً من حيث انه لا يريد
للبعض هذا الخير اي الحياة الابدية يقال انه يمتهم او يرذلهم
وعلى الثاني بان حكم الرذل في التأثير مغاير لحكم الانتخاب لان الانتخاب علة
لما يتوقعه المنتخبون في الحياة المستقبلية من المجد ولما ينالونه في الحاضر من النعمة
والرذل ليس علة لما في الحاضر من الاثم بل للانخزال من الله لكنه مع ذلك علة
لما يؤتى في المستقبل من العذاب الابدي واما الاثم فيصدر عن اختيار من يرذل
ويُحذَل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي « هلاكك منك يا اسرائيل »
وعلى الثالث بان رذل الله ليس يسلب شيئاً من قدرة الرذول ولذلك متى قيل
ان الرذول لا يقدر على كسب النعمة فليس المراد به ان ذلك يستحيل عليه بالاستحالة
المطلقة بل بالاستحالة الشرطية كما السلفاء في مب ١٩ ف ٣ من ان خلاص المنتخب
ضروري بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار . فاذاً وان تمذر على رذول
كسب النعمة الا ان اقترافه هذا الاثم او ذاك انما يقع باختياره فهو اذاً يؤثم في
ذلك عدلاً

الفصل الرابع

في ان المتقين هل يُختارون من الله

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المتقين لا يُختارون من الله فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١ « كما ان الشمس الجسمية تفيض نورها
على جميع الاجرام دون اختيار كذلك الله ايضاً يفيض خيرته » والخيرية الالهية

يشترك فيها بعض على وجه خاص بمشاركة النعمة والمجد . فإذا الله يُشرك في النعمة
والمجد دون اختيار وهذا راجع إلى الانتخاب

٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجودٌ والانتخاب الازلي يتعلق ايضاً بما لا
وجود له . فإذا يُنتخب بعض دون اختيار

٣ وايضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما والله يريد ان جميع الناس يخلصون كما في
١ تيمو ٢ : ٤ . فإذا الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس الى الخلاص ليس فيه
اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قوله في افس ١ : ٤ « اختارنا فيه من قبل انشاء العالم »
والجواب ان يقال ان الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً
المحبة وذلك لان الانتخاب جزء من العناية على ما مر في ف ١ والعناية كالفطنة اعتباراً
قائم في العقل أمرٌ بتوجيه البعض الى الغاية كما مر في مب ٢٢ ف ٢ على انه ليس
بمؤمر بتوجيه شيء الى غاية ما لم تسبق ارادة الغاية . فإذا انتخاب البعض الى الخلاص
الابدي يفترض عقلاً ان الله يريد خلاصهم والى هذا يرجع الاختيار والمحبة اما
المحبة فمن حيث انه يريد لهم خير الخلاص الابدي لان المحبة هي ارادة الخير لشيء
كما مر في مب ٢٠ ف ٢ و ٣ . واما الاختيار فمن حيث انه يؤثر بهذا الخير بعضاً
على بعض اذ انه يرذل بعضاً كما مر في الفصل الآنف الا ان ترتب الاختيار والمحبة
فيها مغاير لترتيبها في الله لان الارادة فينا لا تؤثر الخير بمحبتها بل انما تتحرك الى المحبة
من الخير السابق ولذا فاننا نختار من نحبه وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة .
واما في الله فالامر بالعكس لان ارادته التي بها يريد الخير لشيء بمحبته هي السبب
في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا يتضح ان الاختيار يفترض المحبة عقلاً .
والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار . فإذا جميع المنتخبين مختارون ومحبوبون
إذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر الاشتراك في مطلق الخيرية الالهية فالله يُشرك

في خيرته دون اختيار من حيث انه لا يوجد شيء غير مشترك في شيء من خيرته
كما مر في مب ٦ ف ٤ واما اذا اعتبر الاشتراك في خصوص هذا الخير او ذلك
فالله لا يوتي ذلك دون اختيار لان من الخيرات ما يوتيها بعضاً دون بعض وعلى
هذا فالاختيار يعتبر في اتياء النعمة والمجد

وعلى الثاني بانه متى تحركت ارادة المتخبر الى المحبة من خير موجود سابقاً في
الخارج فيعندئذ لا يتعلق الاختيار الا بما هو موجود كما يعرض في اختيارنا واما في الله
فالامر بخلاف ذلك كما مر في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢ ولذلك قال اوغسطينوس
في خطبة ١١ على كلام الرسول ان «الذين ليسوا بموجودين يختارون من الله وهو مع
ذلك لا يخطئ في اختيارهم»

وعلى الثالث بان الله يريد ان جميع الناس يخلصون بالارادة السابقة وهذا ليس
ارادة على الاطلاق بل من وجه لا بالارادة اللاحقة مما هو ارادة على الاطلاق كما
مر في مب ١٩ ف ١

الفصل الخامس

هل سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة
الانتخاب فقد قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم اياهم انتخب» وكتب
امبروسيوس على قوله في رو ٩: ١٥ «أرحم من أرحم» ما نصه «سأوتي الرحمة من
اعلم سابقاً انه سيتوب اليّ بمجامع قلبه». فاذا يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة
هو علة الانتخاب

٢ وايضاً ان الانتخاب الالهي يتضمن الارادة الالهية التي يتمتع ان تكون دون داع
صوابي لان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين
ك ٢ ب ١٧ ولا يمكن وجود داع الى الانتخاب الا سابق العلم بالاعمال الصالحة. فاذا

سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب او الداعي اليه
٣ وايضاً ليس عند الله ظلم كما في رو ٩: ١٤ وايتاء الاكفاء اموراً غير متكافئة
ظلم في ما يظهر وجميع الناس اكفاء في الطبيعة وفي الخطيئة الاصلية وانما يختلفون في
صلاح اعمالهم وطلاحها فالله اذا لا يعيد للناس اموراً غير متكافئة بانتخابه وورثه الا
لسابق علمه باختلاف اعمالهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣: ٥ «خلصنا هو لا اعتباراً بالاعمال بل
عملناها بل لرحمته» وهو كما خالصنا انتخبنا ايضاً للخلاص. فاذا ليس سابق العلم بصلاح
الاعمال علة او داعياً للانتخاب

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب متضمناً الارادة كما مر في الفصل السابق يجب
ان يعلل كما تعلل الارادة الالهية وقد مر في مب ١٩ ف ٥ انه لا يصح تعليل الارادة
الالهية بشيء من جهة فعل الارادة بل يجوز تعليلها بشيء من جهة المرادات اي من
حيث ان الله يريد وجود شيء لاجل شيء آخر. فاذا ليس من بلغت به شدة
الحماقة الى ان علل الانتخاب الالهي من جهة فعل المنتخب بالاعمال الصالحة بل انما
الزراع في ما اذا كان للانتخاب علة من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما اذا كان
الله قد قضي سابقاً ان يوء تي بعضاً ممنوعول الانتخاب بسبب بعض الاعمال الصالحة
فذهب بعض الى ان مفعول الانتخاب يقضي سابقاً لبعض بسبب ما قدموه في الحياة
الاخرى من الاعمال الصالحة وهذا مذهب اوريجانوس الذي قال بان النفوس
الانسانية مخلوقة منذ البدء وانها بحسب اختلاف اعمالها تلبس احوالاً مختلفة عند
اتصالها بالابدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩: ١١ «من قبل
ان يولد الولدان ويعملوا خيراً او شراً لا من قبل الاعمال بل من قبل الذي يدعو
قيل لها ان الكبير يستعبد للصغير» وذهب غيرهم الى ان ما يقدم في هذه الحياة من
الاعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي اليه فقد قال البيلاجيون بان ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا واتمامه من قبل الله وعلى هذا فانما يعرض ايتاء مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداء بعض بتهيئة نفسه دون بعض لكن هذا يبطله قول الرسول في ٢ كور ٣: ٥ « لا انا فينا كفاة لان تفكر فكراً بانفسنا كأنه من انفسنا » على انه يمتنع وجود مبدأ متقدم على الفكر فاذا يمتنع القول بان فينا ابتداء هو سبب مفعول الانتخاب . وذهب آخرون الى ان الاعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى ان الله انما يوتي بعضاً النعمة وانما قضى سابقاً ان يوتيها ايها السابق علمه بانه سيحسن استعمالها كما لو انعم الملك بفرس على جندي يعلم انه سيحسن استعماله والظاهر ان هؤلاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كأنما يمتنع صدور شيء واحد بعينه عن كليهما . وواضح ان مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز ان يعلل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب . فاذا لو كان شيء آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على انه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الاولى لان العناية الالهية تصدر المفاعيل بافعال العلال الثانية كما مر في مب ١٩ ف ٥ وعلى هذا فما يفعل بالاختيار ايضاً فهو صادر عن الانتخاب فالصحيح اذن ان مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الاول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يمتنع ان يكون احد مفاعيل الانتخاب علة وسبباً للآخر فيكون التأخر علة للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علة للتأخر باعتبار العلة الاستحقاقية التي تترد الى استعداد المادة كما اذا قلنا ان الله قضى سابقاً ان يوتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وانه قضى سابقاً ان يوتي واحداً النعمة ليستحق المجد . والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يمتنع ان يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لانه مهما يكن في الانسان مما يوجهه الى الخلاص فهو مندرج تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد الى النعمة لان هذا ايضاً لا يتم الا بمقدور الهى كقوله

في مر ٥١: ٢١ «اعدنا يارب اليك فنعود» ومع ذلك فالانتخاب على هذا الوجه
يعلل من جهة المفعول بالخيرية الالهية التي اليها يقبى كل مفعول الانتخاب على انها
الغاية وعننا يصدر على انها المبدأ الاول المحرك
اذا اجيب على الاول بان استمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سبباً لايشاء
النعمة الا باعتبار العلة الغائية كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الالهية . واما
بالخصوص فاحد المفاعيل علة للآخر كما مر في جرم الفصل ايضاً
وعلى الثالث بانه يمكن تعليل انتخاب بعض ورذل بعض بالخيرية الالهية لانه
يقال ان الله صنع كل شيء لاجل خيرته على نحو تمثل به الخيرية الالهية في الاشياء
على ان الخيرية الالهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بد ان تمثل في الاشياء
على صور متكررة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل الى البساطة الالهية . وهذا
هو السبب في ان كمال الكون يقتضى له مراتب مختلفة من الاشياء يكون بعضها في
الكون مرتبة عالية وبعضها مرتبة سافلة . وحفظاً لاختلاف هذه المراتب يتأذن الله
بوقوع بعض الشرور لئلا تمنع خيرات كثيرة كما مر في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر اذاً
الجنس الانساني كله كجموع الكائنات كله فاذا قد اراد الله ان يمثل خيرته في
الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر الى البعض الذين ينتخبهم ويطريق العدل
باقتصاصه بالنظر الى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختياره بعضاً ورذله
بعضاً وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٩: ٢٢ «ان كان الله يريد ان يبدي غضبه
(اي نعمة عدله) ويبين قدرته فاحتمل (اي سمح) باناة طويلة آنية غضب موهلة
للهلاك لكي يتبين غنى مجده على آنية الرحمة التي سبق فيها لها للمجد» وفي ٢
تيمو ٢: ٢٠ «لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط بل من خشب
وخزف ايضاً بعضها للكرامة وبعضها للمهان» واما اختياره للمجد هولاء ورذله اولئك

فليس له من سبب سوى الارادة الالهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٦ « اذا لم ترد ان تُخطئ الصواب فلا تتصدَّ للحكم على سبب جذبه هذا وعدم جذبه ذاك » وذلك كما في الاشياء الطبيعية ايضاً فان المادة الاولى التي هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تعليل خلق الله منذ البدء بعض اجزائها في صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية . اما كون هذا الجزء من المادة في هذه الصورة وذاك في الأخرى فيستند الى مجرد الارادة الالهية كما يستند الى مجرد ارادة الصانع كون ذاك الحجر في هذه الجهة من الجدار والآخر في الأخرى وان كانت حقيقة الصناعة تقتضي ان يكون بعض الحجارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأخرى ومع ذلك فان هذا لا يستلزم ان يكون الله ظالماً باعداده للاكفاء اموراً غير متكافئة بل انما يتأني ذلك حقيقة العدل لو كان مفعول الانتخاب يوفى على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة لان ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه ان يهب منه اكثر او اقل لمن يشاء على حسب هواه بشرط ان لا يجرم احداً ما يجب له ولا يضرر العدل بشيء وهذا ما قاله رب البيت في متى ١٥: ٢٠ « خذ ما لك وأمضِ أليس لي ان افعل ما اريد »

الفصل السادس

هل الانتخاب موء كداً

ينحطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس موء كداً فقد قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الرويا ١١: ٣ « تمسك بما عندك لئلا يأخذ آخر اكليك » ما نصه « لن يأخذ الآخر ما لم يفقد هذا » فاذا الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده . فاذا ليس الانتخاب موء كداً

٢ وايضاً ان تقدير ممكن لا يستلزم محالاً . ويمكن ان منتخباً كبطرس ينحطاً ويقتل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فإذا ليس هذا محالاً.
فإذا ليس الانتخاب موء كذاً

٣ وايضاً ان الله يقدر على كل ما قدر عليه . وهو قد قدر ان لا ينتخب من
انتخب . فإذا يقدر الآن ان لا ينتخب . فإذا ليس الانتخاب موء كذاً
لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في رو ٨ الذين سبق فعرفهم
ايهم انتخب الخ ما نصه « الانتخاب هو سابق علم الله واعداد انعاماته الذي به
يخلص بغاية التأكيد من يخلص »

والجواب ان يقال ان الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التأكيد ومن دون تخلف
لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد اسلفنا في ف ١ ان
الانتخاب جزء من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث
على حسب حال العلة القريبة التي وجهتها العناية الالهية الى هذه العلولات
ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مر بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فإذا كذلك
ترتيب الانتخاب ايضاً موء كذاً ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها
بالحدوث مفعول الانتخاب . وهنا لا بد ايضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣
ومب ١٩ ف ٤ عن العلم والارادة الالهيين اللذين لا يرفعان الحدوث عن الاشياء
وان كانا في غاية التأكيد وغير قابلين للتخلف

إذا اجب على الاول بان الاكليل يقال انه لواحد على ضربين من طريق
الانتخاب الالهي وبهذا الاعتبار لا يخسر احد اكليله ومن طريق استحقاق النعمة
لان ما نستحقه فهو لنا على نحو ما وبهذا الاعتبار قد يمكن ان يخسر واحد اكليله
بالخطيئة المبته اللاحقة ويأخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه
لان الله لا يسمح بسقوط بعض ما لم ينش غيرهم كقوله في ايوب ٣٤: ٢٤ « يحطم
الكثيرين والذين لا يحصى عددهم ويقدم آخرين مكانهم » فعلى هذا النمط قد اقيم

الناس مكان الملائكة الساقطين والأمم مكان اليهود . والمقام في حال النعمة مكان غيره يأخذ اكليل الساقط حتى باعتبار ان ما فعله غيره من الخير ينعم هو به في الحياة الابدية حيث ينعم كل بالخيرات المفعولة منه ومن غيره وعلى الثاني بانه وان كان موت المتخب في حال الخط المبيت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيل على فرض ما هو مفروض من كونه متخباً فاذا ليس يلزم امكان التخلف في الانتخاب

وعلى الثالث بانه لا كان الانتخاب متضمناً الارادة الالهية فما قيل في الفصل الرابع ان ارادة الله شيئاً مخلوقاً واجبة فرضاً لعدم تغير الارادة الالهية لاعلى وجه الاطلاق يقال هنا في الانتخاب . فاذا لا يجب القول بان الله يقدر ان لا ينتخب من اتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قدر بالاطلاق ان ينتخب او لا ينتخب الا انه ليس يرتفع بذلك تأكيد الانتخاب

الفصل السابع هل عدد المتخبين معين

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عدد المتخبين ليس معيناً لان العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيناً وعدد المتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في ثن ١١:١ « زاد الرب اله آباءكم هذا العدد آلافاً كثيرة » وفي الشرح « المحدود عند الله الذي يعرف من يخصه » فاذا ليس عدد المتخبين معيناً

٢ وايضاً ان سابق قضاء الله بخلص الناس في عدد دون آخر لا يمكن تعليقه بشيء . والله ليس يقضي بشيء بغير سبب . فاذا ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

٣ وايضاً ان عمل الله اكمل من عمل الطبيعة والخير يوجد في العدد الاكثر من الاعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الاقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من الله لكان الذين يخلصون أكثر من الذين يهلكون وقد صرح بعكس ذلك في متى ١٣: ٧ حيث يقال «واسع الباب ورحب الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما اضيق الباب وارجح الطريق الذي يؤدي الى الحياة وقليلون الذين يجدونه» فإذا ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في السقوط والنعمة ب ١٢ ان عدد المنتخين معين لا يقبل التزايد ولا التنقص

والجواب ان يقال ان عدد المنتخين معين غير ان بعضاً ذهبوا الى انه معين صورة لا مادة كما لو قلنا من المحقق ان مئة او الفاً يخلصون لكن لا هؤلاء او اولئك الا ان هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مر عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بان عدد المنتخين معين عند الله ليس صورة فقط بل مادة ايضاً ولكن لا بد من الانتباه الى انه يقال ان عدد المنتخين معين عند الله ليس باعتبار العلم فقط اي من حيث انه يعلم قدر الذين يخلصون والا فهو معين عنده ايضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الامطار وازمال الحجارة بل باعتبار اختيار وتحديد ما ايضاً وليبان ذلك يجب ان يعلم ان كل فاعل فانه يقصد فعل شيء متناه على ما مر عند الكلام على غير المتناهي في مب ٧ ف ٢ و ٣ وكل من يقصد مقداراً معيناً في مفعوله فانه يتصور عدداً ما في اجزائه الذاتية المتقضاة بالذات لكمال الكل لان ما لا يقتضى بالاصالة بل للغير فقط فليس يختار منه عدداً ما لذاته بل انما ياخذ منه قدر ما هو ضروري لغيره فقط كما ان البناء يتصور مقداراً معيناً للبيت وعدداً معيناً للمساكن التي يريد ان يصنعها فيه وعدداً معيناً لمقادير الجدار او السقف لكنه ليس يختار عدداً معيناً من الحجارة بل ياخذ منها قدر ما يكفي لاتمام ما عينه من مقدار الجدار فكذا اذا يجب ان يعتبر في الله بالنظر الى مجموع الكون الذي هو مفعوله فانه عين

اولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لاجزائه الذاتية وهي التي لها نسبة ما الى البقاء
اي عدد الافلاك والكواكب والعناصر وانواع الاشياء واما الأفراد الدائرة فليست
متجهة الى خير الكون كأنها بالاصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يحفظ فيها خير
النوع . فالله اذاً وان علم عدد الافراد كلها لكن عدد البقر مثلاً او البعوض او نحوها
ليس معيناً منه بالذات بسابق قضائه بل انما تصدر العناية الالهية منه مقدار ما
يكفي لحفظ الانواع . على ان اول ما هو متجه بالاصالة الى خير الكون بين جميع
المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة في غير دائرة وخصوصاً تلك
التي تنال السعادة لانها تدرك الغاية المقصود بأكثر مباشرة . فاذاً عدد المتخين
معين عند الله ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديد سابق اصلي ايضاً واما
عدد المرذولين فليس حكمه كذلك من كل وجه لانهم موجهون في ما يظهر من الله
الى خير المختارين الذين « كل شيء يعاونهم للغير » كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨
واما مقدار عدد البشر المتخين فاختلّف فيه فمن قائل بانه يخلص منهم مقدار من
سقط من الملائكة ومن قائل بانه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن
قائل بانه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وايضاً مقدار جميع الملائكة الذي
خلقوا والاولى ان يقال « لا يعلم احد عدد المختارين المعين للسعادة العلوية الا الله » كما
يقال في الصلوة على الاحياء والاموات
اذا اجيب على الاول بان آية الثنية يجب حملها على المعينين من الله باعتبار
البرارة الحاضرة لان عدد هؤلاء يقبل التزيد والتنقص بخلاف عدد المتخين
وعلى الثاني بان كمية احد الاجزاء يجب تحليلها بمعادلة ذلك الجزء لكل لان السبب
الذي لاجله صنع الله مقدار كذا من الكواكب او انواع الاشياء وانتخب مقدار
كذا من الناس هو معادلة الاجزاء الاصلية لخير الكون
وعلى الثالث بان الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الاكثر وينعدم في

الاقل واما الخبير المجاوز لحال الطبيعة العام فانه يوجد في الاقل وبتعلم في الاكثر كما يوضح ان الناس الذين لم علم كاف لتدبير حياتهم هم العدد الاكثر والذين ليس لهم ذلك هم العدد الاقل ويقال لهم حمقى او خرق واما الذين يلبثون الي درجة التبحر في علم العقولات فقليلون جداً بالنسبة الي غيرهم . فاذا لما كانت السعادة الابدية القائمة بروية الله متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة بفساد الخطيئة الاصلية كان الخالصون اقل من الهالكين . على ان رحمة الله تظهر ايضاً بالأخص في رفعه بعضاً إلى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب مجرى الطبيعة وبيلها العام

الفصل الثامن

هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين اذ ليس يمنع شيء ازلي من شيء زمني فاذا لا يمكن ان شيئاً زمانياً يساعد على وجود شيء ازلي . والانتخاب ازلي . فاذا لا يمكن ان صلوات القديسين تساعد على انتخاب احد لكونها زمانية . فاذا الانتخاب لا يساعد عليه بصلوات القديسين ٢ وايضاً كما لا يفتر شيء الى المشورة الاسبب نقصان المعرفة كذلك لا يفتر شيء الى المساعدة الاسبب نقصان القدرة وكلا الامرين لا يصح في حق الله المتخبر ولذا قيل في روي ١١ : ٣٤ « من ساعد روح الرب ومن كان له مشيراً » فاذا لا يساعد على الانتخاب بصلوات القديسين ٣ وايضاً ما يمكن ان يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيء . فاذا لا يمكن ان يساعد عليه بشيء

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٥ « دعا اسحاق الرب لاجل رفقة امرأته فاستجابه الرب وحملة رفقة امرأته » ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان متخباً وهو ولم

يولد لما تمَّ الانتخاب . فإذا ساعد على الانتخاب صلوات القديسين
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها اوهامٌ مختلفة فان بعضاً للملاحظتهم
تأكيد الانتخاب الالهي قالوا بعدم فائدة الصلوات او غيرها مما يفعل لادراك النجاة
الابدية لانه ان فُعل ذلك ا ولم يُفعل فالمتخبرون يدركون والمرذلون لا يدركون وهذا
يبتله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرزة على الصلوة وغيرها من صالح الاعمال
وذهب غيرهم الى ان الانتخاب الالهي يتغير بالصلوات وينسب هذا القول الى
المصريين الذين كانوا يقولون بان الترتيب الالهي الذي كانوا يسمونه القدر يمكن منه
بعض الضحايا والصلوات وهذا ايضاً يبتله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ا
ملوك ١٥ : ٢٩ « ان المنتصر في اسرائيل ان يعقوبن يندم » وفي رو ١١ : ٢٩ « ان
مواهب الله ودعوته هي بلا ندامة » ولذا فالحق ان يقال ان الانتخاب يجب ان يعتبر
فيه امران سابق القضاء الالهي ومفعوله فباختبار الاول لا تساعد صلوات القديسين
بوجه من الوجوه على الانتخاب لانها لا تجعل الله ان ينتخب احداً وباختبار الثاني
يقال ان صلوات القديسين وسائر الاعمال الصالحة تساعد على الانتخاب لان العناية
التي الانتخاب جزئ منها لا تُخرج العلة الثانية بل تعني بالمعلولات بحيث يكون
ترتيب العلة الثانية ايضاً خاضعاً لها . فاذا كما ان الله يعنى بالمعلولات الطبيعية
بحيث تساق اليها العلة الطبيعية التي لا تصدر من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب
نجاة انسانٍ بحيث يدخل ايضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالانسان الى
انجاة من صلواته او صلوات غيره او غير ذلك من الاعمال الصالحة او نحوها مما لا ينال
احد النجاة بدونه . ومن ثم فعلى المتخبرين ان يجهدوا وجههم في احسان العمل
واقامة الصلوة لانه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجهٍ موهٍ كدٍ ولذا قيل في ٢ بط
١٠ : ١ « اجتهدوا ان تجعلوا دعوتكم وانتخبكم ثابتين بالاعمال الصالحة »
اذا اجيب على الاول بان تلك الحججة تفيد ان صلوات القديسين لا تساعد على

الانتخاب من جهة القضاء السابق

وعلى الثاني بان واحداً يساعد من غيره على ضربين الاول من حيث يستفيد منه القدرة . والمساعدة على هذا النحو خاصة بالضعيف فلا تصح في حقه تعالى وعليها يُحمَل قوله « من ساعد روح الرب » والثاني من حيث ينفذ به عمله كما ينفذ السيد عمله بالخدام وعلى هذا النحو يُساعد الله منا من حيث ننفذ ترتيبه كقوله في ا كور ٣ : ٩ « فانا نحنُ مساعدو الله » وليس ذلك لمكان نقص القدرة الالهية بل لان الله يستخدم العلل المتوسطة لحفظ جمال النظام في الاشياء ولإسهام المخلوقات ايضاً في شرف العلية

وعلى الثالث بان العلل الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الاولى الكلية كما مر في مب ٩ ا ف ٦ لكنها تنفذه ولذا فالانتخاب يمكن ان يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن ان ينبع منها



المبحث الرابع والعشرون

في سفر الحيوة - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحيوة والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - ١ في ان سفر الحيوة ما هو - ٢ في انه سفر ايمى حيوة هو - ٣ هل يمكن ان يُعنى احد من سفر الحيوة

الفصل الاول

هل سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان سفر الحيوة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤ : ٣٢ « هذه كلها هي سفر الحيوة » وفي شرحه « يعني العهد الجديد والعتيق » على ان هذا ليس هو الانتخاب . فاداً ليس سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك. ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحيوۃ قوۃ الهية تجعل ان يذکر لكل واحد اعماله سالحة او طالحة . والقوة الالهية ليست راجعة الى الانتخاب في ما يظهر بل بالاحرى هي منسوبة الى القدرة . فاذا ليس سفر الحيوۃ هو نفس الانتخاب

٣ وايضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحيوۃ هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحيوۃ

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مر ٦٨ ليحموا من سفر الاحياء « هذا السفر هو معرفة الله التي بها انتخب للحيوۃ الذين سبق فعرّفهم »

والجواب ان يقال ان سفر الحيوۃ يُقال في الله مجازاً على سبيل التشبيه بالامور الانسانية فان عادة الناس ان من يُختار منهم لامرٍ ما يدوّن في كتاب كالجند واهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدوّنون . وواضح بما قدّمناه في المبحث السابق ف ٤ ان جميع المنتخبين يُختارون من الله للفوز بالحيوۃ الخالدة . فاذا تدوين المنتخبين هو الذي يقال له سفر الحيوۃ . على انه يقال مجازاً الشيء انه مدوّن في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بمحافظته كقوله في ام : ٣ : ١ « لاتنس شريعتي ولبرع قلبك وصاياي » وقوله بعد ذلك بقليل « اكتبهما على لوح قلبك » لان شيئاً يدوّن في الكتب المادية ايضاً لإذكار الحافظة ومن ثمّ يقال لعلم الله الذي رسخ به عنده انه انتخب بعضاً للحيوۃ الخالدة سفر الحيوۃ لانه لما كان خط الكتاب دالاً على ما يرام معرفته كذلك علم الله دال عنده على من يرام ايصاله الى الحيوۃ الخالدة كقوله في ٢ تيمو ٢ : ١٩ « ان اساس الله الراسخ يثبت وعليه هذا الختم ان الرب يعلم الذين له »

إذا اجيب على الاول بان سفر الحيوۃ يمكن ان يقال على ضربين الاول تدوين المختارين للحيوۃ وهذا هو المراد هنا بسفر الحيوۃ . والثاني تدوين ما يوّدي الى الحيوۃ وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحيوۃ للعمد العتيق والجديد

لو ما قد فعلَ وعلى هذا يقال سفر الحيوة لتلك القوة الالهية التي تجعل ان يُذكر لكل واحد اعماله كما يمكن ان يقال سفر الجندية اما لما يدون فيه اسما المختارين للجندية او لما يتضمن فن الحرب او لما يتضمن اعمال الجند

وبذلك ينعج الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه لا يدون عادة الرفوضون بل المختارون ولذا لم يجعل الرذل سفر الموت كما جعل للانتخاب سفر الحيوة

وعلى الرابع بان سفر الحيوة يغير الانتخاب في الاعتبار لانه معرفة الانتخاب كما يظهر من قول الشارح المورّد في المعارضة

الفصل الثاني

هل ينظر سفر الحيوة الى حيوة المتخين المجيدة فقط

يُخطى الى الثاني بان يقال: ينظر ان سفر الحيوة ليس ينظر الى حيوة المتخين المجيدة فقط لانه معرفة الله . والله يعرف بحياته كل حيوة اخرى . فاذا سفر الحيوة يقال على الاخص بالنظر الى الحيوة الالهية لا بالنظر الى حيوة المتخين المجيدة فقط ٢ وايضاً كما ان حيوة المجد هي من الله كذلك حيوة الطبيعة فلو كان يطلق سفر الحيوة على معرفة حيوة المجد لأطلق على معرفة حيوة الطبيعة ايضاً

٣ وايضاً قد يختار بعض النعمة دون ان يختاروا حيوة المجد كما يتضح من قوله في يو ٦: ٧١ « ألم اكن انا اخترتكم انتم الاثني عشر وواحد منكم شيطان » وسفر الحيوة هو تدوين الاختيار الالهي كما مر في الفصل السابق فهو اذا ينظر الى حيوة النعمة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان سفر الحيوة هو معرفة الانتخاب كما مر في الفصل السابق والانتخاب ليس ينظر الى حيوة النعمة الا بحسب كونها متجهة الى المجد لان الذين يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمتخين . فاذا سفر الحيوة ليس يقال الا بالنظر

الى المجد

والجواب ان يقال ان المراد بسفر الحياة تدوين او معرفة المختارين للحياة كما مر في الفصل السابق وانما يُختار مختاراً لما ليس من مقتضى طبعه وايضاً فاما يُختار له مختاراً يتضمن اعتبار الغاية لان الجندي لا يُختار او يدون لحمل السلاح بل للقتال لان هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة اليها الجندية. على ان الغاية الفاتمة للطبيعة هي حياة المجد كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ١. فاذا سفر الحياة ينظر بالخصوص الى حياة المجد اذا اجيب على الاول بان الحياة الالهية طبيعية لله حتى من حيث هي مجيدة. فاذا ليس بالنظر اليها اختياراً. فاذا ليس ينظر اليها سفر الحياة لاتنا لا نقول ان انساناً يُختار للحصول على الحس او نحوه مما هو من لواحق الطبيعة. وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني لان الحياة الطبيعية لا ينظر اليها لا الاختيار ولا سفر الحياة وعلى الثالث بان حياة النعمة ليس لها اعتبار الغاية بل اعتبار ما الى الغاية. فاذا ليس يقال ان مختاراً يُختار الى حياة النعمة الا باعتبار اتجاهها الى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال انهم مختارون مطلقاً بل من وجه وكذا لا يقال انهم مدونون في سفر الحياة مطلقاً بل من وجه اي من حيث قد حصل في ترتيب الله ومعرفته انه سيكون لهم اتجاه ما الى الحياة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

الفصل الثالث

هل يعي احد من سفر الحياة

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يعي احد من سفر الحياة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٣ «ان سابق علم الله الذي يستحيل الخطأ فيه هو سفر الحياة» على انه ليس يمكن اسقاط شيء من سابق علم الله. فاذا كذلك ليس يمكن اسقاط شيء من الانتخاب. فاذا ليس يمكن ايضاً ان يعي احد من سفر

الحياة

٢ وايضاً كل ما في شيء فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء . وسفر الحياة امر
ازلي وغير متغير . فاذا كل ما فيه فليس فيه على حال زمني بل على حال عدم
التغير وعدم الامحاء

٣ وايضاً ان المحوي قابل الكتابة وليس يمكن ان يكتب احد من جديد في سفر
الحياة . فاذا ليس يمكن ان يُعَي منهُ ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٦٨ : ٢٩ « ليمحوا من سفر الاحياء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى انه لا يمكن ان يُعَي احد من سفر الحياة
بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فان الكتاب المقدس يقال فيه عادة
لشيء انه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض انهم مكتوبون في سفر الحياة
من حيث ان الناس يعتقدون انهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة
الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر او في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم
مُحَو من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحوي في كلامه على آية المزمور ٦٨ : ٢٩
« ليمحوا من سفر الاحياء » لكن لما كان عدم الامحاء من سفر الحياة قد جعل في
ثواب الابرار كقوله في الرؤيا ٣ : ٥ « من غلب فانه يلبس ثياباً بيضاً ولا يحواسمه من
سفر الحياة » وما وُعد به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فحائز ان يقال ان
الامحاء وعدم الامحاء من سفر الحياة لا يجب اسناده الى اعتقاد الناس فقط بل الى
الحقيقة ايضاً لان سفر الحياة هو تدوين التجهين الى الحياة الخالدة وهي نتيجة اليها متجة
من طريقين من طريق الانتخاب الالهي وهذا الاتجاه يمتنع فيه التخلف ومن طريق
النعمة لان من حصل على النعمة فقد صار بذلك اهلاً للحياة الخالدة وهذا الاتجاه
قد يقع التخلف فيه لان بعضاً يتجهون الى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون
عليه من النعمة لكنهم لا يفوزون بها بسبب الخطيئة الميتة — فاذا من يتجه الى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الالهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يعنى ابداً من سفر الحيوة واما من يتجه الى الفوز بالحيوة الخالدة لا من طريق الانتخاب الالهي بل من طريق النعمة فقط فيقال انه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجه لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن ان يعنى من سفر الحيوة بمعنى أن هذا الاعماء ليس يعتبر من جهة علم الله كأن الله يسبق فيعلم امراً ثم لا يعلمه بل من جهة الشيء المعلوم اي لان الله يعلم ان شيئاً يتجه اولاً الى الحيوة الخالدة ثم انه لا يتجه اليها لفقده النعمة

اذا اجيب على الاول بان الاعماء لا يعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأن في الله تغيراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مر في جرم الفصل وعلى الثاني بان الاشياء وان تكن في الله على حال غير متغيرة لكنها في انفسها متغيرة والى هذا يرجع معو سفر الحيوة

وعلى الثالث بانه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يعنى من سفر الحيوة يجوز ان يقال انه يكتب فيه من جديد اما بحسب اعتقاد الناس او بحسب انه يتبدى من جديد ان يتجه بالنعمة الى الحيوة الخالدة وهذا ايضا مندرج تحت علم الله وان لم يكن اندراجاً هذا جديداً



المبحث الخامس والعشرون

في القدرة الالهية - وفيه ستة فصول

بعد ان نظرنا في سابق العلم الالهي وفي الإرادة الالهية وما يتعلق بهما في ان ننظر في القدرة الالهية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ هل في الله قوة - ٢ هل قدرته غير

متناهية - ٣ هل هو قادر على كل شيء - ٤ هل يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن - ٥ هل يقدر ان يصنع ما ليس بصنعه او ان لا يصنع ما يصنعه - ٦ هل يقدر ان يجعل ما يصنعه اكثر حسناً

الفصل الاول

هل في الله قوة

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله قوة لان نسبة الله الذي هو الفاعل الاول الى الفعل كنسبة الهيولى الاولى الى القوة والهيولى الاولى باعتبارها في نفسها عارية عن كل فعل. فاذا الفاعل الاول الذي هو الله عاري عن كل قوة.

٢ وايضاً كل قوة ففعلها افضل منها كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ١٩ لان الصورة افضل من المادة والفعل افضل من القوة الفاعلة لانه غايتها على انه ليس شيء افضل مما في الله لان كل ما في الله فهو الله كما مر تحقيقه في م ٣ ف ٣. فاذا ليس في الله قوة

٣ وايضاً ان القوة هي مبدأ الفعل. والفعل الالهي هو عين الذات الالهية اذ ليس في الله عرض والذات الالهية ليس لها مبدأ. فاذا ليست حقيقة القوة موافقة لله ٤ وايضاً قدمر في م ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم الله وارادته هما علة الاشياء. والعلة والمبدأ واحد بعينه. فاذا ليس يجب اثبات القوة لله بل اثبات العلم والارادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨: ٩ « انت قوي يارب وحقك من حولك » والجواب ان يقال ان القوة قوتان منفصلة وهذه ليست في الله بوجه من الوجوه وفاعلة وهذه يجب اثباتها لله على الوجه الاكمل فواضح ان كل شيء انما يكون مبدأ فاعلاً لشيء باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وانما يتفعل باعتبار كونه خالياً وناقصاً وقد اسلفنا في م ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ١٥ ان الله فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحوٍ مطلقٍ

وكلي ومتره عن كل نقصان . فاذا يوافق غاية الموافقة ان يكون مبدأ فاعلاً وان لا
يفعل بوجه من الوجوه . وحقيقة المبدأ الفاعل توافق القوة الفاعلة لان القوة الفاعلة
هي مبدأ التأثير في الغير والقوة المنفصلة هي مبدأ التأثر من الغير كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك ان القوة الفاعلة موجودة في
الله على الوجه الاكمل

اذا اجيب على الاول بان القوة الفاعلة ليست قسيمة للفعل بل مستندة اليه
لان كل فاعل فاعلاً فاعلاً بحسب كونه بالفعل واما القوة المنفصلة فهي قسيمة للفعل
لان كل منفعل فاعلاً فاعلاً بحسب كونه بالقوة فاذا انما يسلب عن الله هذه القوة
لا القوة الفاعلة .

وعلى الثاني بانه حاشا كان الفعل مغايراً للقوة يجب ان يكون افضل منها . وفعل
الله ليس مغايراً لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لان وجوده ايضاً ليس مغايراً لذاته
فاذا ليس يجب ان يكون شيء افضل من قوة الله

وعلى الثالث بان القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول
ايضاً وعلى هذا فحقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها
مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الالهية الا بحسب طريقة تعقلنا من حيث ان
الذات الالهية لاشتمالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يجوز تعقلها
تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما نتعقل ايضاً تحت اعتبار الشخص ذي
الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة . فذاً على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في الله
باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بان القوة لا تثبت لله كامر مغاير لعلمه و ارادته حقيقة بل اعتباراً
فقط اي من حيث ان القوة يراد بها مبدأ منقذ لما تأمر به الارادة ويرشد اليه
العلم وهذه الثلاثة تلامه تعالى بحسب شيء واحد بعينه - اوبان كلاً من العلم الالهي

والارادة الالهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأ فاعلي^١ ولذا كان اعتبار العلم والارادة متقدماً في الله على اعتبار القوة تقدم العلة على الفعل والمعلول

الفصل الثاني

هل قدرة الله غير متناهية

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان قدرة الله ليست غير متناهية لان كل غير متناهٍ ناقص^٢ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و ٦٤ و ٦٥ وقدرة الله ليست ناقصة. فاذا ليست غير متناهية

٢ وايضاً كل قوة فانها تظهر باثرها والاولى لكانت عبثاً فلو كانت قوة الله غير متناهية لاستطاعت ان تُصدر اثراً غير متناهٍ وانه محال

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ انه «لو كانت قوة احد الاجسام غير متناهية لحرك في الآن» والله ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسماني بالمكان والزمان كما في اوغسطينوس في كلامه الى التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣. فاذا ليست قوته غير متناهية

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ «ان الله ذو قدرة غير متقدرة وسعي وقوي» وكل غير متقدر فهو غير متناهي. فاذا ان القدرة الالهية غير متناهية والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة انما توجد في الله باعتبار كونه موجوداً بالفعل

كما مر في الفصل السابق ووجوده غير متناهٍ من حيث انه غير محدودٍ بقابل كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تناهي الذات الالهية. فاذا لا بد

ان تكون قوة الله الفاعلة غير متناهية لانه يرى في جميع الفواعل انه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل اكمل كانت قوته على الفعل اعظم كما انه كلما كان شيء

اشد حرارة كان اعظم قوة على التسخين. ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية. فاذا لما كانت الذات الالهية التي بها يفعل الله غير

متناهية على ما مرّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم ان تكون قدرته غير متناهية
اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة
الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملائم لكم . وذات الله ليست غير متناهية بهذا
المعنى كما اسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذا اذا قدرته . فاذا ليس يلزم ان
تكون ناقصة

وعلى الثاني بان قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في اثرها لان قوة الانسان
المولدة لا تستطيع اكثر من ان تولد انساناً واما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر
كلها في اصدار اثرها كما ان قوة الشمس لا تظهر كلها في اصدار حيوان متولد من
التعفن . وواضح ان الله ليس فاعلاً مجانساً اذ لا يمكن مجامعة غيره له لافي النوع ولا
في الجنس كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ . فاذا يلزم ان يكون اثره دائماً
اقل من قدرته . فاذا لا يجب ظهور قدرته الضير المتناهية في اصدارها اثرها غير
متناه على انها وان لم تصدر اثرها فليست عبثاً لان العبث ما يتجه الى غاية لا يدركها
كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢م ٦٢ وقدرة الله ليست متمجة الى اثرها على
انه غاية لها بل هي بالاحرى غاية لاثرها

وعلى الثالث بان الفيلسوف اثبت هناك انه لو كان لجسم قوة غير متناهية له ان
يحرك في لزمان ومع ذلك فقد اوضح ان قوة محرك السماء غير متناهية لانه لا
ان يحرك في زمان غير متناه . فاذا يلزم على مراده ان قوة الجسم لو كانت غير متناهية
لحركت في لزمان لا قوة المحرك الغير الجسي وذلك لان الجسم المحرك جسماً آخر
فاعل مجانس فيجب ان تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة . فاذا من حيث انه كلما
كانت قوة الجسم المحرك اعظم كان تحريكه اسرع فلا بد انها لو كانت غير متناهية
لكان تحريكها اسرع بسرعة متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لزمان واما
المحرك الغير الجسي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب ان تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محرّكاً في لازمان ولا سيما لانه يحرك بحسب ترتيب ارادته

الفصل الثالث

هل الله قادرٌ على كل شيء ؟

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس قادراً على كل شيء لان التحرك والتأثر امرٌ عامٌ لجميع الاشياء وليس الله قادراً عليه لكونه غير متحرك كما مر في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١ . فاذا ليس قادراً على كل شيء ؟
٢ وايضاً ان الخطأ فعل شيء والله لا يقدر ان يخطأ ولا ان ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فاذا ليس قادراً على كل شيء ؟

٣ وايضاً في صلوة الاحد الذي بعد الحلول يقال عن الله « ان اعظم مظهرٍ لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة » . فاذا غاية ما تبلغه القدرة الالهية هو العفو والرحمة . وهناك ما هو اعظم بكثير من العفو والرحمة كابداع عالم آخر او نحو ذلك . فاذا ليس الله قادراً على كل شيء ؟

٣ وايضاً في شرح قول الرسول في اكور ١ « الله جهلٌ بحكمة هذا العالم » مانصه « ان الله جهلٌ بحكمة هذا العالم باعلانه امكان ما كانت تراه مستحيلاً » وبذلك يظهر انه لا يجب الحكم على امكان شيء او استحالة باعتبار العلل السافلة كما تحكم بحكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الالهية . فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء ؟
لكان كل شيء ممكناً فإم يكن مستحيلاً واذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لان ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده . فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء لم يكن في الاشياء شيء واجبٌ وهذا مستحيل . فاذا ليس الله قادراً على كل شيء ؟
لكن يعارض ذلك قوله في او ١ : ٣٧ « ليس كلمةٌ مستحيلةٌ لدى الله »

والجواب ان يقال ان الاجماع منعقد على ان الله قادرٌ على كل شيء لكن بيان حقيقة المعنى بقدرته على كل شيء متعسرٌ فيما يظهر لانه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا ان الله يقدر على جميع الاشياء الا انه لما كانت القوة ثقلا بالنظر الى الممكنات فمن أحسن اعتباره تبين ان المعنى الاحق في القول ان الله يقدر على جميع الاشياء انه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادر على كل شيء والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الالهيات ك ه م ١٧ الاول بالنظر الى قوة ما كما يقال لما هو مقدور للانسان ممكن له . والثاني على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز ان يقال ان الله انما يوصف بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المخلوقة لعموم القدرة الالهية اكثر من ذلك ولو قيل انما يوصف بذلك لانه يقدر على جميع الممكنات لقدرة وقع الدور في بيان قدرته على كل شيء اذ ليس هذا سوى القول ان الله قادر على كل شيء لانه يقدر على جميع ما يقدر عليه . فاذا انما يوصف الله بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات بالاطلاق وهو المضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيء ممكن او ممتنع على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود اما الاول فلعدم منافاة المحمول للموضوع نحو سقراط جالس واما الثاني فلمنافاة المحمول للموضوع نحو الانسان حمار . ولكن لا بد من اعتبار انه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بازاء كل قوة فاعلة ممكن على انه الموضوع الخاص لها بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب القوة المسخنة الى كل متسخن على انه الموضوع الخاص لها والوجود الالهي المبنية عليه حقيقة القدرة الالهية وجود غير متناه ليس محدودا نحو جنس مخصوص من اجناس الموجود بل حاصل في نفسه على كمال الوجود كله . فاذا اكل ما له او يمكن ان يكون له حقيقة الوجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر اليها يقال لله قادر على كل شيء - على انه ليس شيء ، يقابل حقيقة الموجود الا الوجود . فاذا انما يتأني حقيقة الممكن المطلق المقدر لله ما يتضمن في نفسه الوجود واللا وجود معا لان هذا غير مقدر لله لانتقصان القدرة الالهية بل لامتناع ان يكون له حقيقة

المفعول والممكن . فإذا كل ما ليس يتضمن تناقضاً فهو يندرج تحت تلك الممكنات التي بالنظر إليها يقال لله قادرٌ على كل شيءٍ ، وأما ما يتضمن تناقضاً فلا يندرج تحت قدرة الله على كل شيءٍ ، لا متناع ان يكون له حقيقة الممكن فلأن يقال انه لا يمكن فعله أولى من ان يقال ان الله لا يقدر ان يفعله وليس هذا منافياً لقول الملاك « ليست كلمة مستحيلة لدى الله » لان ما يتضمن تناقضاً لا يمكن ان يكون كلمةً لانه لا يمكن لعقل ان يتصوره

إذا اجيب على الاول بان الله يقال انه قادرٌ على كل شيءٍ باعتبار القوة الفاعلة لا المنفصلة كما مر في الفصل الاول . فإذا ليس امتناع التحرك والتاثر فيه منافياً لقدرة على كل شيءٍ

وعلى الثاني بان الخطأ نقص عن كمال الفعل . فإذا امكان الخطأ هو امكان النقص في الفعل وهذا متنافٍ للقدرة على كل شيءٍ ولهذا لا يقدر الله ان يخطأ لكونه قادراً على كل شيءٍ ، ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ « يقدر الله والصالح على فعل القبيح » فان ذلك اما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنع كما لو قلنا ان الله يقدر على فعل القبيح ان اراد اذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها ممتنعان كما اذا قيل ان كذا انسان حميراً كان ذا اربع او بمعنى ان الله يقدر على فعل ما يظهر الآن انه قبيح مع انه لو فعله لكان حسناً او ان الفيلسوف قال ذلك على حسب ما كان عاماً في الامم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشثري والمريخ

وعلى الثالث بانه انما كان العفو والرحمة اعظم مظهر لقدرة الله على كل شيءٍ لان الله بفرانه الخطايا اختياراً يظهر ان له السلطان الأعلى لان من كان مقيداً بشرعية سلطان اعلى فليس له ان يفر الذنوب اختياراً اولانه بعفوه عن الناس ورحمته اياهم يسوقهم الى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الاقصى للقدرة الالهية اولان منقول الرحمة الالهية هو اساس جميع الاعمال الالهية كما مر في مب ٢١

ف ٤ لانه ليس يجب شيء لاحد الاسباب ما أوتيته من الله غير واجب له واعظم
مظهر لقدرة الله على كل شيء ان يكون الوضع الاول لجميع الخيرات خاصاً به
وعلى الرابع بان الممكن المطلق لا يقال باعتبار العلة العالية ولا باعتبار العلة
السافلة بل باعتبار نفسه واما الممكن الذي يقال باعتبار قوة ما فيسمى ممكناً باعتبار
العلة القريبة. فإذا ما من شأنه ان يصدر عن الله وحده ابتداءً كالابداع والتبرير
ونحوها يقال له ممكن باعتبار العلة العالية وما من شأنه ان يصدر عن العلة السافلة
يقال له ممكن باعتبار العلة السافلة لان المعلول انما يكون حادثاً او واجباً باعتبار حال
العلة القريبة كما اسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وانما تجهل حكمة العالم لإعتبارها بما
يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على الله ايضاً وبذلك يتضح ان قدرة الله على كل شيء
لا تنفي الامتناع والوجوب عن الاشياء

الفصل الرابع

هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

يُغْتَضَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الله يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن لان
المتنع بالذات اشد امتناعاً من المتنع بالعرض. والله يقدر ان يفعل ما هو متنع
بالذات ككبرياء الاكهم او احياء الميت فاذا أولى ان يقدر على فعل ما هو متنع
بالعرض وكون الماضيات لم تكن متنع بالعرض لان امتناع كون سقراط لم يسر عارض
من كون ذلك قد كان. فاذا يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

٢ وايضاً كل ما كان الله قادراً ان يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته
وهو قبل ان يسر سقراط كان قادراً ان يجعله ان لا يسير. فاذا بعد ان يسر سقراط
يجعل انه لم يسر

٣ وايضاً ان فضيلة المحبة اعظم من البكارة والله يقدر ان يرده فضيلة المحبة
القائمة. فاذا يقدر ان يرده البكارة ايضاً. فاذا يقدر ان يجعل ان البكر المفوضة

لم تفض

لكن يعارض ذلك قول ابرونيموس في رسالته ٢ الى اسطاخينوس في حفظ
البكارة « ان الله مع قدرته على كل شيء لا يقدر ان يجعل المفوضة غير مفوضة »
فاذا بجامع الحجية لا يقدر ان يجعل اي ماضٍ آخرانه لم يكن

والجواب ان يقال ان ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً الله كما مر في الفصل الآنف
وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لانه كما ان قولنا سقراط
جالس وغير جالس معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جالس ولم يجلس معاً
والقول انه جلس هو عين القول انه مضى والقول انه لم يجلس هو عين القول انه
لم يكن . فاذا كون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً الله وهذا ما صرح به اوغسطينوس
في رده على فوسطوس ك ٢٩ ب ٥ حيث قال « كل من قال ان كان الله قادراً على
كل شيء فليجعل ان ما صُنع لم يُصنع فقد قال من حيث لا يدري ان كان الله
قادراً على كل شيء فليجعل ان يكون ما هو حق باطلاً من جهة كونه حقاً » وقال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « انما يخلو الله من القدرة على جعل ما صُنع
غير مصنوع »

اذا اوجب على الاول بانه وان كان كون الماضيات لم تكن ممتناً بالعرض اذا
اعتبر الشيء الذي مضى اي سير سقراط لكنه اذا اعتبر الماضى من حيث هو ماضٍ
لم يكن كونه لم يكن ممتناً بالذات فقط بل متناقضاً على الاطلاق وهو بهذا الاعتبار
اشد امتناعاً من احياء الميت الذي ليس فيه تناقضه لانه انما يقال له ممتنع بالنسبة
الى قدرة ما اي الى القدرة الطبيعية لان مثل هذه الممتنعات مقدورة لله

وعلى الثاني بانه كما ان الله اذا اعتبر كمال قدرته يقدر على جميع الاشياء لكن
بعض الاشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك اذا اعتبر عدم
تغير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الاشياء كذلتها وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل ان صِنَت وهي الآن خالية عن ذلك بعد ان صِنَت وهكنا يقال
ان الله لا يقدر عليها لانها ليست مقدورة في ذواتها
وعلى الثالث بان الله يقدر ان يزيل عن المرأة المفوضة كل فساد في النفس
والجسد لكنه لا يقدر ان يزيل عنها كونها قد فُضت كما لا يقدر ايضاً ان يزيل عن
خاطيء كونه قد خطيء وكونه قد فقد المحبة

الفصل الخامس

هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنعه

يُخَطَى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه لانه
لا يقدر ان يصنع الا ما تقرر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنعه. وهو لم يتقرر في
سابق علمه وترتيبه انه سيصنع الا ما يصنعه فهو اذا لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه
٢ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما صنعه واجب وعلل. والله لا يجب عليه
ان يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل ان يصنع ما ليس يصنعه. فهو اذا لا يقدر
ان يصنع ما ليس يصنعه

٣ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو خير للمصنوعات وملائم لها وليس
خيراً لمصنوعات الله ولا ملائماً لها ان تكون على خلاف ما هي فاذا ليس يقدر الله
ان يصنع الا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦: ٥٣ «أظن اني لا استطيع ان اسأل ابي
فيقيم لي في الحال اكثر من اثنتي عشرة جوقه من الملائكة» مع انه لم يسأل ولا
الآب اقام له ذلك لمحاربة اليهود. فاذا الله يقدر ان يصنع ما ليس يصنعه
والجواب ان يقال ان هذه المسألة قد وهم فيها بعض على ضربين فذهب جماعة
الى ان الله يفعل عن ضرورة طبعه بحيث انه كما لا يمكن ان يصدر عن فعل الاشياء
الطبيعية غير ما يصدر مثلها لا يمكن ان يصدر عن نطفة الانسان غير انسان ولا عن

بند الزيتونة غير زيتونة كذلك لا يمكن ان يصدر عن الفعل الالهي اشياء او ترتيب
للأشياء غير ما هو حاضر. ولكن قد اوضحنا في مب ١٩ ف ٣ ان الله ليس يفعل عن
ضرورة طبعه بل ان ارادته هي علة جميع الاشياء وليست محدودة طبعاً واضطراباً
نحو هذه الاشياء فاذا ليس مساق الاشياء الحاضر صادراً عن الله اضطراباً اصلاً بحيث
يتمتع صدور غيرها. وذهب غيرهم الى ان القدرة الالهية محدودة نحو مساق الاشياء
الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الالهيين الذي لا يفعل الله بدونه شيئاً ولما
كانت قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز ان يقال ان ليس
في قدرة الله شيء الا وهو في ترتيب حكمته لان الحكمة الالهية تحيط بمبلغ القدرة
الالهية كله. لكن الترتيب المركوز من الحكمة الالهية في الاشياء القائم به حقيقة
العدل على ما مر في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الالهية فتكون محدودة اليه
وواضح ان وجه الترتيب الذي يضعه الحكيم لمصنوعاته يؤخذ كله من الغاية. فاذا
متى كانت الغاية معادلة للاشياء المصنوعة لاجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة
نحو ترتيب معين لكن الخيرية الالهية غاية تفوق المخلوقات فوفاً لا مناسبة معه.
فاذا ليست الحكمة الالهية محدودة نحو ترتيب ما للاشياء بحيث لا يمكن صدور مساق
آخر لها فاذا يجب ان يقال على الاطلاق ان الله يقدر ان يصنع غير ما يصنعه
اذا اجيب على الاول بانه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للارادة والعقل
وكان العقل ايضاً مغايراً للحكمة والارادة مغايرة للعدل قد يمكن ان يوجد في القدرة
ما يتمتع وجوده في الارادة العادلة او العقل الحكيم. واما في الله فالقدرة والذات
والارادة والعقل والحكمة والعدل شيء واحد بعينه. فاذا لا يمكن ان يكون في قدرته
شيء ليس في ارادته العادلة وعقله الحكيم الا انه لما كانت ارادته تعالى لا تتحد اضطراباً
نحو هذه الاشياء او تلك الافتراضاً على ما مر في مب ١٩ ف ٣ وحكمه وعدله لا يتحد ان
نحو ترتيب مخصوص على ما مر قريباً فلان مانع ان يكون في قدرته ما لا يريد ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للاشياء . ولما كانت القوة تعتبر منفذة والارادة
آمرة والعقل والحكمة مرشدين فأيُنسب الى القدرة الالهية باعتبارها في نفسها يقال
ان الله يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن ان يحصل له حقيقة الموجود كما
مر في الفصل الثالث وما ينسب اليها باعتبار تنفيذها امر الارادة العادلة يقال ان
الله يقدر ان يصنع بالقدرة المرتبة . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله يقدر بالقدرة
المطلقة ان يصنع غير ما تقرر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه لكنه ليس يمكن
ان يصنع ما لم يتقرر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه فان ما يتعلق به سابق
العلم وسابق الترتيب انما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعية لان الله انما يصنع شيئاً
لكونه يريد لكنه ليس انما يقدر لكونه يريد بل لان ذلك طبيعي له

وعلى الثاني بان الله لا يجب عليه شيء الا انفسه فاذا متى قيل ان الله لا يقدر ان
يصنع الا ما يجب فليس معناه الا انه لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم له وعدل
غير ان قولنا ملائم وعدل يحتمل معنيين الاول ان يكون متعلقاً اولاً من جهة معناه
بهو على ان يكون منحصراً في الامور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو الى القدرة وعلى
هذا يكون ذلك القول كاذباً لان معناه ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم
وعدل في الحال . والثاني ان يكون متعلقاً اولاً يقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون
المراد به الدلالة على حاضر وشئع وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه ان
الله لا يقدر ان يصنع الا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً

وعلى الثالث بانه وان كان مساق الاشياء الحاضر معيناً لهذه الاشياء الحاضرة الا
ان حكمة الله وقدرته ليست محدودة اليه فاذا وان كانت هذه الاشياء الحاضرة ليس
خيراً لها ولا يلائمها مساق آخر لكن الله يقدر ان يصنع غيرها ويضع له ترتيباً آخر

الفصل السادس

في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو

يُخْتَلَى الى السادس بان يقال : يظهر ان ما يصنعه الله لا يقدر ان يصنعه احسن مما هو لان كل ما يصنعه فانه يصنعه بغاية الحكمة والقدرة . وكلما صُنِعَ شَيْءٌ بِقَدْرَةِ وَحِكْمَةِ اعْظَمَ كَانْ احْسَنَ . فاذا لا يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيميانوس ك ٣ ب ٧ « لو ان الله قَدَرَ ان يلد ابناً ماوياً له ولم يشأ لكان حاسداً » وكذا لو ان الله يصنع الاشياء احسن مما هي ولم يشأ لكان حاسداً . والله منزّه كل التنزه عن الحسد فاذا قد صنع كل شيء في غاية الحسن فاذا لا يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما صنعه ٣ وايضاً ما كن حسناً بالحسن الاعظم او حسناً جداً فلا يمكن ان يصنع احسن

مما هو اذ ليس شيء اعظم من الاعظم وقد قل اوغسطينوس في انكيريديون ب ١٠ ان « الاشياء المصنوعة من الله اذا اعتبرت بافرادها فهي حسنة او يجملتها معاً فهي حسنة جداً » لان جمال العالم العجيب ناشئ عن جميع الاشياء فاذا لا يمكن ان يصنع الله العالم احسن مما هو

٤ وايضاً ان الانسان المسج مملوءة نعمة وحقاً وحاصل على الروح بغير مقدار فيمتنع ان يكون احسن مما هو وايضاً فالعادة المخلوقة يقال انها الخير الاعظم فيمتنع ان تكون احسن مما هي وايضاً فان مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع ان تكون احسن مما هي فاذا ليس كل ما صنعه الله يقدر ان يصنعه احسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣: ٢٠ ان « الله يقدر ان يصنع كل شيء بحيث يفوق جداً ما نسأله او نتصوره »

والجواب ان يقال ان حسن شيء على ضربين احدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما ان الناطقية من تمام ماهية الانسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما هو وان كان قادراً ان يصنع شيئاً آخر احسن منه كما انه لا يقدر ان يصنع عدداً رباعياً اعظم اذ لو كان اعظم لم يكن رباعياً بل عدداً آخر لان حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود يحكم زيادة الوحدة في الاعداد كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ والثاني ما هو خارج عن ماهية الشيء ككون الانسان فاضلاً او حكيماً وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر الله ان يصنع الاشياء المصنوعة منه احسن مما هي واذا تكلمنا على وجه الاطلاق فالله لا يصنع شيئاً الا وهو قادر ان يصنع شيئاً آخر احسن منه

اذا اجيب على الاول بان القول ان الله يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه ان اريد فيه استاد الحسن الى الشيء فهو صادق لان كل شيء يقدر الله ان يصنع شيئاً آخر احسن منه واما الشيء بعينه فقد يقدر ان يصنعه احسن مما هو وقد لا يقدر على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل وان اريد استاده الى الصنع فان اعتبر من جهة الصانع فالله لا يقدر ان يصنع باحسن مما يصنع لانه لا يقدر ان يصنع باعظم حكمة وخير به وان اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر ان يصنع احسن لانه يقدر ان يوتي الاشياء المصنوعة منه حالاً من الوجود احسن من جهة العوارض وان تعذر عليه ذلك من جهة الذاتيات

وعلى الثاني بان من شأن الابن ان يساوي اياه متى بلغ الكمال ولكن ليس من شأن خليفة ان تكون احسن مما هي مصنوعة من الله فلا مماثلة

وعلى الثالث بان العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن ان يكون احسن بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من الله وانقائم به حسن العالم فلو كان شيء منها احسن لاختل تناسب الترتيب كما انه لو شُد وتُر أكثر مما يجب لاختل نعم القيثارة الا ان الله يقدر ان يصنع اشياءً آخر او يزيد اشياءً آخر على

الاشياء الحاضرة ويكون عالم آخر حسن
وعلى الرابع بان لتاسوت المسيح من طريق كونه متحدًا بالله وللسعادة المخلوقة من
طريق كونها التمتع بالله وللعنداء السعيدة من طريق كونها ام الله شرقًا ما غير متناو
حاصلًا عن الخير الغير المتناهي الذي هو الله ومن هذا الوجه لا يمكن ان يصنع شيء
احسن منها كما لا يمكن ان يكون شيء احسن من الله

المبحث السادس والعشرون

في السعادة الالهية - وفيه اربعة فصول

اخيرًا بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية ينبغي النظر في السعادة الالهية
والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل السعادة مناسبة لله - ٢ في انه باعتبار ابي
شيء يقال ان الله سعيد هل باعتبار فعل العنل - ٣ هل الله هو السعادة الذاتية لكل سعيد
- ٤ هل يتدرج في سعاده كل سعادة

الفصل الأول

هل السعادة مناسبة لله

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة غير مناسبة لله لانها على ما حددها
بويسوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي «الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات»
واجتماع الخيرات ليس له محل في الله كما ليس فيه محل للتركيب فاذا ليست
السعادة مناسبة لله

٢ وايضًا ان السعادة او الغبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في
الحلقيات ك ١ ب ٩ والله ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا
السعادة ايضًا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٥ «الذي بيديه في آوته الله

السعيد القدير وحده ملك الملوك ورب الارباب»

والجواب ان يقال ان السعادة في غاية المناسبة لله اذ ليس المراد باسم السعادة الا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأنها ان تعرف استغناءها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها ان يعرضها الخير والشر وان تكون ربة افعالها وكلا هذين الامرين اي الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة لله فالسعادة اذا في غاية المناسبة له

اذا اوجب على الاول بان اجتماع الخيرات حاصل في الله لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لان الاشياء التي هي متكررة في المخلوقات هي سابقة الوجود في الله على حال البساطة والوحدة كما صر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤ وعلى الثاني بان كون السعادة او النبطة هي ثواب الفضيلة انما هو عارض لها من حيث يكسبها كاسب كما يعرض للموجود ان يكون حداً للتولد من حيث يخرج من القوة الى الفعل . فاذا كما ان الله حاصل على الوجود وان لم يتولد كذلك هو حاصل على السعادة وان لم يستحق

الفصل الثاني

هل يقال لله سعيد بحسب العقل

يُغْفَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقال له سعيد بحسب العقل لان السعادة هي الخير الاعظم . والخير يقال في الله بحسب الذات لانه ينظر الى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بويسيوس في كتاب الاسابيع . فاذا السعادة ايضاً يقال على الله بحسب الذات لا بحسب العقل ٢ وايضاً ان السعادة تتضمن اعتبار الغاية . والغاية هي موضوع الارادة كالخير . فاذا السعادة يقال على الله بحسب الارادة لا بحسب العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٧ «المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر الى مدح يوجه اليه من غيره» ومعنى كون شيء مجيداً انه سعيد.
فاذا لما كنا نتمتع بالله بحسب العقل لان رؤية الله هي الثواب كله على ما في
اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ يظهر ان السعادة نقال على الله بحسب العقل
والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مرّ
قريباً في الفصل الآنف ولهذا كما ان كل شيء يشترق كماله كذلك الطبيعة العقلية
تشتاق السعادة طبعاً. واكمل شيء في كل طبيعة عقلية هو الفعل العقلي الذي
به تدرك على نحو ما جميع الاشياء فاذا سعادة كل طبيعة عقلية مخلوقة قائمة بالتعقل
على ان الوجود والتعقل ليسا متغايرين في الله ذاتاً بل مفهوماً فقط فاذا انما يتصف
الله بالسعادة بحسب العقل كما يتصف لها سائر السعداء الذين انما يقال لهم سعداء
تشبيهاً بسعادته

اذا اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الله سعيد بحسب ذاته لان
السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالاحرى بحسب اعتبار العقل
وعلى الثاني بان السعادة لكونها خيراً هي موضوع الارادة والموضوع متقدم عقلاً
على فعل القوة. فاذا السعادة الالهية بحسب طريقة التعقل شيء متقدم على فعل الارادة
الساکة اليها. وهذا الشيء لا يمكن ان يكون الا فعل العقل. فاذا انما تعتبر السعادة
في فعل العقل

الفصل الثالث

هل الله هو سعادة كل سعيد

يُنخَطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله هو سعادة كل سعيد لانه هو الخير
الاعظم على ما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٢ و ٤ والخير الاعظم يمتنع تكثره كما يتضح ما
مرّ ايضاً في مب ١١ ف ٣ فاذا لما كان من حقيقة السعادة ان تكون هي الخير الاعظم
يظهر انها ليست شيئاً مغايراً لله

٢ وإيضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق ان يكون
الغاية القصوى للطبيعة الناطقة الا الله وحده . فإذا سعادة كل سعيد هي الله وحده
لكن يعارض ذلك ان سعادة السعداء متفاوتة في العظم كقوله في ١ كور ١٥ : ٤١
« ان نجماً يمتاز عن نجم في المجد » وليس شيء اعظم من الله . فإذا السعادة شيء مغاير لله
والجواب ان يقال ان سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه
اعتبار امرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو العقل . فإذا اعتبرت
السعادة من جهة الموضوع فهي الله وحده اذا ما يكون واحد سعيداً من طريق انه
يعقل الله كقول اوغسطينوس في اعترافاته له ب ٤ « سعداً لمن يعرفك وان جهل
ما سواك » واما من جهة فعل العقل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق واما في
الله فهي بهذا الاعتبار ايضاً شيء غير مخلوق

إذا اجيب على الاول بان السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الاعظم على الاطلاق
واما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الاعظم لا على الاطلاق بل في
جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها

وعلى الثاني بان الغاية غايتان ماهي وما بها كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١
ب ٣ اي الشيء واستعمال الشيء كما ان غاية الجنين هي الدرهم وكسب الدرهم . فإذا
الغاية القصوى للخلقة الناطقة هي الله على انه الشيء والسعادة المخلوقة على انها استعمال
الشيء او بالاحرى التمتع به

الفصل الرابع

هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

يُتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة الالهية لا تشمل جميع السعادات
اذ قد يوجد سعادات باطلة . والله يمتنع ان يكون فيه باطل . فإذا ليست سعاداته
الالهية شاملة لكل سعادة

٢ وايضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في امورٍ جسمانية كالملاذ البدنية والغنى ونحو ذلك . وهذه الامور يمتنع مناسبتها لله اذ ليس بذى جسم . فاذا ليست سعاداته شاملة لكل سعادة

لكن يعارض ذلك ان السعادة كمال ما . والكمال الالهي يشمل كل كمال كما مر تحقيقه في مب ٤ ف ٢ . فاذا السعادة الالهية تشمل كل سعادة

والجواب ان يقال ان كل ما هو مشتمل في كل سعادة حقة او باطلة فهو كله سابق الوجود في السعادة الالهية على وجه اكمل لانه من جهة السعادة النظرية يرى نفسه وجميع ما سواه رتبة متصلة ومحقة غاية التحقيق ومن جهة السعادة العملية يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الارضية القائمة باللذة والغنى والسلطة والشرف ونباهة الشأن على ما في بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٠ فهو حاصل على البهجة بذاته وجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناء التام المتكفل به الغنى بدل لغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف وعلى رتبة جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

اذا اجيب على الاول بانه انما تكون سعادة ما باطلة لخلوها عن حقيقة السعادة الحقة وليس في الله سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه ادنى سعادة فله وجود سابق في السعادة الالهية

وعلى الثاني بان الخيرات الموجودة في الجسمانيات وجوداً جسمانياً موجودة في الله وجوداً روحانياً بحسب حاله . وهذا القدر من الكلام كافي في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية



باب في الثالث

المبحث السابع والعشرون

في صدور الاقانيم الالهية - وفيه خمسة فصول

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية بقى ان نبحث في ما يتعلق بالثبوت الاقانيم في الله . ولما كانت الاقانيم الالهية متمايزة في اضافات الاصل قضى ترتيب التعليم بوجوب الخوض اولاً في الاصل او الصدور ثم في اضافات الاصل ثم في الاقانيم . اما الصدور فالمبحث فيه يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد في الله صدور - ٢ هل يجوز ان يسمى صدور ما في الله توليداً - ٣ هل يجوز ان يكون في الله - سوى التوليد صدور آخر - ٤ هل يجوز ان يقال لذلك الصدور الآخر توليد - ٥ هل يوجد في الله اكثر من صدورين

الفصل الاول

هل يوجد في الله صدور

يُتَغَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر انه يستحيل وجود صدور في الله لان المراد بالصدور حركة الى الخارج وليس في الله شيء متحرك ولا خارجي . فاذاً ليس فيه صدور ايضاً

٢ وايضاً كل صادر فهو متاير لمصدره . وليس في الله تغاير بل بساطة تامة . فاذاً ليس في الله صدور

٣ وايضاً ان الصدور من الغير متاير لحقيقة المبدأ الاول في ما يظهر والله هو المبدأ الاول على ما مرّ تحقيقه في م ب ٢ ف ٣ . فاذاً ليس للصدور محل في الله لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨ : ٤٢ «اني خرجت من الله»

والجواب ان يقال ان الكتاب يستعمل في الامور الالهية اسما تدل على الصدور ولناس في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق الى انه من قبيل صدور

المعلول عن العلة واليه صار اريوس بقوله ان الابن صادر عن الآب على انه خليقته
الاولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على انه مخلوق منها وقضية هذا
المذهب ان ليس الابن ولا الروح القدس المآحقاً وهو منافٍ لقوله في حق الابن
في ايوه: ٢٠٠ «نحن في الاله الحقيقي في ابنة . . هذا هو الاله الحقيقي» ولقوله في حق
الروح القدس في ١ كور ٦: ١٩ «اما تعلمون ان اجسادكم هي هيكل الروح
القدس» اذ الهيكل خاص بالله وحده . وذهب آخرون الى انه من قبيل ما يقال ان
العلة تصدر الى المعلول من حيث تحركه او ترسم فيه شبهها واليه صار سابليوس
بقوله ان الله الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من المذراء وهو بعينه يقال
له الروح القدس باعتبار تقديسه الخليقة التناطقة وتحريكه اياها الى الحياة وهذا
منقوض بقول الرب عن نفسه في يو: ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في ان الابن ليس نفس الآب . ومن اجهد نظر
اعتباره رأى ان كلاماً من القريتين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً الى شيء خارج
ولم يجعله في نفس الله ولكن لما كان كل صدور انما هو بحسب فعل ما فكما انه بحسب
الفعل المتعدي الى موضوع خارج يحصل صدوراً الى الخارج كذلك بحسب الفعل
المستقر في نفس الفاعل يحصل صدوراً الى الداخل . وهذا واضح غاية الوضوح في العقل
الذي يستقر فعله وهو المتعل في نفس المتعل لان كل من يعقل فانه عن مجرد تعقله يصدر
شيء في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن
معرفة هذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ
ولما كان الله فوق جميع الاشياء فما يقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال
المخلوقات السافلة التي هي الاجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالوية وهي
الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهاً قاصراً عن تمثيل الامور الالهية . فاذا
ليس يجب اخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات اي اما بحركة مكانية

او بتأثير علة في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخن الى المتسخن بل بحسب
الصدور المعقول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقى مستقرة فيه وبهذا
المعنى يُثبت الايمان الكاثوليكي الصدور في الله

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض منجبه على الصدور الذي هو الحركة
المكانية او الذي هو بحسب الفعل المتعدي الى موضوع خارج او مفعول خارج
وهذا الصدور لا وجود له في الله كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يصدر بحسب الصدور الذي الى الخارج يجب ان يكون
مغايراً لمصدره اما ما يصدر في الداخل صدوراً عقلياً فلا يجب فيه ذلك بل بالاحرى
كلما زاد صدوره كما لآزاد اتحاداً بمصدره . فمن اليبين انه حيثما كان المتعل لشئ في
اكمل كان التصور العقلي أدخل في المتعل واشد اتحاداً به لان العقل انما يزداد
اتحاداً بالمعقول بحسب تعقله بالفعل . فاذا لما كان اشتمل الالهي في غاية الكمال على
ما مر في مب ١٤ ف ٢ كان لا بد من اتحاد الكلمة الالهية بمصدرها اتحاداً كاملاً
دون ادنى تغاير

وعلى الثالث بان الصدور عن مبدأ الذي به يكون الصادر خارجياً ومغايراً أصناف
لحقيقة المبدأ الاول اما الصدور بان طريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخلياً
وغير مغاير فداخل في حقيقة المبدأ الاول لاننا متى قلنا ان البناء هو مبدأ البيت
يدخل في حقيقة هذا المبدأ تصور صناعته ولو كان البناء هو المبدأ الاول لدخل
ذلك في حقيقة المبدأ الاول والله الذي هو المبدأ الاول للكائنات نسبتبه الى المخلوقات
كنسبة الصانع الى المصنوعات

الفصل الثاني

هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصدور الذي في الله لا يجوز ان يدعى توليداً

لان التوليد انتقال من اللا وجود الى الوجود مقابل للفساد وكلاهما يكون في المادة
والله ليس يلائمه شي من ذلك . فاذا يستحيل ان يكون فيه توليد
٢ وايضاً ان الصدور في الله انما هو بالطريقة المعقولة كما مر في الفصل السابق .
وهذا الصدور لا يدعى فينا توليداً فكذا هو في الله ايضاً
٣ وايضاً كل متولد فانه يستفيد الوجود من المولد . فاذا وجود كل متولد وجود
مقبول . وليس وجود مقبول قائماً بنفسه . فاذا لما كان الوجود الالهي قائماً بنفسه كما
تقرر في مب ٧ ف اومب ١١ ف ٤ يلزم ان ليس وجود متولد ما وجوداً الجياً . فاذا
ليس في الله توليد

لكن يعارض ذلك قوله في من ٢:٧ « انا اليوم ولدتك »

والجواب ان يقال ان صدور الكلمة في الله يدعى توليداً وليان ذلك فليعلم ان
اسم التوليد نستعمله على ضربين احدهما بالعموم لجميع الكائنات والفسادات وهو
على هذا النحو ليس الا الانتقال من اللا وجود الى الوجود . والثاني بالخصوص
للأحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو اصل حي من مبداء حي مقارن ويقال له
بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولود لكل حي صادر بل بالخصوص لما يصدر
بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوَبْر والشعر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاص
بما يصدر بحسب حقيقة المشابهة لا اي مشابهة كانت لان الديدان المتولدة من الحيوانات
ليس لها حقيقة التوليد والبنوة وان كن ثم مشابهة في الجنس بل يُطلب حقيقة هذا
التوليد ان يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوع بعينه كصدور انسان عن انسان
وفرس عن فرس . فاذا التوليد يشمل كلا الضربين في الأحياء التي تصدر من القوة
الى فعل الحيوة كالناس والبهائم فان كان حي لا تخرج حياته من القوة الى الفعل
فالصدور الذي ربما يحدث فيه ينفي حقيقة التوليد الأولى بالكلية لكن يجوز ان
يكون له حقيقة التوليد الخاص بالأحياء . فاذا على هذا يكون صدور الكلمة الالهية

حقيقة التوليد لانه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحياة وعن مصدر
مقارن كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لان صورة العقل هي شبه
الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لان التعقل والوجود واحد بعينه في الله كما مر
تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ١٤ ف ٤. فاذا صدور الكلمة في الله يقال له توليد
والكلمة الصادرة يقال لها ابن

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على التوليد بالمعنى الاول باعتبار
افادته الخروج من القوة الى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في الله كما مر في جرم
الفصل

وعلى الثاني بان التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل. فاذا الكلمة التي تصدر
عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها
التوليد صدقاً حقيقياً وثاماً واما التعقل الالهي فهو نفس جوهر المتعقل كما مر تحقيقه
في مب ١٤ ف ٤. فاذا الكلمة الالهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحد مع مصدره
في الطبع ولاجل ذلك يقال لها مولود وابن حقيقة ولذا فالكتاب يستعمل ما يختص
بتوليد الاحياء ايضاً للدلالة على صدور الحكمة الالهية كالجيل او التصور في الحشى
والولاد فقد قيل بلسان الحكمة الالهية في ام ٨: ٢٤ « حيل بي حين لم تكن القهار
وقبل ان اقرت الجبال وولدت » واما عقلنا فانما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار
وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وان لم يكن تم اتحاداً في الطبع

وعلى الثالث بان ليس كل استفاد مقبولاً في محل والا لامتنع القول بان جوهر
الشيء المخلوق مستفاد كله من الله اذ ليس يوجد محل يقبل الجوهر كله. فاذا ما هو
متولد في الله فانه يستفيد الوجود من المولد لا كان ذلك الوجود مقبول في مادة او
محل فان هذا ينافي قيام الوجود الالهي بنفسه بل انما يقال له وجود مستفاد من حيث
ان الصادر عن الغير يحصل على الوجود الالهي لا كأنه موجود مغاير للوجود الالهي لان

كأن الوجود الالهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً ومبدأ الكلمة
وكل ما يرجع الى كماله كما مر في م ب ٤ ف ٢ وم ب ١٤ ف ٤

الفصل الثالث

هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة

يُختلَى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة
والا لو حِدَّ بجامع العجبة صدور غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محال.
فاذاً يجب الوقوف عند الاول بحيث يجعل في الله صدور واحد فقط
٢ وايضاً كل طبيعة فانما يوجد لانتشارها طريقة واحدة فقط وذلك لان الافعال
انما تتحد وتتغير بحسب الحدود. والصدور في الله انما يحصل بانتشار الطبيعة الالهية.
فاذاً لما كانت الطبيعة الالهية واحدة كما مر بيانه في م ب ١ ف ٣ يلزم ان الصدور في
الله واحد فقط.

٣ وايضاً لو كان في الله صدور غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك الا صدور
المحبة الذي يحصل بحسب فعل الارادة وهذا يمتنع ان يكون مغايراً للصدور العقلي
الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في الله بين الارادة والعقل على ما سبق تحقيقه في
م ب ١٦ ف ١. فاذاً ليس في الله صدور غير صدور الكلمة
لكن يعارض ذلك ان الروح القدس صادر عن الآب كما في يوحنا ٥ وهو غير
الابن كقوله في يوحنا ١٤: ١٦ «انا اسأل الآب فيعطيك معزياً آخر». فاذاً يوجد في الله
صدور غير صدور الكلمة

والجواب ان يقال ان في الله صدورين صدور الكلمة وصدوراً آخر وليان ذلك
فليلاحظ انه ليس في الله صدور الا بحسب الفعل الذي لا يتعدى الى شيء خارج
بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الارادة
وصدور الكلمة يعتبر بحسب فعل العقل واما بحسب فعل الارادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في المحب كما انه بتصور الكلمة يوجد
الشيء المقول او المعقول في العاقل . فاذا يجعل في الله سوى صدور الكلمة صدور
آخر وهو صدور المحبة

اذا اجيب على الاول بانه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الالهية لان
الصدور الداخلى في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الارادة
وعلى الثاني بان كل ما يوجد في الله فهو الله على ما سبق بيانه في مب ٣ ف ٣ و ٤
وهذا ليس يحدث في غيره ، فاذا اكل صدور غير خارجي فانما تنتشر به الطبيعة الالهية
دون الطبائع الأخر

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الله تقاير بين الارادة والعقل الا ان من شأن
الارادة والعقل ان يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعلها نسبة ما لان صدور
المحبة لا يكون الا بالنسبة الى صدور الكلمة اذ ليس يمكن ان يحب شيء بالارادة
ما لم يكن متصوراً في العقل . فاذا كما يعتبر في الكلمة نسبة الى المبدأ الذي تصدر
عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحداً بعينه في الله كذلك صدور المحبة متميز
بتمييز النسبة عن صدور الكلمة في الله وان كان الارادة والعقل واحداً بعينه في الله
لان من شأن المحبة ان لا تصدر الا عن تصور العقل

الفصل الرابع

هل صدور المحبة في الله توليد

يُغْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان صدور المحبة في الله توليد لان ما يصدر في
الاحياء مشابهاً لمصدره في الطبيعة يقال له متولد ومولود . وما يصدر في الله بطريق
المحبة فانه يصدر كذلك والالكان اجنبياً عن الطبيعة الالهية فيكون الصدور الى
خارج . فاذا ما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كمولود

٢ وايضاً كما ان المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة ايضاً ولذا

قيل في سي ١٣: ١٩ « كل حيوان يجب نظيره » فإذا كان التوليد والولادة
يلائم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر أيضاً ان التوليد يلائم المحبة الصادرة
٣ وايضاً ليس في جنس ما ليس في احد انواعه فلو كان في الله صدوراً للمحبة لوجب
ان يكون له سوى هذا الاسم العام اسم ما خاص. وليس يصح ان يُجمل له اسم آخر
غير التوليد. فإذا يظهر ان صدور المحبة في الله توليد
لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم ان الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة
يصدر كمولود وهو منافٍ لقول اثناسيوس في قانونه الايماني « الروح القدس من
الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً »
والجواب ان يقال ان صدور المحبة في الله لا يجب ان يقال له توليد وليان ذلك
فليعلم ان الفرق بين العقل والارادة ان العقل يوجد بالفعل بمحصل الشيء المعقول
فيه بشبهه والارادة توجد بالفعل لا بمحصل شيه ما المراد فيها بل من طريق وجود
ميل ما فيها الى المراد فإذا الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة
وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون له حقيقة التوليد لان كل مولد فانه يولد ما يشبهه
واما الصدور الذي يكون بحسب الارادة فليس يعتبر بحسب المشابهة بل بالاحرى
بحسب الباعث او المحرك الى شيء ولذا فما يصدر في الله بطريق المحبة فليس يصدر
كمولود او ابن بل بالاحرى كروح وهذا الاسم يوثق به للدلالة على تحريك او بعث
ما حيوي باعتبار ان واحداً يقال انه يتحرك او بعث الى فعل شيء من المحبة
إذا اجيب على الاول بان كل ما يوجد في الله فهو عين طبيعته ومن ثم فحقيقة
هذا الصدور او ذلك الخاصة التي بها يمتاز واحد عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة
تلك الوحدة بل انما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدور الى آخر وهذه النسبة
تعتبر بحسب حقيقة الارادة والعقل. فإذا كلاً الصدورين في الله انما يختص بالاسم
الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الارادة والعقل الخاصة ومن ثم

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصل على الطبيعة الالهية وليس يقال له مع ذلك مولود

وعلى الثاني بان اختصاص المشابهة للكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث ان الكلمة شبه ما للشيء المعقول كما ان المتولد هو شبه المولد وتختص بالمحبة لان حيث ان المحبة هي مشابهة بل لان المشابهة هي مبدأ المحبة فاذا ليس يلزم كون المحبة متولدة بل كون المتولد مبدأ لها

وعلى الثالث بانه ليس لنا ان نسي الله الا من مخلوقاته كما مر في مب ١٣ ف ١ ولان انتشار الطبيعة في المخلوقات لا يكون الا بالتوليد فليس للصدر في الله اسم خاص سوى التوليد. فاذا الصدر الذي ليس توليداً قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز ان يسمى نفخاً لانه صدور الروح

الفصل الخامس

هل يوجد في الله أكثر من صدورين

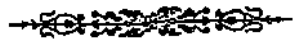
يُنظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان في الله أكثر من صدورين لان الله كما يتصف بالعلم والارادة كذلك يتصف بالقدرة فاذا كان يُجْعَلُ فيه صدوران بحسب العقل والارادة يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ فيه صدورٌ ثالثٌ بحسب القدرة ٢ وايضاً يظهر ان الخيرية هي اخصُّ مبدأ للصدر لا تصاف الخيرية بانه مفيض لذاته. فاذا يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ في الله صدورٌ بحسب الخيرية ٣ وايضاً ان قوة التوليد هي في الله اعظم منها فينا. ونحن ليس فينا صدورٌ واحدٌ للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فانه يصدر فينا من كلمة كلمة أخرى وكذا يصدر من محبة محبة أخرى. فاذا يوجد في الله ايضاً أكثر من صدورين لكن يعارض ذلك ان ليس في الله الا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فاذا ليس فيه الا صدوران فقط

والجواب ان يقال ان الصدورات في الله لا يمكن اخذها الا بحسب الافعال التي تستقر في الفاعل وهذه الافعال ليس منها في الطبيعة العقلية والالهية الا اثنتان وهما العلم والارادة لان الشعور الذي يظهر انه فعل في الشاعر هو خارج عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الافعال المتعدية الى الخارج لان الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحس. فاذا بقي انه لا يمكن ان يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة والهبة

اذا اجيب على الاول بان القدرة هي مبدأ الفعل في الغير فاذا انما يحصل بحسب القدرة فعل الى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنوم الهي بل صدور المخلوقات فقط

وعلى الثاني بان الخير يتعلق بالذات لا بالفعل الا ان يُعتبر الفعل كموضوع الارادة كما قال بولسيوس في كتاب الاسابيع. فاذا لما كان لا بد من اخذ الصدورات الالهية بحسب بعض الافعال لم يكن يؤخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها الا صدورا الكلمة والهبة من حيث ان الله يعلم ويمجد ذاته وحقته وخيرته

وعلى الثالث بان الله بفعل واحد بسيط يعلم جميع الاشياء وكذا يريد كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ ومب ١٩ ف ٥ فاذا استعمل فيه صدور كلمة عن الكلمة ومجبة عن الهبة بل انما يوجد فيه كلمة واحدة كاملة ومجبة واحدة كاملة وبذلك يتبين توليده الكامل



المبحث الثامن والعشرون

في الاضافات الالهية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الالهية والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل

يوجد في الله اضافات حقيقية - ٢ هل تلك الاضافات هي نفس الذات الالهية او متعلقة بها
تعلقاً خارجياً - ٣ هل يجوز ان يكون في الله اضافات متكررة متمايزة حقيقة - ٤ في عدد هذه
الاضافات

الفصل الأول

هل يوجد في الله اضافات حقيقية

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله اضافات حقيقية فقد
قال بولسيوس في كتاب الثالث « اذا حَمَلَ واحد المقولات على الله فجميع ما يجوز
حملة فانه يستحيل جوهرًا واما الاضافة فلا يجوز اصلاً ان تُحْمَلَ عليه » وكل ما هو
موجود في الله حقيقةً يجوز حملة عليه . فاذا الاضافة ليست موجودة حقيقةً في الله
٢ وايضاً قال بولسيوس في ذلك الكتاب نفسه « ان ما في الثالث من اضافة
الآب الى الابن واطافة كل منها الى الروح القدس كاطافة شيء بنفسه الى نفسه »
ومثل هذه الاضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل اضافة حقيقة طرفين حقيقيين فاذا
الاضافات التي تجعل في الله ليس اضافات حقيقية بل اعتبارية فقط

٣ وايضاً ان اضافة الابوة هي اضافة المبدأ . والقول ان الله هو مبدأ المخلوقات لا
يفيد اضافة حقيقية بل اعتبارية فقط . فاذا ليست الابوة في الله اضافة حقيقية وقس
عليها الاضافات الأخر التي تجعل في الله

٤ وايضاً ان التوليد في الله هو بحسب صدور الكلمة المعقولة . والاضافات اللاحقة
لفعل العقل اضافات اعتبارية . فاذا الابوة والبنوة المقولتان في الله بحسب التوليد
اضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك ان الآب انما يقال من الابوة والابن انما يقال من البنوة فلو لم
تكن الابوة والبنوة موجودتين في الله حقيقةً لم يكن الله آباً وابناً حقيقةً بل اعتباراً
فقط وهذه هي بدعة سابليوس

والجواب ان يقال ان بعض الاضافات موجود في الله حقيقةً وليان ذلك

فليلاحظ انه انما يوجد اشياء اعتباراً لا حقيقة في الاضافة فقط مما ليس في بقية
الاجناس لان الاجناس الاخرى كالكلم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على
شيء موجود في شيء واما الاضافة فانما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة الى
شيء فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجود في طبيعة الاشياء كما اذا كان بين بعض
الاشياء بحسب طبيعتها نسبة متكررة وميل متكرر وهذه الاضافات لا بد ان تكون حقيقية
وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميل ونسبة الى المكان الوسط ولذا كان في الجسم
الثقل نسبة ما بالقياس الى المكان الوسط وقس على ذلك . وقد لا توجد النسبة
المدلولة عليها بالاضافة الا في تصور العقل المتعقل شيئاً بالقياس الى آخر وحيث
تكون الاضافة اعتبارية فقط كما اذا قاس العقل الانسان الى الحيوان قياس النوع
الى الجنس . ولكن متى صدر شيء عن مبدأ مماثل له في الطبيعة فلا بد ان يكون
كلاهما اي الصادر وما يصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب ان يكون بينهما
نسبة متكررة حقيقية فاذا ما كان الصدوران الالهيان في طبيعة واحدة بعينها على
ما مرّ تحقيقه في البحث السابق ف ٢ و ٤ فلا بد ان تكون الاضافات الماخوذة بحسب
الصدورين الالهيين اضافات حقيقية

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان الاضافة لا تشمل على الله اصلاً بحسب
حقيقتها الخاصة اي من حيث ان الحقيقة الخاصة لا يقال له اضافة لا تؤخذ بالقياس
موجودة فيه بل بالنسبة الى آخر . ولم يرد بذلك نفي الاضافة عن الله بل انها لا
تشمّل عليه كشيء موجود فيه بحسب حقيقة الاضافة الخاصة بل بالاحرى كشيء
له نسبة الى الغير

وعلى الثاني بان الاضافة المتضمنة في لفظ النفس اضافة اعتبارية فقط اذا اخذ
النفس بالاطلاق لان هذه الاضافة لا يمكن قيامها الا في نسبة يصورها العقل في شيء
بالنظر الى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل ان بعض الاشياء واحد بعينه لا

بالعدد بل بمحققة الجنس او النوع . ومن ثم فبويسوس يشبه الاضافات الالهية
باضافة الجوهر لامن كل وجه بل باعتبار عدم تباير الجوهر بها كما لا يتغاير ايضاً
باضافة الجوهر

وعلى الثالث بأنه لما كانت الخليقة تصدر عن الله منيرة له في الطبيعة كان خارجاً
عن رتبة الخليقة كلها وليست نسبتته الى المخلوقات حاصلة له من جهة طبعه لانه ليس
يصدرها بضرورة طبعه بل بعقله وارادته على ما مر في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ومب ١٤
ف ٨ ولذا لم يكن في الله اضافة حقيقية الى المخلوقات بل كان في المخلوقات اضافة
حقيقية اليه تعالى لاندراجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً واما الصدوران الالهيان
فهما في طبيعة واحدة بعينها فلا مماثلة

وعلى الرابع بان الاضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الاشياء المعقولة
اضافات اعتبارية فقط لما أن العقل يصورها بين شيئين معقولين واما الاضافات
اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست
اعتبارية فقط بل حقيقية لان العقل ايضاً شيء حقيقي وله نسبة حقيقية الى ما يصدر
صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني الى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الابوة
والبنوة اضافتين حقيقتين في الله

الفصل الثاني

هل الاضافة في الله هي نفس ذاته

يُحْتَجُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس ذاته فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ه « ليس كل ما يقال في الله فانه يقال بحسب
الجوهر » لانه يقال فيه شيء بالاضافة كالأب بالاضافة الى الابن ومثل ذلك لا
يقال بحسب الجوهر . فاذا ليست الاضافة نفس الذات الالهية
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ « كل شيء يقال بالاضافة

فهو ايضاً شيء زائد على المضاف كالانسان المولى والانسان العبد. فاذا اذا كان في الله اضافات ما فيجب ان يكون فيه سوى الاضافات شيء آخر وهذا لا يمكن ان يكون غير الذات. فاذا الذات مغايرة للاضافات

٣ وايضاً ان وجود المضاف انما يعقل بالقياس الى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلو كانت الاضافة هي نفس الذات الالهية لكان وجود الذات الالهية انما يعقل بالقياس الى الغير وهذا منافٍ لكمال الوجود الالهي البالغ نهاية الاطلاق والاستقلال على ما مر تحقيقه في م ب ٣ ف ٤ وم ب ٤ ف ٢. فاذا ليست الاضافة نفس الذات الالهية

لكن يعارض ذلك ان كل شيء ليس نفس الذات الالهية فهو خليفة والاضافة تلائم الله حقيقة فلو لم تكن نفس الذات الالهية لكانت خليفة فلم يجب لها تقديم عبادة الترتيباً^(١) وهذا ينافيه ما يلجّن في المقدمة حيث يقال «تعبّد في الاقائيم الخاصة وفي الذات الوحدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب ان يقال انه يقال ان جليبرتوس برتائوس قد ضل في هذه المسئلة الا انه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الربيعي فانه قال بان الاضافات في الله مصاحبة للذات اي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب ان يعلم انه في كل جنس من اجناس العرض التسعة يعتبر امران احدهما الوجود الملائم لكل منها من حيث هو عرض وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لان حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيء الثاني ويمكن اعتباره في كل واحد هو الحقيقة الخاصة لكل من تلك الاجناس وفي غير الاضافة منها كالكيف والكيف مثلاً تعتبر ايضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة الى الموضوع فان الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر واما الحقيقة الخاصة للاضافة فلا تعتبر بالنسبة الى ماهي فيه بل بالنسبة الى شيء خارج

١ كلمة يونانية معناها في اللغة العبادة والمخدمة وفي الاصطلاح عبادة الله

ومن ثم فاذا اعتبرنا ايضاً الاضافات في المخلوقات بما هي اضافات وجدناها مصاحبة لا متعلقة تعلقاً داخلياً اي انها تدل على نسبة عارضة بخير من الانحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه الى الغير . واما اذا اعتبرت الاضافة بما هي عرض في هذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجود عرضي فيه الا ان جلبرتوس برتانوس انما لاحظ الاضافة بالاعتبار الاول فقط . على ان كل ما كان في المخلوقات ذا وجود عرضي فهو بحسب ما يجعل في الله ذو وجود جوهري اذ ليس يوجد شيء في الله وجود عرضي في موضوع بل كل ما في الله فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الاضافة في المخلوقات ذات وجود عرضي في موضوع يكون للاضافة الموجودة حقيقة في الله نفس وجود الذات الالهية وهي بعينها من كل وجه والاضافة لا يُبدل فيها على نسبة الى الذات بل بالاحرى الى مقابلها وبذلك يتضح ان الاضافة الموجودة حقيقة في الله هي عين الذات في الحقيقة ولا تغايرها الا في الاعتبار فقط من حيث ان الاضافة تفيد نسبة الى مقابلها الذي لا يفيد اسم الذات . فاذاً يتضح ان لا تغاير في الله بين وجود الاضافة ووجود الذات بل هما واحد بعينه

اذا اجيب على الاول بانه ليس المراد بكلام اوغسطينوس المورد ان الابوة او غيرها من الاضافات التي في الله ليست في وجودها نفس الذات الالهية بل انها لا تُحمل حمل الجواهر كشيء موجود في ما يقال عليه بل كنسبة الى الغير ولذا يقال ان الله ليس فيه المقولتان فقط لان بقية المقولات تفيد نسبة الى ما يقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في الله ما يمكن ان يكون له نسبة الى ما يوجد فيه او يقال عليه سوى نسبة الموهو بسبب بساطة الله العظمى

وعلى الثاني بانه كما ان ما يقال بالاضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبة الى الغير فقط بل شيء مطلق ايضاً كذلك الامر في الله ايضاً ولكن على حال مختلفة فيها لان ما يوجد في الخليفة سوسه ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له وما في الله

نليس بمتاير له بل هو هو بعينه ولا يفي اسم الاضافة بتمام التعبير عنه بحيث يكون
داخلاً في مفهومه فقد مر في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء الالهية ان ما
يدخل في كمال الذات الالهية اعظم من ان يدل عليه باسمه . فاذا ليس يلزم ان
يكون في الله سوى الاضافة شيء آخر متاير لها حقيقة بل باعتبار مفهوم الاسماء فقط
وعلى الثالث بانه لو لم يكن داخلاً في الكمال الالهي الا ما يدل عليه الاسم المضاف
للزم كون وجود الله ناقصاً باعتبار كونه بالقياس الى غيره كما انه لو لم يكن داخلاً فيه
الا ما يدل عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيء قائم بنفسه . ولكن لما كان كمال الذات
الالهية هو اعظم من ان تحيط به دلالة اسم لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف او
غيره من الاسماء المقولة على الله على شيء كامل ان وجود الذات الالهية ناقص فان
الذات الالهية مستجمعة في نفسها لكلمات جميع الاجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

الفصل الثالث

هل الاضافات التي في الله متمايزة حقيقة

يتعنى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاضافات التي في الله ليست متمايزة
حقيقة لان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه فهي شيء واحد بعينه . وكل
اضافة موجودة في الله فهي في الحقيقة عين الذات الالهية . فاذا ليست الاضافات
الالهية متمايزة حقيقة

٢ وايضاً كما ان الابوة والبنوة ممتازتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الالهية
كذلك الخيرية والقدرة ايضاً . والخيرية والقدرة الالهية لا يحصل فيهما تمايز حقيقي
بحسب هذا التمايز الاعتباري . فاذا كذلك الابوة والبنوة ايضاً

٣ وايضاً ليس في الله تمايز حقيقي الا من جهة الاصل . وليس يظهر ان احدى
الاضافات تصدر عن الاخرى . فاذا ليست الاضافات متمايزة حقيقة

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « الجوهر في الله يتضمن

الوحدانية والاضافة تكثير الثالث « فلو لم تكن الاضافات تمايزة حقيقة لم يكن في الله ثالث حقيقي بل اعتباري فقط وهذا هو ضلال سابليوس والجواب ان يقال متى أثبت شي لشيء وجب ان يُثبت له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما ان من أثبت له الانسانية وجب ان يُثبت له الناطقية . ومن حقيقة الاضافة نسبة شيء الى آخرها يقابل شيء لا غيره بالاضافة واذ كان في الله اضافة حقيقية كما مر في الفصل الاول يجب ان يكون فيه تقابل حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز . فاذا يجب ان يكون في الله تمايز حقيقي لا بحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة
الاضافية

اذا اجيب على الاول بان القول ان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه هي شيء واحد بعينه حجة انما تجب في الاشياء التي هي شيء واحد بعينه حقيقة واعتباراً كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ لاني الاشياء المتغيرة اعتباراً ولذا قال هناك ان الفعل وان كان عين الحركة كما هو الانفعال ايضاً لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئاً واحداً بعينه لان في الفعل نسبة كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبة كنسبة ما من الغير وهكذا وان يكن كل من الابوة والبنوة عين الذات الالهية حقيقة الا ان بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة . فاذا هما تمايزتان
وعلى الثاني بان القدرة والخيرية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة
وعلى الثالث بان الاضافات وان لم تكن كل منها في الحقيقة ناشئة او صادرة عن الأخرى الا انها تعتبر متقابلة بحسب صدور شيء عن آخر

الفصل الرابع

هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط اي الابوة والبنوة والنفع والصدور

يُتَّخَذُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله اربع اضافات حقيقية فقط اي الابوة والبنوة والنفع والصدور لوجوب ان يُعْتَبَر في الله ايضاً اضافة العالم الى المعلوم واطافة المرئد الى المراد وما في ما يظهر اضافتان حقيقيتان غير داخليتين في الاضافات المذكورة . فاذا ليست الاضافات الحقيقية في الله اربعا فقط

٢ وايضاً ان الاضافات الحقيقية تُؤخذ في الله بحسب صدور الكلمة العقلية والاطافات العقلية لتكثر الى غير النهاية كما قال ابن سينا . فاذا يوجد في الله اضافات حقيقية غير متناهية

٣ وايضاً ان الصور موجودة في الله منذ الازل كما مر في مب ١٥ ف اوهي لا تتمايز الا بحسب القياس الى الاشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢ . فاذا يوجد في الله اضافات ازلية أكثر جداً

٤ وايضاً ان المساواة والمثابته والهوهو اضافات . وهي موجودة في الله منذ الازل فاذا يوجد في الله منذ الازل اضافات أكثر من الاضافات المذكورة

لكن يعارض ذلك في ما يظهر انها اقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢١ « الطريق من اثينا الى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس الى اثينا »

فيظهر من ثمة ان الاضافة التي من الآب الى الابن المسماة ابوة هي كذلك نفس الاضافة التي من الابن الى الآب المسماة بنوة . فاذا ليس في الله اربع اضافات

والجواب ان يقال ان كل اضافة فمبناها اما على الكم كالضعف والنصف او على الفعل والانفعال كالفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال

الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٠ . واذا كان الله منزهاً عن الكم لانه عظيم بلا كمية كما قال ارغطينوس في كتاب الثالث اب ايتقى ان الاضافة الحقيقية في الله

لا يمكن ان تكون مبنية الا على الفعل ولكن ليس على الافعال التي بحسبها يصدر شيء خارج عن الله لان اضافات الله الى المخلوقات ليست فيه حقيقة كما مر في مب ١٣ ف ٧ بقي انه لا يمكن اخذ الاضافات الحقيقية في الله الا بحسب الافعال التي بحسبها يحصل الصدور في الله لا الى الخارج بل الى الداخل . وليس يحصل بذلك الا صدوران فقط كما مر في مب ٢٧ ف ٣ احدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الارادة وهو صدور المحبة ولا بد في كل صدور من اخذ اضافتين متقابلتين احدهما اضافة الصادر عن المبدأ والاخرى اضافة المبدأ ف صدور الكلمة يسمى توليداً بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الاحياء واضافة مبدأ التوليد في الاحياء الكاملة يقال لها ابوة واضافة الصادر عن المبدأ يقال لها بنوة . واما صدور المحبة فليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ ف ٤ فكذا اذا الاضافات التي تؤخذ بحسبه الا ان اضافة مبدأ هذا الصدور تسمى نفعاً واضافة الصادر تسمى صدوراً^(١) وان كان هذان الاسمان يرجعان الى الصدورات او الاصول لا الى الاضافات

اذا اجيب على الاول بان ما يتغاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود اضافة حقيقية فيه للعلم الى الشيء المعلوم ولمريد الى الشيء المراد واما في الله فالعقل والمعقول واحد بعينه من كل وجه لانه يتعقله ذاته يعقل جميع ما سواه وكذا حكم الارادة والمراد ومن ثم لم تكن هذه الاضافات حقيقية في الله كما ان اضافة شيء بنفسه الى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فان الاضافة الى الكلمة حقيقية لان الكلمة تعقل كصادرة بالفعل العقلي لا كشيء معقول لاننا متى عقلنا الحجر فما يتصوره العقل من جهة الشيء المعقول يسمى كلمة

وعلى الثاني بان الاضافات العقلية تتكثرفينا الى غير النهاية لان الانسان يعقل

١ ومنهم من يسميها في العربية انشاقاً وهو بمعنى الصدور

بفعل العجز ويعقل بفعل آخر أنه يعقل العجز ويعقل بفعل آخر أنه يعقل ذلك وعلى
هذا النمط تكثر أفعال التعقل وبالنتيجة الإضافات العقلية الى غير النهاية ولكن هذا
لا يحمل له في الله لانه يعقل جميع الاشياء بفعل واحد فقط
وعلى الثالث بان نسب الصور معقولة من الله فلا يلزم من تكثرها تكثر الإضافات
فيه بل انه يعرف اضافات متكررة

وعلى الرابع بان المساواة والمشابهة ليستا في الله اضافتين حقيقتين بل اعتباريتين
فقط كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بان الطريق من كل من الطرفين الى الآخر واحد بعينه الا ان
النسبة متغايرة. فاذا لا يصح ان يتبع من ذلك ان اضافة الآب الى الابن وعكسها
اضافة واحدة بعينها بل انما يصح انتاج ذلك في حق شيء مطلق لو كان وسطاً بينهما



المبحث التاسع والعشرون

في الاقانيم الالهية - وفيه اربعة فصول

بعد ان تهد ما ظهر ان تقديم معرفة لازم من الصدور اثنوا الإضافات وجب الشروع في
الاقانيم وسيبحث فيها اولاً على وجه الاطلاق ثم على وجه النسبة والمبحث المطلق يجب ان يكون
اولاً عنها بالاجمال ثم عن كل منها بالمخصوص . اما المبحث عنها بالاجمال فيظهر انه يرجع
اليو اربعة - الاول دلالة اسم الاقنوم - الثاني عدد الاقانيم - الثالث ما يلحق عدد الاقانيم
او يقابله كالمباينة والمشابهة ونحوهما - الرابع ما يتعلق بمعرفة الاقانيم - اما الاول فالمبحث
فيو يدور على اربع مسائل - ا في حد الاقنوم - ٢ في نسبة الاقنوم الى الذات والقيام بالنفس
والايبستري - ٣ هل اسم الاقنوم ملائم لله - ٤ ما المراد به في الله .

الفصل الأول

في حد الاقنوم

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان حد الاقنوم الذي وضعه بولسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله « الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة » غير صحيح
اذ ليس بمحدث شي جزئي . والاقنوم يدل على شي جزئي . فاذا ليس بصح تعريفه
٢ وايضاً ان الجوهر الماخوذ في حد الاقنوم لا يخلو ان يكون المراد به اما الجوهر
الاول او الثاني فان كان المراد به الجوهر الاول فلا فائدة في زيادة المفرد لان
الجوهر الاول هو الجوهر المفرد وان كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة
باطلة وموجة للتقابل لان الجواهر الثانية يراد بها الاجناس او الانواع . فاذا الحد
المذكور فاسد

٣ وايضاً ان اسم المعنى لا يؤخذ في حد العين فلا يصح حد الانسان بانه نوع الحيوان
لان الانسان اسم عين والنوع اسم معنى . فاذا لما كان الاقنوم اسم عين لان المراد به
جوهراً ذو طبيعة ناطقة كان اخذ المفرد الذي هو اسم معنى في حده غير صحيح
٤ وايضاً ان الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض
كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣ والاقنوم يوجد في غير المتحركات كالله والملائكة . فاذا
لم يكن واجباً اخذ الطبيعة في حد الاقنوم بل بالاحرى اخذ الذات
٥ وايضاً ان النفس المغارقة جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة وهي ليست اقنوماً . فاذا
ليس حد الاقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس المتقدم
والجواب ان يقال انه وان كان الكلي والجزئي يوجدان في جميع الاجناس الا ان
المفرد اي الشخص يوجد بوجه مخصوص في جنس الجوهر لان الجوهر بشخص بنفسه
واما الاعراض فتشخص بالموضوع الذي هو الجوهر فانه يقال هذا المياض باعتبار كونه
في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب ايضاً اختصاص اشخاص الجوهر عن
سواها باسم خاص فانها تدعى ابيستريات او جواهر اولى . على ان الجزئي والشخص
يوجد ايضاً بوجه اخص واكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربه افعالها والتي لا تتفاعل

فقط كغيرها بل تفعل بانفسها والافعال انما تكون في الجزئيات ولذا قد اقتصت
جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسم خاص وهو الاقنوم وبهذا أخذ
الجوهر المفرد في حد الاقنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل
ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

اذا اجيب على الاول بانه وان امتنع حد هذا الجزئي او ذاك الا ان ما يرجع الى
حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وبهذا الاعتبار قد حد الفيلسوف في كتاب
المقولات الجوهر الاول وبويسوس الاقنوم

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان المراد بالجوهر في حد الاقنوم هو الجوهر الاول
الذي هو الايستزي ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لانه باسم الايستزي
او الجوهر الاول انما يخرج حقيقة الكلي والجزء اذ لا يقال ان الانسان المشترك ايستز
ولا اليد لكونها جزءاً واما قيد المفرد فمخرج لحقيقة المتخذ عن الاقنوم لان الطبيعة
الانسانية ليست اقنوماً لانها متخذة من الاشرف اي من كلمة الله. لكن الامثل ان
يقال ان الجوهر يؤخذ بالعموم بحسب انقسامه الى اول وثان وأتى بالمفرد تخصيصاً له
بالجوهر الاول

وعلى الثالث بانه قد يؤتى بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية اما لجهلنا
هذه او لعدم وجود اسماء لها كما اذا حدثت النار بانها جرمٌ بسيطٌ حارٌ يابسٌ لان
الاعراض الخاصة هي معلولات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا اسماء المعاني قد
تؤخذ في حدود الاعيان اقامة لها مقام ما لم يوضع من اسماء الاعيان وعلى هذا النحو
يؤخذ اسم المفرد في حد الاقنوم للدلالة على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر
الجزئية

وعلى الرابع بان اسم الطبيعة وضع اولاً للدلالة على توليد الاحياء الذي يقال له
ولادة كما قال الفيلسوف في الاهيات كدم ه ولما كان هذا التوليد حاصلًا عن مبدأ

داخِلٍ تُوسَعُ فِيهِ إِلَى الدَّلَالَةِ عَلَى المَبْدَأِ الدَّاخِلِ لِكُلِّ حَرَكَةٍ وَهَكَذَا تُحَدِّدُ الطَّبِيعَةَ
كَمَا فِي الطَّبِيعِيَّاتِ ك ٣٢ م ٣ وَلَا كَانَ هَذَا المَبْدَأُ أَمَا صَوْرِيًّا أَوْ مَادِيًّا أَطْلَقَتِ الطَّبِيعَةُ
بِالعَمُومِ عَلَى الصُّورَةِ وَالْمَادَّةِ وَلَا كَانَتْ مَاهِيَّةً كُلِّ شَيْءٍ إِنَّمَا تُتَكَمَّلُ بِالصُّورَةِ قَبْلَ العَمُومِ
لِمَاهِيَّةِ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ المَدْلُولُ عَلَيْهَا بِجَدِهِ طَبِيعَةٌ وَهَكَذَا تُؤْخَذُ الطَّبِيعَةُ هُنَا وَلِذَا قَالَ
بُورِسِيُوسُ فِي كِتَابِ الطَّبِيعَتَيْنِ أَنَّ «الطَّبِيعَةَ هِيَ الفِصْلُ النُّوعِي المَصَوِّرَ لِكُلِّ شَيْءٍ»
لِأَنَّ الفِصْلَ النُّوعِيَّ هُوَ الَّذِي يَكْمُلُ الحَدَّ وَيُؤْخَذُ مِنْ صُورَةِ الشَّيْءِ الخَاصَّةِ وَلِهَذَا
كَانَ اخْتِزَامُ الطَّبِيعَةِ فِي حُدِّ الاقْتِنُومِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ مَا لِحَسْبِ مَعْنَى البَقِيَّةِ مِنْ اخْتِزَامِ
الذَّاتِ المَأْخُودَةِ مِنَ الوجودِ الَّذِي هُوَ فِي نِهَائِهِ العَمُومِ

وَعَلَى الخَامِسِ بَانَ النَفْسُ هِيَ جِزَاءُ النُّوعِ البَشَرِيِّ وَلِذَلِكَ فِيهِ وَإِنْ كَانَتْ مَفَارِقَةً
إِلَّا أَنَّهُمَا كَانَتَا مِنْ طَبِيعِيًّا قَابِلَةً لِلاتِّصَالِ بِالبَدَنِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لَهَا جَوْهَرٌ مَفْرُودٌ
أَيَّ ائِسْتَرِيٍّ أَوْ جَوْهَرٍ أَوَّلٍ كَمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ ذَلِكَ لِلْيَدِ أَوْ لِغَيْرِهَا مِنْ أَجْزَاءِ البَشَرِ
وَهَكَذَا لَا يَلِئُهَا لِحَدِّ الاقْتِنُومِ وَلَا اسْمُهُ

الفصل الثاني

هل الاقنوم هو نفس الايستري والقيام بالنفس والذات

يُنْحَطُّ إِلَى الثَّانِي بَانَ يُقَالُ: يَظْهَرُ أَنَّ الاقْتِنُومَ هُوَ نَفْسُ الاِئِسْتَرِيِّ وَالقيامَ بِالنَّفْسِ
وَالذَّاتِ فَقَدْ قَالَ بُورِسِيُوسُ فِي كِتَابِ الطَّبِيعَتَيْنِ أَنَّ «البُيُوتَانِ قَدْ سَمُوا الجَوْهَرَ
المَفْرُودَ ذَا الطَّبِيعَةَ النَّاظِقَةَ بِاسْمِ الاِئِسْتَرِيِّ» وَهَذَا هُوَ المَرَادُ عِنْدَنَا أَيْضًا بِاسْمِ الاقْتِنُومِ
فَإِذَا الاقْتِنُومُ هُوَ نَفْسُ الاِئِسْتَرِيِّ مِنْ كُلِّ وَجْهِ

٢ وَأَيْضًا كَمَا نَقُولُ أَنَّ فِي اللَّهِ ثَلَاثَةَ اقْتِنُومَاتٍ كَذَلِكَ نَقُولُ أَنَّ فِيهِ ثَلَاثَةَ قيامَاتٍ
بِالنَّفْسِ وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ الاقْتِنُومَ وَالقيامَ بِالنَّفْسِ بَدَلَانِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ فَإِذَا
الاقْتِنُومُ وَالقيامَ بِالنَّفْسِ بَدَلَانِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ

٣ وَأَيْضًا قَالَ بُورِسِيُوسُ فِي شَرْحِ المَقُولَاتِ أَنَّ أَوْسِيَّا الَّتِي هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ تَدُلُّ عَلَى

المركب من مادّةٍ وصورةٍ والمركب من مادّةٍ وصورةٍ شخص من اشخاص الجوهر ويقال له ايضاً ايستزي واقنوم فاذا يظهر ان جميع الاسماء المذكورة تدل على شيء واحد بعينه لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها فقط واما الاشخاص فليست قائمة بانفسها فقط بل حاملة ايضاً والقيامات بالنفس يقال (في اللاتينية) من *subsistere* (اي ثبت او قام بنفسه) والجواهر او الايستزيات يقال من *substare* (اي حمل) فاذا لما كانت الايستزيات او الاقنومية لا تلائم الاجناس او الانواع لم تكن الجواهر او الاقنوم عين القيامات بالنفس

ه وايضاً قال بويسيوس في شرح المقولات «يقال ايستزي للهولي ويقال اوسياسي اي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال اقنوم للصورة ولا للهولي فاذا الاقنوم مناير للايستزي والقيام بالنفس

والجواب ان يقال ان الجوهر يقال بمعنيين كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ه م ١٥ فيقال باحدهما على ماهية الشيء المدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيء وهذا الجوهر يسميه اليونان اوسياً وقد نسميه نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع او الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا اذا اخذ بالعموم فيجوز ان يسمى باسم معني وهكنا يقال له فرد ويسمى ايضاً بثلاثة اسماء عين فيقال له ذو طبيعة وقيام بالنفس وايستزي بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لانه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيره يسمى قياماً بالنفس اذا نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيره . وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما ان هذا الانسان ذو طبيعة انسانية . وباعتبار وجود اعراض فيه يقال له ايستزي او جوهر . وما تدل عليه بالعموم هذه الاسماء الثلاثة في جنس الجواهر باسمه يدل عليه الاقنوم في جنس الجواهر الناطقة

إذا اجيب على الأول بان الايستزي عند اليونان يدل وضعا على اي شخص من اشخاص الجوهر واما اصطلاحاً فانما يراد به شخص من اشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها

وعلى الثاني بانه كما نقول في الله ثلاثة اقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ايستزيات الا انه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بازاء الايستزي مشتركاً عندنا للدلالة تارة على الذات وتارة على الايستزي فسداً لمجال الخطأ آثروا تفسير الايستزي بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بان الذات في الحقيقة هي ما يدل عليه بالحد والحد يشتمل على مبادئ النوع لا على المبادئ الشخصية ومن ثم فالذات في المركبات من الهولي والصورة تدل لا على الصورة فقط ولا على الهولي فقط بل على المركب من مطلق الهولي والصورة باعتبار انهما مبدأ النوع واما المركب من هذه الهولي وهذه الصورة فهو حاصل على حقيقة الايستزي والاقنوم لان النفس واللحم والعظم من حقيقة الانسان واما هذه النفس وهذا اللحم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الانسان ولهذا كان الايستزي والاقنوم يضيفان الى حقيقة الذات المبادئ الشخصية وليس انفس الذات في المركبات من الهولي والصورة على ما مر في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الالهية

وعلى الرابع بان بويسيوس انما قال ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها من حيث ان القيام بالنفس انما يلائم بعض الاشخاص من طريق كونها تحت الاجناس والانواع المندرجة في مقولة الجوهر لان الانواع والاجناس قائمة بانفسها الاعلى مذهب افلاطون الذي جعل الانواع قائمة بانفسها في حال مفارقتها للجزئيات واما الحمل فيلائم تلك الاشخاص بالنسبة الى الاعراض الخارجة عن حقيقة الاجناس والانواع وعلى الخامس بان كون الشخص المركب من هولي وصورة حاملاً للعرض انما هو

حاصل له من خاصة الميولي ولذا قال ايضاً بولسيوس في كتاب الثالث « الصورة البسيطة يتمتع ان تكون موضوعاً » واما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطراً على شيء قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأثر للشخص على هذا النحو ان يقوم بنفسه فلذلك اذا اطلق الايستري على المادة والاوسياسي اي القيام بالنفس على الصورة لان المادة هي مبدأ الحمل والصورة هي مبدأ القيام بالنفس

الفصل الثالث

هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله

: يُغَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجب اثباته في الله فقد قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١ مقاً ١ « لا ينبغي بالعموم التجزؤ على قول شيء او تصور شيء في حق الالهية الفاتقة جوهرآ والمحتجة سوى ما أعلن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الالهي » واسم الاقنوم لم يعلن لنا في الكتاب المقدس لافي العهد الجديد ولا في العهد العتيق . فاذا ليس ينبغي استعماله في الله ٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الطبيعتين « يظهر ان اسم الاقنوم مأخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الاقنيم التي كانت تثقل بعض الناس في التشيلات المضحكة والمنجعة لان persona (اي الاقنوم) مقول من personare (اي دوى) اذ لا بد لتموج الصوت ان يكون الصوت اعظم من التجويف واما اليونان فانهم يسمون هذه الاقنيم « بروسوتا » لوضعها على الوجه وحجبها اياه عن الاعين وهذا ليس يمكن ملاءمة الله الاعلى سبيل المجاز . فاذا ليس يقال الاقنوم على الله الامجازاً ٣ وايضاً كل اقنوم فهو ايبستري . واسم الايبستري ليس يلائم الله في ما يظهر لدلائله كما في بولسيوس في كتاب الطبيعتين على ما هو موضوع للاعراض وهي معدومة في الله وايضاً فقد قال ابرونيوس في رسالته الى داماس ان في اسم الايبستري سماً كامناً

في العسل . فإذا لا ينبغي ان يقال اسم الاقنوم على الله
٤ وايضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود . وحدّ الاقنوم
الموضوع في ف ١ ليس يصدق على الله في ما يظهر لان النطق يدل على المعرفة
التدريجية التي لا تلائم الله كما مر تحقيقه في مب ٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز ان يقال
لله ذو طبيعة ناطقة وايضاً لانه يتمتع اطلاق الجوهر المفرد عليه لان مبدأ التشخيص
هو المادة والله مجرد عن المادة وهو ايضاً غير حامل للاعراض حتى يصح ان يقال له
جوهر . فإذا ليس يجب اطلاق اسم الاقنوم عليه
لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير
واقنوم الروح القدس غير»

والجواب ان يقال ان المراد بالاقنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة باسرها اي
ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة . فإذا لما كان لا بد من وصف الله بكل كمال
لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم ان يقال اسم الاقنوم عليه ولكن ليس بالطريقة
التي بها يقال على المخلوقات بل بطريقة اعلى كما يقال عليه ايضاً سائر الاسماء
الموضوعة من المخلوقات على ما مر بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء
الالهية

إذا اجيب على الاول بان اسم الاقنوم وان لم يرد في الكتاب بهديته مقولاً على
الله الا ان معناه كثيراً ماورد فيه مقولاً عليه تعالى كالموجود بذاته على الوجه الابلغ
والعائق على الوجه الاكمل ولو كان لا يجب ان يقال على الله لفظاً الا ما اورده
الكتاب في حقه لما ساغ لاحد ان يتكلم عليه تعالى الا في تلك اللغة التي نزل بها
اولاً كتاب العهد العتيق او الجديد . على ان ضرورة مناظرة اهل البدع قد قضت
بوضع الفاظ حديثة للدلالة على الايمان القديم بالله وليس هذا الاحداث مما يجب
اجتنابه لانه ليس بعالي لعدم مخالفته لمعنى الكتاب . والرسول انما نبه على مجانبه احداث

الالفاظ العالمي كما في ا تيمو ٦

وعلى الثاني بان اسم الاقنوم وان لم يكن ملائماً لله باعتبار ما هو موضوع منه الا انه باعتبار ما وضع للدلالة عليه في غابة الملائمة له فانه لما كان في التمثيلات المضحكة والمفجعة يمثل مشاهير الناس وضع اسم الاقنوم للدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بان تطلق الاقنوم على من لم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حدد بعض الاقنوم بانه ايبستري ممتاز بصفة شرفي ولما كان القيام بالنفس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة اقنوم كما مر في الفصل الاول . وشرف الطبيعة الالهية يفوق كل شرف . فاذاً اسم الاقنوم في غاية الملائمة لله

وعلى الثالث بان اسم الايبستري ليس يلائم الله باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حملة اعراضاً ولكنه يلائمه باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لانه وُضِعَ للدلالة على شيء قائم بنفسه . اما ايرونيوس فاقا قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم سماً كماً لانه قبل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تاماً عند اللاتينيين كان المتدعة يمدعون به السُدج ليقولوا بذوات متكثرة كما يقولون بايبستريات متكثرة لان اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايبستري يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بان الله يجوز ان يقال له ذو طبيعة ناطقة على ان لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدرج بل على ان يكون المراد به الطبيعة العقلية بالاجمال واما الشخصية فلا يمكن ملائمتها لله من جهة ان مبدأ التشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط واما الجوهر فيلائم الله بحسب دلالاته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قال بعض ان الحد المذكور في الموضوع من بويسيوس ليس حدّاً للاقنوم بحسب جعلنا الاقنوم في الله ولهذا فان ريكردوس الوكتوروي قد اراد

اصلاحه فقال ان الاقنوم بحسب ما يقال في الله هو وجود الطبيعة الالهية الغير
القابل للشركة فيه

الفصل الرابع

هل يدل اسم الاقنوم على اضافة

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يدل في الله على اضافة بل
على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « متى قلنا اقنوم
الآب فلنسا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له اقنوم بالنسبة الى ذاته لا
بالنسبة الى الابن »

٢ وايضاً ان لفظ ما يسأل به عن الذات وقد قال اوغسطينوس في الموضع المذكور
ب ٤ « اذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما
هذه الثلاثة أُجيب هي الاقانيم الثلاثة » فاذا اسم الاقنوم يدل على الذات
٣ وايضاً ان ما يدل عليه بالاسم فهو حده كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م
٢٨ وحد الاقنوم انه « جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة » كما مر في الفصل الاول . فاذا
اسم الاقنوم يدل على الجوهر

٤ وايضاً ان الاقنوم في الناس والملائكة لا يدل على اضافة بل على شيء مطلق
فلو دل في الله على اضافة لكان يقال على الله والناس والملائكة بالاشتراك
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « كل اسم خاص بالاقانيم
فانه يدل على اضافة » وما من اسم اخص بالاقنوم من الاقنوم . فاذا اسم الاقنوم
يدل على اضافة

والجواب ان يقال ان في دلالة اسم الاقنوم في الله اشكالاً من جهة انه يقال
بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الاسماء الذاتية وليس يقال بالاضافة كالاسماء
الاضافية ولذا فمنهم من رأى ان الاقنوم يدل في الله مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كاسم الله واسم الحكيم الا انه بسبب شدة منازعة المتدعة قد تقرر بترتيب المجمع
انه يجوز اخذه بمعنى الاضافي وخصوصاً متى جُبعَ أو قُرِنَ باسمٍ تفرقي كما اذا
قيل ثلاثة اقانيم او ان اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير واما عند افراده فيمكن
اخذهُ بالمعنى المطلق والاضافي الا ان هذا لا يظهر وجيهاً بالكفاية لانه لو كان اسم
الاقنوم ليس له من قوة معناه ان يدل الاعلى الذات في الله لما أُبطل تشنيع المتدعة
من جهة ما يقال ثلاثة اقانيم بل لا تفسح بذلك المجال لزيادة تشنيعهم - ولهذا
ذهب غيرهم الى ان اسم الاقنوم يدل في الله على الذات والاضافة معاً وهؤلاء منهم
من قال بانه يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً لانه يقال له (في اللاتينية)
persona كانه per se (اي واحد بنفسه) والوحدة راجعة الى الذات وما يقال
بنفسه يتضمن الاضافة تبعاً فان الآب يُعقل كونه موجوداً بنفسه كما هو منخاز
بالاضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس اي انه يدل على الاضافة قصداً وعلى
الذات تبعاً لان الطبيعة تذكر في حد الاقنوم بصورة الفضلة وهذا اقرب الى الصواب
فلا بد اذا لانجلاء هذه المسئلة من ملاحظة ان شيئاً يدخل في دلالة الاخص ولا يدخل
مع ذلك في دلالة الاعم فان الناطق داخل في دلالة الانسان وليس مع ذلك داخل
في دلالة الحيوان فالبحث اذاً في دلالة الحيوان غير والبحث في دلالة الحيوان الذي هو
الانسان غير وكذا البحث في دلالة مطلق الاقنوم غير والبحث في دلالة الاقنوم الالهي
غير لان مطلق الاقنوم يدل على جوهر مفرد ذي طبيعة ناطقة كما مر في الفصل الاول
والمفرد ما ليس متمايزاً في نفسه ولكنه ممتاز عن اغياره فالاقنوم اذاً في اي طبيعة
كان يدل على ما هو ممتاز في تلك الطبيعة كما انه في الطبيعة الانسانية يدل على هذه
اللحوم وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادئ المشخصة للانسان وهي وان لم تدخل
في دلالة مطلق الاقنوم لكنها داخله في دلالة الاقنوم الانساني . على ان التعايز في
الاقانيم الالهية لا يتبع الا باضافات الاصل كما مر في مب ٢٧ ف ٢ و ٣ والاضافة

ليست في الاقنيم الالهية كعرض حال في موضوع بل هي نفس الذات الالهية فهي
اذاً قائمة بنفسها كما ان الذات الالهية قائمة بنفسها فاذاً كما ان الالهية هي الله كذلك
الابوة الالهية هي الله الآب الذي هو اقنوم الهي . فاذاً الاقنوم الالهي يدل على الاضافة
على انها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الاضافة بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي
القائم بنفسه في الطبيعة الالهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الالهية مغايراً
للطبيعة الالهية وعلى هذا فلا شبهة في ان اسم الاقنوم يدل على الاضافة قصداً وعلى
الذات تبعاً الا انه ليس يدل على الاضافة من حيث هي اضافة بل من حيث
يدل عليها بطريقة الايستزي . وكذا ايضاً يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً
من حيث ان الذات هي نفس الايستزي . والايستزي يعبر عنه في الله كمتاز
بالاضافة وكذا الاضافة المعبر عنها بطريقة الاضافة تقع في اضافة الاقنوم تبعاً وبهذا
الاعتبار يمكن القول بان دلالة اسم الاقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشيخ المبتدعة
ومن ثم لم يكن اسم الاقنوم في الاصطلاح الاكبره من الاسماء المطلقة الا انه بعد
ذلك تقرر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالة اي ان استعماله مضافاً لم يكن من
مجرد الاصطلاح كما في القول الاول بل من دلالة ايضاً
اذاً اجيب على الاول بان اسم الاقنوم يقال بالقياس الى نفسه لا الى غيره لانه
يدل على الاضافة لا بطريقة الاضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي وبهذا
الاعتبار قال اوغسطينوس انه يدل على الذات من حيث ان الذات في الله هي عين
الايستزي اذ ليس في الله تعاريفين ما هو وما به
وعلى الثاني بانه قد يُسأل احياناً بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل
ما الانسان فاجيب بخيوان ناطق مائت وقد يُسأل بها عن الشخص كما اذا سئل ما
يسبح في البحر فاجيب سمكة ومن هذا القبيل القول هي الاقنيم الثلاثة في جواب
ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بانه في مفهوم الجوهر المفرد اي الممتاز او غير القابل الشركة فيه
تُعْمَلُ الاضافة في الله كما مر في جزم الفصل
وعلى الرابع بان اختلاف الحقيقة في الاخص لا يؤثر اشتراكاً في الاعم لانه وان
تغاير الفرس والحمار في الحد الا انهما متواطئان في اسم الحيوان لان الحد العام
للحيوان يصدق على كليهما فاذا وان كان الاقنوم الالهي يتضمن في دلالة الاضافة
بجلاف الاقنوم الملكي او الانساني ليس يلزم ان اسم الاقنوم يقال بالاشتراك وان كان
لا يقال بالتواطؤ ايضاً لامتناع ان يقال شي بالتواطؤ على الله والمخلوقات كما مر
بيانه في مب ١٣ ف ٥

المبحثُ الثامنُ ثلاثين

في تكثر الاقانيم في الله - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في تكثر الاقانيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل في الله اقانيم
متكثرة - ٢ كم هي - ٣ في معنى الناظ العدد في الله - ٤ في عموم اسم الاقنوم

الفصلُ الاولُ

هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله

يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله
لان الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فلو كان في الله اقانيم متكثرة لكان فيه
جواهر متكثرة وهذا بدعة في ما يظهر

٢ وايضاً ان تكثر الخواص المطلقة لا يؤثر تمايزاً في الاقانيم لاني الله ولا فينا
فلان لا يؤثره تكثر الاضافات اولى بكثير. وليس في الله تكثر سوى تكثر
الاضافات كما مر في مب ٢٧ ف ٣. فاذا ليس يجوز ان يقال ان في الله اقانيم متكثرة

٣ وايضاً قال بولسيوس في كلامه على الله في كتاب الثالث ان «الواحد حقيقة ما ليس فيه عدد» والتكثر يضمن العدد. فإذا ليس في الله اقانيم متكثرة
٤ وايضاً حيثما كان العدد فهناك كلٌ وجزءٌ فلو كان في الله عدد الاقانيم لوجب ان يُثبت فيه كلٌ وجزءٌ وهذا منافٍ للبساطة الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ واقنوم الروح القدس غيرٌ». فإذا الآب والابن والروح القدس اقانيم متكثرة والجواب ان يقال ان وجود اقانيم متكثرة في الله لازم عما تقدم فقد حققنا في البحث السابق ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة كشيء قائم بنفسه في الطبيعة الالهية وقد مر ايضاً في مب ٢٧ ان في الله اضافات حقيقية متكثرة. فإذا يلزم ان في الطبيعة الالهية اشياء قائمة بانفسها متكثرة وهذا هو ان في الله اقانيم متكثرة

إذا اجيب على الاول بان الجوهر ليس يؤخذ في حد الاقنوم بحسب دلالاته على الذات بل بحسب دلالاته على الشخص بدليل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الايستري فكما نقول نحن ثلاثة اقانيم يقولون ثلاثة ايستريات ولم تجر العادة بان نقول ثلاثة جواهر لثلاث بمقل بذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بان الخواص المطلقة في الله كالخيرية والحكمة ليست متعاقبة فليست متمايزة حقيقة فهي اذا وان لاهمها القيام بانفسها ليست مع ذلك اشياء قائمة بانفسها متكثرة فتكون اقانيم متكثرة واما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بانفسها وان تمايزت حقيقةً كالبياض والحلاوة واما الخواص الاضافية في الله فهي قائمة بانفسها ومتمايزة حقيقةً كما مر في مب ٢٨ ف ٣. فإذا تكثر هذه الخواص يكثر لتكثر الاقانيم في الله

وعلى الثالث بان الله لمكان وحدانيته وبساطته العظمى يُنفى عنه كل تكثُر الاشياء
المقولة بالاطلاق لا تكثُر الاضافات فان الاضافات يقال على شيء بالقياس الى
آخر وهكذا لا تفيد تركيباً في ما يقال عليه كما نبه على ذلك بويسيوس في الكتاب
المتقدم ذكره

وعلى الرابع بان العدد ضربان عدد مجرد او مطلق كاثنتين وثلاثة واربعة وعدد
في المعدودات كإنسانين وفرنسين فاذا أخذ العدد في الله مطلقاً او مجرداً فلا مانع ان
يكون فيه كل جزء وهكذا لا يكون ذلك الا في اعتبار عقلاً فقط لان العدد المجرد
عن المعدودات لا وجود له الا في العقل اما اذا اخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات
فالواحد في المخلوقات جزء الاثنتين والآنسان جزء الثلاثة والانسان الواحد جزء
الانسانين والانسان جزء الثلاثة واما في الله فليس الامر كذلك لان الآب مساوي
لثالوث كله كما سيجي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و٤

الفصل الثاني

هل في الله أكثر من ثلاثة اقانيم

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان في الله أكثر من ثلاثة اقانيم لان تكثُر الاقانيم
في الله بحسب تكثُر الخواص الاضافية كما مر في الفصل السابق . والاضافات في الله
اربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الابوة والبنوة والنفع والصدور . فاذا في الله اربعة

اقانيم

٢ وايضاً ليس التباين في الله بين الطبيعة والارادة اعظم منه بين الطبيعة والعقل
والله يوجد فيه اقنوم صادر بطريق الارادة كالحجة مغاير للاقنوم الصادر بطريق
الطبيعة كالابن . فاذا يوجد فيه ايضاً اقنوم آخر صادر بطريق العقل كالكلمة
مغاير للاقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم ايضاً ان ليس في الله
ثلاثة اقانيم فقط

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات اعلى فله افعال باطنة اكثر كما ان الانسان يزيد على سائر الحيوانات بان له تعقلاً و ارادة . والله يفوق كل خليفة فووقاً غير متناه . فاذاً ليس فيه اقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الارادة فقط بل بطرق اخرى غير متناهية . فاذاً في الله اقانيم غير متناهية

٤ وايضاً ان اشراك الآب في ذاته على وجه غير متناه باصداره الاقنوم الالهي انما هو من طريق خيرته الغير المتناهية . والروح القدس فيه ايضاً خيرية غير متناهية فهو اذاً يُصدر اقنوماً الهياً وهذا يُصدر اقنوماً آخر وهكذا الى غير النهاية

٥ وايضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لان العدد مقداراً ما . والاقانيم الالهية غير متقدرة كما يتضح من قول اثناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر» . فاذاً ليست مندرجة تحت العدد الثلاثي لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٥ : ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب «اذا سأل سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقانيم الثلاثة» . فاذاً ليس في الله الاثلاثة اقانيم فقط والجواب ان يقال انه بناء على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من اثبات ثلاثة اقانيم فقط في الله فقد حققنا في الفصل السابق ان الاقانيم المتكثرة اضافات متكثرة قائمة بانفسها متميزة حقيقةً والتمايز الحقيقي في الاضافات الالهية ليس الا باعتبار التقابل الاضافي فلا بد اذن من رجوع الاضافتين المتقابلتين الى اقنومين واذا كانت بعض الاضافات غير متقابلة فلا بد من رجوعها الى اقنوم واحد بعينه . فاذاً الابوة والبنوة لكونهما اضافتين متقابلتين لا بد من رجوعهما الى اقنومين فاذاً الابوة القائمة بنفسها هي اقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي اقنوم الابن . واما الاضافتان الباقياتان فليستا متقابلتين مع احدي هاتين الاضافتين بل بين انفسهما فاذاً يمنع اجتماعهما كليهما في اقنوم واحد . فاذاً لا بد من وجود احدهما في كلا

الاقنومين المذكورين او وجود احدهما في احدهما والاخرى في الآخر على انه يمتنع وجود الانبثاق في الآب والابن او في احدهما والا للزم ان صدور العقل الذي هو التوليد في الله والذي بحسبه تؤخذ الابوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه يؤخذ النفع والانبثاق وكان الاقنوم الوالد والاقنوم المولود صادرين عن النافع وهذا مناف لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و ٤. فاذا بقي ان النفع يلائم اقنوم الآب واقنوم الابن اذ ليس فيه مقابلة اضافية لالابوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق الى اقنوم آخر وهو اقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مر في الموضع المذكور فالمخلص اذا ان في الله ثلاثة اقنوم فقط الآب والابن والروح القدس

اذا اجيب على الاول بانه وان كان في الله اربع اضافات الا ان واحدة منها هي النفع لا تنفك عن اقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا في وان تكن اضافة لا يقال لها خاصة لعدم ملائمتها لاقنوم واحد فقط ولا اضافة اقنومية اي مقومة للاقنوم. واما الاضافات الثلاث الأخرى وهي الابوة والبنوة والانبثاق فيقل لها خواص اقنومية كأنها هي مقومة للاقنوم لان الابوة هي اقنوم الآب والبنوة هي اقنوم الابن والانبثاق او الصدور هو اقنوم الروح القدس المنبثق وعلى الثاني بان ما يصدر بطريق العقل كالكلمة فانه يصدر بحسب حقيقة المشابهة كالذي يصدر ايضاً بطريق الطبيعة ولذا اسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ان صدور الكلمة الالهية هو التوليد بطريق الطبيعة. واما المحبة فمن حيث هي لا تصدر على انها شبه ما تصدر عنه وان كانت في الله ذاتية من حيث انها الهية ولذا لا يقل لصدور المحبة في الله توليد

وعلى الثالث بان الانسان الذي هو اكل من سائر الحيوانات انما هو اكثر افعالا باطنة منها لان كماله حاصل بطريق التركيب. ولذا كان الملائكة الذين هم اكل وابطس

من الانسان اقل افعالاً باطنةً من الانسان اذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما.
واما الله فليس فيه حقيقة الافعل واحد واما كيف يوجد فيه صدوران فقد مر
تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرابع بان تلك العجبة تنهض لو كان للروح القدس خيرية مغايرة بالعدد
لخيرية الآب فكان يجب على ذلك انه كما ان الآب يُصدر بخيريه اقنوماً الهياً
كذلك الروح القدس ايضاً لكن خيرية الآب هي نفس خيرية الروح القدس
وليس ثمة تمايز الا باضافتي الاقنومين. فاذا الخيرية تُنسب الى الروح القدس على
انها حاصلة من الغير والى الآب على انها صادرة منه الى الغير. ومقابلة الاضافة تمنع
من مجامعة اضافة المبدأ لاضافة الروح القدس بالنظر الى الاقنوم الالهى لصدوره
عن الاقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في الله

وعلى الخامس بان العدد المعين ان أُخذ من قبيل العدد المجرد الذي انما هو في
اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد واما ان أُخذ من قبيل عدد الاشياء في الاقنوم
الالهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لان عظمة الاقنوم الثلاثة واحدة بعينها كما
سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شيء بنفسه

الفصل الثالث

هل تُثبت الناطق العدد شيئاً في الله

يُغطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفاظ العدد تُثبت شيئاً في الله لان
وحدانية الله عين ذاته. وكل عدد فهو وحدة متكررة. فاذا كل لفظ عددي في الله
فانه يدل على الذات. فاذا يُثبت شيئاً في الله

٢ وايضاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يلائم الله على وجه اعلى من وجه
ملائمته للمخلوقات. ولفاظ العدد تُثبت شيئاً في المخلوقات. فاذا اولي بكثير ان
تُثبت شيئاً في الله

٣ وايضاً لو كانت الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل انما يُوتى بها للنفي فقط
لتنفي الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة للزم ان يكون في الدليل دور مشوش للعقل
وغير معقني لشيء وهو باطل. فاذا الفاظ العدد ثبتت شيئاً في الله
لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ ان «اعتراف الاجتماع
(وهو اعتراف التكثر) قد رفع تعقل الانفراد والوحدة» وقول امبروسيوس في
كتاب الايمان اب ٢ «متى قلنا الله واحداً فالوحدة تنفي تكثراً الالهة ولا تُثبت الكم
في الله» ومن ذلك يظهر ان هذه الاسماء انما يُوتى بها في الله للنفي لا لاثبات شيء
والجواب ان يقال ان معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ ان الفاظ العدد لا
تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك - فاذا لا بُدَّ لايضاح
ذلك من اعتبار ان كل كثرية فهي تلحق قسمة ما والقسمة قسمتان احدها مادية
وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوع لكم فاذا هذا
العدد لا يكون الا في الاشياء المادية ذات الكمية. والاخرى صورية وهي التي تحصل
بالصور المتقابلة او المتنايرة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنس بل من
الشوامل بحسب انقسام الموجود الى واحد وكثير وهذه الكثرة وحدها يعرض ان
تكون في الاشياء المجردة عن المادة. فاذا لما لم يعتبر بعض الآالكثرة التي هي نوع
لكم المنفصل وكانوا يرون ان هذه الكمية لا محل لها في الله صاروا الى ان الفاظ العدد
لا تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وبعض اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بانه
كما يُثبت العلم في الله بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه اذ ليس
في الله كيف كذلك يُثبت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصة لا بحسب حقيقة
جنسه الذي هو الكم - واما نحن فنقول ان الفاظ العدد بحسب حملها في الله لا تؤخذ
من العدد الذي هو نوع لكم لانها بهذا الاعتبار لا تقال على الله الا مجازاً كسائر
الخواص الجسدية مثل العرض والطول ونظائرها بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار الى تكثير الذي تُعمل عليه كنسبة الواحد
المساوق للموجود الى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي
التجزؤ فقط كما مر عند الكلام على وحدانية الله في مب ١١ ف الان الواحد يدل
على موجود غير متميز ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فانه يراد به شيء متميز
كما ان الواحد المقول على الانسان يدل على طبيعة الانسان الغير المتميزة او جوهره
الغير المتميز وكذلك اذا قيل اشياء كثيرة فالكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار تدل
على تلك الاشياء مع عدم التجزؤ في كل منها. واما العدد الذي هو نوع لكم فانه
يُثبت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأ ذلك العدد. فاذا الفاظ
العدد في الله تدل على ما يقال عليه ولا تزيد على ذلك الا النفي كما مر في المحل
المذكور آنفاً باعتبار هذا قد اصاب مع الاحكام بما قال في المحل المذكور اي انما متي
قلنا الذات واحدة كان الواحد دالاً على الذات الغير المتميزة ومتي قلنا الاقنوم واحد
كان دالاً على الاقنوم الغير المتميز ومتي قلنا الاقنوم متكثرة فالمراد بذلك تلك
الاقنوم وعدم التجزؤ في كل منها لان من حقيقة الكثرة ان تكون متقومة من
الوحدات

اذا اجيب على الاول بان الواحد لكونه من الشوامل هو اعم من الجوهر ومن
الاضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في الله الجوهر وقد يراد به الاضافة بحسب
مناسبه لما يقارنه ومع ذلك فهذه الالفاظ تزيد بمناها الخاص على الذات والاضافة
نفياً ما للتجزؤ كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الكثرة التي تُثبت شيئاً في المخلوقات نوع لكم فلا تُعمل على الله
بل انما يُعمل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما يقال عليه الا عدم التجزؤ في
آحاده

وعلى الثالث بان الواحد لا يعني الكثرة بل التجزؤ المتقدم بالاعتبار على الواحد

او الكثرة . والكثرة لاتنفي الوحدة بل تنفي التجزؤة عن كل من الاجزاء المقومة
للكثرة وقد مر بسط ذلك عند الكلام على الوحدة الالهية في م ب ا ف ٢ ومع
ذلك فليعلم ان النصين الموردين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لانه وان
كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدة الالهية تنفي التكثر لا يلزم مع ذلك ان هذه
الالفاظ افتاد على ذلك فقط فان الياس ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة
اسم الياس منحصرة في نفي السواد فقط

الفصل الرابع

هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للاقنوم الثلاثة

يُخْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجوز ان يكون عاماً للاقنوم
الثلاثة اذ ليس عاماً لها الا الذات . واسم الاقنوم لا يدل على الذات قصداً . فاذا ليس
عاماً للثلاثة

٢ وايضاً ان العلم مقابل لغير القابل الشركة فيه ومن حقيقة الاقنوم ان يكون غير
قابل الشركة فيه كما يتضح من حد ريكردوس الوكتورى المذكور في م ب ٢٩ ف ٣
فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

٣ وايضاً لو كان عاماً للثلاثة للزم ان يكون هذا العموم اماً حقيقياً او اعتبارياً وهو
ليس حقيقياً للزم كون الاقنوم الثلاثة اقنوماً واحداً ولا اعتبارياً فقط للزم كون
الاقنوم كلياً والله ليس فيه كلي ولا جزئي ولا جنس ولا نوع كما مر بيانه في م ب ٣
ف ٥ فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ « اذا سأل
سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقنوم الثلاثة لاشتراكها في ما هو الاقنوم »
والجواب ان يقال متى قلنا ثلاثة اقنوم فطريقة هذا الكلام توضح ان اسم الاقنوم
عام للثلاثة كما اننا متى قلنا ثلاثة اناس نوضح ان الانسان عام للثلاثة . وواضح ان

ذلك ليس عمومًا حقيقياً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والالزم ان الثلاثة اقنومًا
واحدًا كما ان لم ذاتًا واحدةً وأما انه ائي عموم هو فللمدققين فيه اقوال مختلفة فمنهم
من قال بانه عموم نفي بسبب اخذ غير القابل الشركة فيه في حد الاقنوم ومنهم من
قال بانه عموم معني بسبب اخذ المفرد في حد الاقنوم كما اذا قيل ان النوعية عامة
للفرس والثور وكلا القولين يظله ان اسم الاقنوم ليس اسم نفي بل اسم عين - ولذا
ينبغي ان يقال ان اسم الاقنوم عام بالعموم الاعتباري حتى في الاشياء الانسانية
ايضاً لا كالجنس او النوع بل كالفرد المنتشر لان اسماء الاجناس والانواع كالانسان
او الحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطباع العامة لا على معانيها المدلول عليها باسم
الجنس او النوع . واما الفرد المنتشر كإنسان ما فيدل على الطبيعة العامة مع حال
معينة من الوجود تلائم الافراد اي بحيث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عما سواه واما اسم
الفرد المعين فانه يتضمن الدلالة على مميز معين كما يتضمن اسم سقراط الدلالة على
هذا اللحم وهذا العظم غير ان الفرق ان انساناً ما يدل على الطبيعة او على الفرد من
جهة الطبيعة مع حال من الوجود ملائمة للافراد والاقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد
من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيء قائم بنفسه في تلك الطبيعة . والقيام بالنفس في
الطبيعة الالهية مع الامتياز عن الغير عام بالاعتبار لجميع الاقنوم الالهية . فاذا اسم
الاقنوم عام بالاعتبار للاقنوم الثلاثة الالهية

اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تجبه على العموم الحقيقي
وعلى الثاني بانه وان يكن الاقنوم غير قابل الشركة فيه الا ان حال الوجود على
وجه غير قابل الشركة فيه يجوز ان تكون عامة لكثير
وعلى الثالث بانه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقياً ليس يلزم مع ذلك ان
يكون في الله كلياً او جزئياً او جنساً او نوعاً لان عموم الاقنوم ليس عمومًا جنسياً او
نوعياً ولا في الاشياء الانسانية ولان للاقنوم الالهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كليّ تُحمَل على اشياء متغايرة في الوجود

المبحث الحادي والثلاثون

في ما يتعلق بالوحدانية والتكثير في الله - وفيه اربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثير في الله والتبجح في ذلك يدور على اربع مسائل - افي اسم الثالث - ٢ هل يجوز ان يقال: الابن مغاير للآب - ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في الله بالنظ المحاصر الذي يظهر انه يُخرج الغيرية - ٤ هل يجوز اقتران الحمد الاقنومي

الفصل الاول

هل في الله ثالث

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله ثالث لان كل اسم في الله فانه يدل اما على الجوهر او على الاضافة. واسم الثالث لا يدل على الجوهر والا لصدق على كل من الاقنيم ولا على الاضافة لانه لا يقال بحسب اللفظ بالقياس الى الغير. فاذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالث في الله

٢ وايضاً ان الثالث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة. واسم الجمع لا يلائم في الله لان الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في الله هي الوحدة العظمى. فاذا اسم الثالث ليس ملائماً في الله

٣ وايضاً كل مثلث فهو ذو اضلاع ثلاثة. والله ليس فيه تضعيف ثلاثي لان التضعيف الثلاثي نوع للمساواة. فاذا ليس فيه ثالث ايضاً

٤ وايضاً كل ما في الله فهو في وحدة الذات الالهية لان الله هو عين ذاته فلو كان في الله ثالث لكان ذلك في وحدة الذات الالهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدته

• وايضاً ان جميع ما يقال على الله فاللواطيء فيه يُحمل على المشتق فان الابوهية هي الله والابوة هي الآب . والثالوث لا يصح ان يقال له مثلث للزوم وجود تسعة اشياء في الله وهو ضلال . فاذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في الله لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « يجب ان تكرم الوجدانية في الثالوث والثالوث في الوجدانية »

والجواب ان يقال ان اسم الثالوث في الله يدل على عدد معين للاقنيم فاذا كما ثبت في الله تكاثر الاقنيم كذلك يستعمل فيه اسم الثالوث لان ما يدل عليه التكثر دون تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالوث بتعيين

اذا اجيب على الاول بان اسم الثالوث باعتبار اصله يدل في ما يظهر على ذات واحدة لاقنيم ثلاثة بحسبما يقال (في اللاتينية) trinitas (اي ثالوث) كانه trium unitas (اي وحدة ثلاثة) واما باعتبار معناه الخاص فيدل بالاحرى على عدد اقنيم ذات واحدة ولهذا لا يصح ان تقول ان الآب هو الثالوث لانه ليس بثلاثة اقنيم ولكنه لا يدل على اضافات الاقنيم بل بالاحرى على عدد الاقنيم المتضافه ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ الى الغير

وعلى الثاني بان اسم الجمع يفيد شيئين تكثرا لافراد ووحدة ما اي وحدة ترتيب ما فان الشعب هو كثرة ناس مجتمعين تحت ترتيب ما . فاذا اعتبر الاول كان اسم الثالوث موافقاً لاسماء الجموع او الثاني كان مفارقاً لها لان الثالوث الالهي ليس فيه وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات ايضاً

وعلى الثالث بان الثالوث يقال بالاطلاق لانه يدل على عدد ثلاثي للاقنيم واما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب التام مساواة لانه نوع التناسب اللامتساوي كما يتضح مما قاله بويسيوس في كتاب الارطاطيقي ١ ب ٢٣ . فاذا ليس في الله تضعيف ثلاثي بل ثالوث

وعلى الرابع بان الثالث الالهي يتعقل فيه العدد والاقانيم المعدودة. فاذا متى قلنا
الثالث في الوحدة فلا تثبت العدد في وحدة الذات كأنها واحدة ثلاثاً بل تثبت
الاقانيم المعدودة في وحدة الطبيعة كما يقال لافراد طبيعة ما انها في تلك الطبيعة
وتقول بالعكس الوحدة في الثالث كما يقال للطبيعة انها في افرادها
وعلى الخامس بانه اذا قلنا الثالث مثلث فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون
المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته اذ المثلث يفيد التمايز بين افراد ما يقال عليه
ولذا يمتنع ان يقال الثالث مثلث لاستلزام ذلك ان افراد الثالث ثلاثة كاستلزام
قولنا الله مثلث ان افراد الالهية ثلاثة

الفصل الثاني

هل الابن مغاير للآب

يُغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الابن ليس مغايراً للآب لان المغاير اسم
مضاف يفيد اختلافاً في الجوهر فلو كان الابن مغايراً للآب لكان مختلفاً عنه في ما
يظهر وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ متى قلنا ثلاثة اقانيم
فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وايضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجه من الوجوه فلو كان الابن مغايراً
للآب لكان متفصلاً عنه وهذا منافٍ لقول امبروس في كتاب الايمان ا ب ٢
« الآب والابن واحد بالالهية وليس بينهما فصل في الجوهر او اختلاف ما »

٣ وايضاً ان *alienum* (اي الاجنبي) يقال من *alio* (اي المغاير او الغير)
والابن ليس اجنبياً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس في
الله شيء مختلف ولا اجنبي ولا مفارق » فاذا ليس الابن مغايراً للآب

٤ وايضاً ان المناير الناعت للشخص والمغاير الناعت للشيء^(١) بمعنى وانما يفترقان من

١ المراد هنا بالشخص الجنس المذكور والمؤنث والشيء ما يعبر عنه اللاتينيون بالجنس

حيث الجنس فقط فلو كان الابن شخصاً مغايراً للآب لكان شيئاً مغايراً له في ما يظهر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « لما
كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كلٌّ من الآب والابن
والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تفايروا في الاقنومية »

والجواب ان يقال لما كان التعبير الغير المحكم مدرجة الى الابتداع كما قال
ايرونيوس على ما رواه معلم الاحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لابد في كلامنا على الثالث
من التحرز والاحتراس اذ لاشيء اكثر منه مضلة للفهام ولا مشكلة اصعب ولا شيء
انفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ٠٣ وفي كلامنا على الثالث يجب
ان نتجافى عن ضلالين متقابلين سالكين بينهما مسلكاً معتدلاً وهما ضلال آريوس
الذي قال بجواهر ثلاثة مع الاقنيم الثلاثة وضلال سابليوس الذي قال باقنوم
واحد مع وحدة الذات - فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب ان نجتنب في الله
اسم الاختلاف والفصل رعاية لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز
بسبب المقابلة الاضافية وعليه فاذا وجد في كتاب مثبت اسم الاختلاف والفصل
أول ذلك بمعنى التمايز ورعاية لباطة الذات الالهية يجب اجتناب اسم الافتراق
والانقسام الذي هو انقسام الكل الى الاجزاء . ورعاية للمساواة يجب اجتناب اسم
التفاوت . ورعاية للمشابهة يجب اجتناب اسم الاجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس
في كتاب الايمان اب ٢ ليس في الآب والابن الموهبة متباينة بل واحدة وقد مر عن
ايلاريوس ان ليس في الله شيء مفارق - وتحاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب
الجزئية رعاية لقبول الشركة في الذات الالهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

المجرد اي الذي ليس مذكراً ولا مؤنثاً وهذا لا وجودك في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تعبيرنا
هذا ان النظر الاصيلي في الجنس المذكور والمؤنث ان صفة التذكير والتانيث الراجعين الى
الشخصية وفي الجنس المجرد الى التثنية المطلقة

الثالث ٢ « القول بان الآب والابن الله جزئي كفر » وما يجب اجتنابه ايضاً اسم
الوحيد رعاية لعدد الاقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان الله منزّه
عن الجزئية ومعنى الوحيد الا اننا نقول الابن الوحيد اذ ليس في الله ابناء كثيرون
ولا نقول الله الوحيد لعموم الالهية في كثير. ومن ذلك اسم المخلط رعاية لترتيب
الطبيعة في الاقانيم ولذا قال امبروسيو في كتاب الايمان ١ « ما هو واحد فليس
بمخلط وما ليس بمنفصل فيمتنع ان يكون متكثراً » ومنه اسم المفرد رعاية لاجتماع
الاقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « ليس يجب ان نعرف
بالاه مفرد او مختلف » واما لفظ المغاير الواقع لصفة للشخص فليس يفيد التمييز المفرد
فيجوز لنا ان نقول بلا معانيد ان الابن مغاير للآب لانه فرد للطبيعة الالهية مغاير
كما هو اقنوم مغاير وايستيز مغاير

اذا اجيب على الاول بان اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئي كان واقعاً على
الفرد فيكنى لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الايستيزي او الاقنوم واما الاختلاف
فيقتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فاذا ليس يجوز لنا ان نقول ان الابن
مختلف عن الاب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بان الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في الله الا صورة واحدة
فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢:٦ « الذي اذ هو في صورة الله » فاذا اسم الفصل ليس
يقال في الله حقيقة كما يتضح من النص المورّد في الاعتراض الثاني. الا ان الدمشقي
قد استعمل اسم فصل في الاقانيم الالهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث
يدل على الخاصة الاضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايستيزيات لا تتفاضل
بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير ان الفصل مراد به التمايز على ما مر
في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغاير للآب وان لم نقل انه اجنبي عنه
وعلى الرابع بان الشيء غير محدود بصورة واما الشخص فمحدود بصورة وممتاز
فاذا بصر ان يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فرد معين في
الطبيعة المشتركة ومن ثم فاذا سُئل في الامور الانسانية ايضاً من هذا اجيب
سقراط الذي هو اسم الفرد واذا سئل ما هذا اجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا
اذ كان التمايز في الله انما هو بحسب الاقانيم لا بحسب الذات نقول
الآب شخص مغاير للابن لاشي مغاير له ونقول بالعكس انهما شيء واحد لا
شخص واحد

الفصل الثالث

هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على محد الذاتي في الله

يُنحطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده
على الحد الذاتي في الله لان الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف
في كتاب الفهرست ٢ ب ٣ والله مع الملائكة والانفس الصالحة. فاذا ليس يجوز
ان نقول الله وحده

٢ وايضاً كل ما يزداد على الحد الذاتي في الله فيجوز حمله على كل اقنوم على حباله
وعلى جميع الاقانيم معاً فانه لما كان بصر ان يقال الله الحكيم جاز لنا ان نقول الآب
هو الله الحكيم واثالوث هو الله الحكيم. وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦
ب ٩ «يجب اعتبار ذلك الحكم الذي به يقال ان الآب ليس هو الله الحق وحده»
فاذا ليس يجوز ان يقال الله وحده

٣ وايضاً لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو ان يكون ذلك اما بالنظر
الى المحمول الاقنومي او بالنظر الى المحمول الذاتي لا جائز ان يكون بالنظر الى المحمول
الاقنومي لكذب قولنا الله وحده اب اذ الانسان ايضاً اب ولا بالنظر الى المحمول

الذاتي ايضاً لانه لو صدق قولنا الله وحده يخلق لصديق في ما يظهر قولنا الآب وحده
يخلق لجواز ان يقال على الآب كل ما يقال على الله والحال ان هذه القضية كاذبة
لان الابن ايضاً خالق. فاداً ليس يجوز زيادة وحده في الله على الحد الذاتي
لكن يعارض ذلك قوله في اتيما ١٧:١ «ملك الدهور الذي لا يموت ولا يبرئ
الله وحده»

والجواب ان يقال ان لفظ وحده يجوز اعتباره محصلاً او غير محصلٍ ويقال
محصلٌ لما يثبت مدلوله مطلقاً لموضوع ما ككتابات الايض مدلوله للانسان في قولنا
الانسان ايضاً فاذا أخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز اصلاً زيادته على حد ما
في الله للزيم اثباته الانفراد للحد الذي يزداد عليه فيلزم ان يكون الله منفرداً وهو متناقض
لما مر في الفصل سابق. ويقال غير محصلٍ لما فاد نسبة المحمول الى الموضوع كلفظ كل
ولا احد وكذا لفظ وحده لاخرجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما انه
اذا قيل سقراط وحده كاتب فلا يجوز ان يفهم ان سقراط منفرد بل انه ليس له مشارك
في الكتابة وان وجد معه كثيرون وعلى هذا المعنى فلا مانع من زيادة وحده على حد
ذاتي في الله من حيث يخرج جميع اغير الله عن المشاركة في المحمول كما اذا قلنا الله
وحده ازلي اذ ليس شيء غير الله ازلياً

اذا اجيب على الاول بانه وان تكن الملائكة وانفس القديسين موجودة دائماً مع
الله فجمع ذلك لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لكان الله وحده اي منفرداً لان الانفراد
لا يرتفع بمشاركة شيء ذي طبيعة اجنبية لانه يقال لواحد انه وحده في البستان وان
كان ثمة اشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لقل ان وحده
اي منفرد وان وجد معه الملائكة والناس. فاذا مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن
الله الانفراد المطلق فلان لا تنفي عنه الانفراد النسبي والذي بالقياس الى محمول ما
أولى بكثير

وعلى الثاني بأن لفظ وحده في الحقيقة لا يؤخذ من جهة المحمول المأخوذ من حيث هو هو لانه ينظر الى الموضوع من حيث يُخرج موضوعاً آخر عما يقترب به وما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز اخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز ان نقول سقراط فقط يركض اي لا انسان آخر وسقراط يركض فقط اي لا يفعل شيئاً آخر فإذا ليس يقال حقيقة الآب هو الله وحده او الثالث هو الله وحده اللهم الاعلى تأويل ما من جانب المحمول بأن يقال الثالث هو الله الذي هو الله وحده وعلى هذا يمكن ايضاً صدق قولنا الآب هو الله الذي هو الله وحده اذا كان الموصول صفة للمحمول لا للموضوع واما قول او غسطينوس ان الآب ليس هو الله وحده بل الثالث هو الله وحده فكلام تفسيري كما لو قال ان قوله «ملك الدهور الذي لا يرى لله وحده» لا يجب تفسيره على اقنوم الآب بل على الثالث كله

وعلى الثالث بانه يجوز اقتران الحد الذاتي بلفظ وحده على كلا الوجهين لان قولنا الله وحده هو الآب قضية تحتمل معنيين لجواز ان يكون لفظ الآب دالاً على اقنوم الآب فتكون صادقة اذ ليس الانسان هو ذلك الاقنوم وان يكون دالاً على الاضافة فقط فتكون كاذبة لوجود اضافة الابوة في غير اقنوم الآب ايضاً ولودون تواطوء وكذا قولنا الله وحده خالق قضية صادقة وليس يتج مع ذلك ان الآب وحده خالق لان اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفسطة بحيث يمنع التنازل منه الى احد الافراد اذ ليس يتج من قولنا الانسان وحده حيوان ناطق مائت : اذا سقراط وحده حيوان ناطق مائت

الفصل الرابع

هل يجوز اقتران الحد الاقنومي باللنظ المحاصر

يُنظى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يو ١٣: ٣ «ان يعرفوك انت

الاله الحق وحدك» . فإذا الآب وحده هو الاله الحق
٢ وايضاً قيل في متى ١١: ٢٧ « ليس احد يعرف الابن الا الآب » ومعنى ذلك
ان الآب وحده يعرف الابن . ومعرفة الابن عامة . فإذا يلزم ما يلزم قيل
٣ وايضاً ان اللفظ الحاصر لا يخرج ما كان داخل في مفهوم الحد المقترن به فهو
إذا لا يخرج الجزء ولا الكلي لأنه ليس يتج من قولنا سقراط وحده ايض : إذا ليست
يده بيضاء او إذا الانسان ليس بابيض . وكل من الإقانس داخل في مفهوم الآخر
كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فإذا اذا قيل الآب وحده هو الله فليس
يخرج بذلك الابن او الروح القدس وهكذا يظهر ان هذا القول صادق
٤ وايضاً ان الكنيسة تقول في بعض الحانها « يا يسوع المسيح انت المتعالي جداً
وحدك »

لكن يعارض ذلك ان قولنا الآب وحده هو الله يفيد امرين احدهما ان الآب
هو الله والآخر ان ليس احد غير الآب هو الله وهذا الثاني كاذب لان الابن هو غير
الآب وهو الله . فإذا قولنا الآب وحده هو الله قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه
والجواب ان يقال ان قولنا الآب وحده هو الله يحتمل معاني فان كان وحده مثبتاً
الاتفراد للآب على انه محصل فالقول كاذب واما على انه غير محصل فهو يحتمل
ايضاً معاني لانه اذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادق ويكون
معنى الآب وحده هو الله ان ذاك الذي لا يشاركه احد في الابوة هو الله وبهذا المعنى
اوضح ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب التالوث ٦ ب ٦ « انما نقول الآب وحده
ليس لانه يتفك عن الابن والروح القدس بل انما نريد بقولنا ذلك انهما لا يشاركانه في
الابوة » الا ان هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح الاعلى تأويل
كأن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو الله واما بحسب معناه الخاص
فيمنع من الشركة في المحمول وعليه فإذا قصد به اخراج شخص آخر فالقضية كاذبة

وأما إذا قصد به اخراج شيء آخر فقط فهي صادقة لان الابن شخصٌ مغايرٌ للآب لا شيءٌ مغايرٌ له ومثله الروح القدس الأناه اذ كان لفظ وحده ينظر خاصة الى الموضوع على ما مرّ في الفصل السابق فهو الى اخراج شخصٍ آخر ارجح منه الى اخراج شيءٍ آخر. فإذا ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حيثما ورد في كتاب من الكتب المثبتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الاصول الدينية

إذا اجيب على الاول بانه ليس المراد في قوله «انت الآله الحق وحدك» اقنوم الآب بل الثالث كله كما فسر ذلك اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٩ او اذا اريد به اقنوم الآب لا يخرج الاقنومان الآخران بسبب وحدانية الذات على ان يكون وحده مخرجاً لشيءٍ آخر فقط كما مرّ في جرم الفصل

وكذا يجب على الثاني لانه متى قيل على الآب شيءٌ ذاتيٌ لا يخرج الابن او الروح القدس بسبب وحدانية الذات. فإذا يجب ان يُعلم ان قوله في الآية المذكورة ليس احد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس انسانٌ كما يوم لفظ nemo وإلا لامتنع استثناء اقنوم الآب بل المراد به كل فردٍ من افراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بان اللفظ الحاصر لا يُخرج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به اذا لم يكن بينهما تغايرٌ من حيث الشخصية كالجزء والكلية. والابن مغايرٌ للآب بالشخص. فإذا لامثلة

وعلى الرابع باننا لا نقول على الاطلاق ان الابن وحده متعالٍ جداً بل انه هو وحده متعالٍ جداً مع الروح القدس في مجد الله الآب



المبحث الثاني والثلاثون

في معرفة الاقانيم الالهية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الاقانيم الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي - ٢ هل يجب جعل سمات للاقانيم الالهية - ٣ في عدد السمات - ٤ هل يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متباينة

الفصل الأول

هل يمكن معرفة ثالوث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

يُغْفَى الى الاول بان يقال : يظهر انه يمكن معرفة ثالوث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي فان الفلاسفة لم يتوصلوا الى معرفة الله الاب بالعقل الطبيعي ولم اقوال كثيرة في ثالوث الاقانيم فقال ارسطو في كتاب السماء والعالم م ٢ « بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم لاله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات » وقال اوغسطينوس ايضا في كتاب الاعترافات ٧ ب ٩ « قرأت هناك (يعني في كتب افلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله لا بهذه الالفاظ بل بما يشبه بعينه من الحجج الكثيرة » ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يدل على تمايز الاقانيم الالهية وقال الشارح ايضا في رواه ٨ ان سحراء فرعون اخطأوا في العلامة الثالثة اي في معرفة الاقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الاقل اقنومين وقال ايضا تامسطينوس في كتاب يميندر محا ٤ « مونس ولد مونس و عكس حرارته الى نفسه » مما يظهر ان الاشارة به الى توليد الابن وانبثاق الروح القدس . فاذا يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

٢ وايضا قال ريكردوس الوكتورى في كتاب الثالوث اب ٤ اعتقد بلاريب انه يوجد لايضاح كل حقيقة ادلة لاثنية فقط بل قطعية ايضا ومن ثم فمنهم من اقام

الدليل على ثالث الاقانس ايضا من عدم تناهي الخبرة الالهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في اصدار الاقانس الالهية ومنهم من استدل عليه بامتناع ان يكون امتلاك خير ما لذيذا دون مشاركتي واما اوغسطينوس فقد اوضح ثالث الاقانس في كتاب الثالث ١٠ اب ١١ و١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقولنا ونحن قد سلطنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و٢ فاذا يمكن معرفة ثالث الاقانس بالعقل الطبيعي ٣ وايضا يظهر ان لا فائدة في تلقين: لانسان بالوحي ما يمتنع معرفته بالعقل الانساني وليس ينبغي القول بان الوحي الالهي بمعرفة الثالث لا فائدة فيه. فاذا يمكن معرفة ثالث الاقانس بالعقل الانساني

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١ « لا يظن انسان انه يستطيع ان يدرك بفهمه سر التوليد » وقول امبروسوس في كتاب الايمان الى غراسيانوس ٢ ب ٥ « يمتنع ادراك التوليد فالعقل قاصر والقلم صامت » وثالث الاقانس الالهية انما يمتاز باصل التوليد والانبثاق كما يتضح مما مر في مب ٣٠ ف ٢ فاذا لما كان ممتعا على الانسان ان يعلم ويدرك بفهمه ما يمتنع اقامة دليل قاطع عليه يلزم ان ثالث الاقانس يمتنع معرفته بالعقل

والجواب ان يقال يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي الى معرفة ثالث الاقانس الالهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و١٢ ان الانسان لا يستطيع ان يتاوى بالعقل الطبيعي الى معرفة الله الاب بالخلوقات . والخلوقات ترشد الى معرفة الله ارشاد المعلولات الى لعلة فاذا انما يعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يلائمه تعالى ضرورة بحسب كونه مبداً لجميع الموجودات وعلى هذا الاساس بيننا كلامنا على الله في مب ١٢ ف ١٢ وقوة الله الابداعية عامة للثالث كله في اذنا ترجع الى وحدانية الذات لا الى تمايز الاقانس فاذا انما يمكن ان يعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يرجع الى وحدانية الذات لا ما يرجع الى تمايز الاقانس ومن تمحل اثبات ثالث الاقانس بالعقل الطبيعي

فانه يجف بالايان من وجهين اما اولافن جهة شرفه الذي هو بحيث يتعلق
 بالامور الغير المنظورة التي تفوق العقل الانساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١:١١
 « اما الايمان فيتعلق بغير المنظورات » وقال ايضا في ١ كور ٢:٦ « ننطق بالحكمة
 بين الكاملين لا بحكمة هذا الدهر ورومه هذا الدهر بل ننطق بحكمة الله في السر
 بالحكمة المكتومة » واما ثانياً فمن جهة الفائدة في جذب الاغيار الى الايمان فانه اذا
 اقام على اثبات الايمان ادلة غير قاطعة عرض نفسه لهزه الكفرة لظنهم ان اعتقادنا
 مبني على هذه الادلة . فاذا ما كان من الايمان فلا ينبغي التصدي لاثباته الا
 بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلمه الايمان
 ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ٢ « اذا انكر منكر النصوص المقدسة
 بالكلية فيوبعد عن فلسفتنا واذا كان مصدقاً بحقيقتها فاننا نحن ايضا نستند عليها »
 اذا اجيب على الاول بان الفلاسفة لم يعرفوا سر ثالث الاقانيم الالهية بخواصها
 التي هي الابوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢:٦ « ننطق بحكمة الله
 التي لم يعرفها احد من رومه هذا الدهر » اي الفلاسفة على ما في الشارح لانهم
 قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالاقانيم كقدرة الآب وحكمة
 الابن وخيرية الروح القدس كما سيأتي بيانه قريباً . فاذا قول ارسطو بهذا العدد الخ
 لا يجب فيه معنى انه كان يثبت العدد الثلاثي في الله بل فراده ان يقول ان القدماء
 كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الضحايا والصلوات لكنال ما فيه واما ماورد
 ايضاً في كتب الافلاطونيين من انه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه
 الاقنوم المولود في الله بل الحقيقة التصورية التي بها ابدع الله جميع الاشياء وهي
 تخصص بالابن . على انهم وان عرفوا الصفات المخصصة بالاقانيم الثلاثة فيقال مع
 ذلك انهم اخطأوا في العلامة الثالثة اي معرفة الاقنوم الثالث لانهم شذوا عن الخبرة
 التي تخصص بالروح القدس لانهم « لما عرفوا الله لم يعجدوه كاله » كما في روا اولان

الافلاطونيين كانوا يقولون بوجود واحد اول يدعونه ايضاً ابا مجموع الاكوان
باسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الذهن او العقل الابوي
ويقولون ان فيه حقائق جميع الاشياء على ما رواه مكرويوس في كتاب حلم
شيبون ٤ ولم يكونوا يقولون بجوهر ثالث منفصل ليكون بازاء الروح القدس في ما
يظهر واما نحن فلا نقول بتساير الآب والآبن جوهرًا بل انما كان هذا ضلال
اوريجانوس واريوس اللذين شايعا في ذلك الافلاطونيين. واما قول ثامسطيوس
«موناتس ولد مونادس وعكس الحرارة الى نفسه» فلا يجب حمله على توليد الابن او
انبثاق الروح القدس بل على ابداع العالم لان الهًا واحدًا خلق عالمًا واحدًا حبًا بنفسه
وعلى الثاني بان الدليل يوثق به لشيء على ضربين احدهما لاثبات اصل الكفاية
كما يوثق في العلم الطبيعي بدليل كافٍ لاثبات ان لحركة السماء سرعة متساوية
دائمًا والثاني ليس لاثبات اصل الكفاية بل لايضاح موافقة المعلولات اللاحقة للاصل
المفروض كما يستدل في علم الفلك على الخطوط الخارجة عن المركز والدوائر الصغيرة بانه
على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحرات الساوية الا ان هذا
الدليل غير مثبت بالكفاية لجواز حصولها في افتراض آخر فاذا باعتبار الضرب الاول
يمكن اقامة الدليل على اثبات وحدانية الله ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل
على ايضاح الثالث اي انه على فرض الثالث تكون هذه الادلة ملائمة لكن لا
بميت ان ثالث الاقانيم يثبت بها بالكفاية وهذا يتضح في كل منها فان خيرية الله
الغير المتناهية توضح في ابداع الخليقة ايضاً اذ الابداع من العدم من شأن القدرة
الغير المتناهية لانه اذا كانت الخيرية الغير المتناهية تشرك في ذاتها فليس يجب ان
شيئًا يصدر عن الله غير متناهي بل ان يقبل الخيرية الالهية بحسب حاله . وكذا ايضاً
ما قيل من ان امتلاك خير ما يمتنع ان يكون لذيذاً دون مشارك فيه انما عمله متى لم
يكن في شخص واحد خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة الى خير شخص آخر

يشاركه وأما مشابهة عقلنا فلا تُثبت بالكفاية شيئاً في حق الله اذ ليس العقل في الله
وفينا متواطئاً ومن ثم قال اوغسطينوس في كلامه على يوم ما ٢٧ ان الايمان يتوصل
به الى المعرفة ولا يعكس

وعلى الثالث بان معرفة الاقانيم الالهية لازمة لنا لامرين اولاً للحكم الصائب في
خلق الاشياء لانه بقولنا ان الله صنع جميع الاشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بان
الله ابدع الاشياء بضرورة طبعه وبإثباتنا في الله صدور المحبة يتبين ان الله لم يبدع
الكائنات لافتقاره اليها اولعلة أخرى خارجة بل لاجل محبة خيرته ومن ثم فان
موسى عَقَبَ قوله في تلك ١: ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » بقوله « قال
الله ليكن نور » بياناً للكلمة الالهية ثم قال « رأى الله النور انه حسن » بياناً للمحبة
الالهية وقس على ذلك سائر الافعال - وثانياً وهو الامر الاخص للحكم الصائب في
خلاص الجنس الانساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

الفصل الثاني

هل يجب اثبات سمات في الله

يُخَطِّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يجب اثبات سمات في الله فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس ينبغي التجروء على قول شيء في حق
الله سوى ما أعلن لنا في الكتاب » وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات . فاذا
ليس يجب اثبات سمات في الله

٢ وايضاً كل ما يُثبت في الله فاما يرجع الى وحدانية الذات او الى ثالث الاقانيم
والسمات لا ترجع لا الى وحدانية الذات ولا الى ثالث الاقانيم اذ ليس يُحمل عليها
ما يخص بالذات اذ لا نقول الابوة حكيمة او خالقة ولا ما يخص بالاقنوم اذ لا نقول
الابوة تولد والبنوة تتولد . فاذا ليس يجب اثبات سمات في الله

٣ وايضاً ليس يجب ان يُثبت في البسائط اشياء مجردة هي مبادئ المعرفة لانها

تُعرَف بانفسها . والاقانيم الالهية في غاية البساطة . فاذا ليس يجب اثبات سمات في
الاقانيم الالهية

لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ « نعرف
الفرق بين الابستزيمات (اي الاقانيم) في الخواص الثلث اي الابوية والبنوية
والانبثاقية » . فاذا يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية

والجواب ان يقال ان بريوريتيغوس لملاحظته بساطة الاقانيم قال بانه ليس
يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية واذا وردت في موضع أو لهما على اخذ
المواطن . مكان المشتق فانه كما نقول في اصطلاح التخاطب اسأل حملك اي اسالك
انت الحليم كذلك متى قيل في الله الابوة فالمراد بها الله الآب . لكن قد حققنا في
مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الاسماء المشتقة والمواطئة في الله لا يقدح في البساطة الالهية
لانا انما نسيي بحسبنا تتعلل على ان عقلنا ليس له ان يتوصل الى البساطة الالهية
بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصور الامور الالهية ويسميا بحسب حاله
اي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتض المعرفه والتي نستعمل فيها الاسماء
المقولة بالمواطئة للدلالة على الصور البسيطة والاسماء المقولة بالاشتقاق للدلالة على
الاشياء القائمة بانفسها ومن ثم فاننا نعبر عن الامور الالهية بالاسماء المواطئة باعتبار
البساطة وبالاسماء المشتقة باعتبار القيام بالنفس والاشياء كما مر في مب ٢ ف ٣ .
ويجب ان يقال بالمواطئة والاشتقاق لا الاسماء الذاتية فقط كقولنا الالهية والله
والحكمة والحكيم بل الاسماء الاقنومية ايضا بحيث نقول الابوة والآب والذي يضطرنا
الى ذلك امران على الخصوص الاول شدة منارعة المبتدعة لانا حين نعترف ان
الآب والابن والروح القدس اله واحد واقانيم ثلاثة فكما انه متى سُئل بم هم
اله واحد وم هم ثلاثة يجاب بانهم واحد في الذات والالهية كذلك وجب ان يكون
بعض اسماء مواطئة يمكن ان يجاب بها بما يدل على تمايز الاقانيم وهذه هي الخواص

او السمات الدالة بالمواطاة كالأبوة والبنوة ولذا كانت الذات في الله تقع في جواب
ما والاقتنوم في جواب من والخاصة في جواب بم والثاني انه يوجد اقتنوم
واحد في الله مضافاً الى اقتنومين اي اقتنوم الآب مضافاً الى اقتنوم الابن والى اقتنوم
الروح القدس لكن لا باضافة واحدة والالزم ان الابن والروح القدس ايضاً يضافان
الى الآب باضافة واحدة بعينها فيلزم من كون اضافة واحدة تكثير الثالوث في الله
ان الابن والروح القدس ليسا اقتنومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول
بريبوزيتيوس من انه كما ان الله يقاس الى المخلوقات على نحو واحد وهي مع ذلك
تقاس اليه على أنحاء مختلفة كذلك الآب يضاف الى الابن والروح القدس باضافة واحدة
وهي مع ذلك يضافان اليه باضافتين لانه لما كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه
بالتقاس الى آخر فلا بد من القول بان الاضافتين ليستا متغايرتين بالنوع اذا كان
يحاذيهما في الطرف المقابل اضافة واحدة لانه لا بد من اختلاف نوع الاضافة في
المولى والاب بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات باسمها تضاف الى الله تحت
نوع واحد من الاضافة اي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا
يضافان الى الآب باضافتي حقيقة واحدة . فاذا لامثلة . وايضاً فليس يقتضى في الله
اضافة حقيقة الى الحقيقة كما مر في مب ٢٨ ف ١ واما تكثير الاضافات الاعتبارية
فيه فليس بمنتهى الا انه يجب ان يكون في الآب اضافة حقيقية يضاف بها الى الابن
والروح القدس . فاذا بحسب الاضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس
اليه يجب ان تُعقل فيه اضافتان يضاف بهما الى الابن والروح القدس . فاذا لما لم يكن
للآب الاقتنوم واحد كان لا بد من التعبير عن كل من الاضافات بوجه المواطاة
وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات
اذا اجيب على الاول بانه وان لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فان فيه
مع ذلك ذكراً للاقنوم التي تُعقل فيها السمات تُعقل المواطاة في المشتق

وعلى الثاني بان السمات ليس يُعبّر عنها في الله كاشياء وجودية بل كاعتبارات
بها تُعرف الاقانيم وان تكن السمات او الاضافات موجودة حقيقة في الله على ما مرّ
في مب ٢٨ ف ١ ولذا فما كان فيه نسبة ما الى فعل ما ذاتي او اقنومي يمتنع قوله على
السمات لان ذلك يتنافى طريقة دلالتها. فاذا ليس يجوز ان نقول ان الابوة تولد او
تخلق ولا انها حكيمة او متعقّلة واما الذاتيات التي ليس لها نسبة الى فعل ما بل تنزه
الله عن احوال الخليفة فيمكن حملها على السمات لجواز ان نقول ان الابوة سرمدية
او غير متقدرة او نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الاقنومية والذاتية على
السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالهوهو لجواز ان نقول الابوة هي الله والالوهية
هي الآب

وعلى الثالث بان الاقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة باسماء
مقولة بالمواطأة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل
الفصل الثالث
هل السمات خمس

يُنخَطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان السمات ليست خمساً لان السمات الخاصة
للاقانيم هي الاضافات المتسايرة بها. والاضافات ليست في الله الاربعاً على ما مر في
مب ٢٨ ف ٤. فاذا كذلك السمات ايضاً اربع فقط
٢ وايضاً ان الله باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحدٌ وباعتبار الاقانيم
الثلاثة يقال له ثلاثيٌ فلو كان فيه خمس سمات لقل له خماسيٌ وانه محال
٣ وايضاً لو كان في الاقانيم الثلاثة الموجودة في الله خمس سمات لوجب ان يكون
في احد الاقانيم ستمان او اكثر كما يُجعل في اقنوم الآب الالاد والابوة والنسخ
المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث ان تكون متسايرة حقيقة او لا فان
كانت متسايرة حقيقة يلزم كون اقنوم الآب مركباً من امور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل احداها على الاخرى بحيث نقول كما ان خيرية الله هي حكمته لعدم التناير الحقيقي كذلك النسخ المشترك هو الابوة وهذا لا يسلم به . فإذا ليست السمات خمساً

٤ لكن يعارض ذلك انه يظهر كونها اكثر من خمس فكما ان الآب ليس صادراً عن شيء وبهذا الاعتبار تؤخذ السمة التي يقال لها اللاولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب اخذ سماتٍ ستٍ
٥ وايضاً كما يشترك الآب والابن في اصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب . فإذا كما يجعل سمة واحدة عامة للآب والابن كذلك يجب ان يجعل سمة واحدة عامة للابن والروح القدس

والجواب ان يقال ان المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الاقنوم الالهي والاقانيم الالهية تتكرر بحسب الاصل والاصل يرجع اليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر ويهذين الوجهين يمكن معرفة الاقنوم . فإذا ليس يمكن معرفة اقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادر عن شيء وهكذا تكون سمته من هذه الجهة هي اللاولادة واما من حيث ان واحداً ما صادر عنه فيعرف على نحوين فمن حيث ان الابن صادر عنه يعرف بسمة الابوة ومن حيث ان الروح القدس صادر عنه يعرف بسمة النسخ المشترك واما الابن فيعرف بكونه صادراً عن آخر بالولادة وهكذا يعرف بالبنوة ويكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب اي بالنسخ المشترك واما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن اقنوم آخر واقنومين آخرين وهكذا يعرف بالانثاق لا يكون غيره صادراً عنه اذ ليس يصدر عنه اقنوم الهي . فإذا السمات في الله خمس اي اللاولادة والابوة والبنوة والنسخ المشترك والانثاق واما اضافات هذه السمات فاربعة فقط لان اللاولادة ليست اضافة الابطريق الرجوع على ما سياتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

ايضاً اربع فقط لان النسخ المشترك ليس بخاصة لعمومه لاقنومين والسمات
الاقنومية اي المقومة الاقنوم ثلاث الابوة والبنوة والانبثاق لان النسخ المشترك
واللاولادة يقال لها سمتا اقنومين لاسمتان اقنوميتان كما سياتي لذلك مزيد بيان

في مب ٤٠ ف ١

اذا اجيب على الاول بانه يجب ان يثبت سوى الاضافات الاربعة سمة اخرى
كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الذات في الله يعبر عنها كشيء وجودي وكذا الاقنوم يعبر عنها
كاشياء وجودية واما السمات فيعبر عنها كاعتبارات معرفة للاقنوم ولهذا فالله وان
قيل له واحد لمكان وحدانية الذات وثلاثي لمكان ثلوث الاقنوم لا يقال خماسي
لمكان السمات الخمس

وعلى الثالث بانه لما كان التقابل الاضافي وحده هو الذي يفعل التكثر الحقيقي
في الله ولم يكن بين الخواص المتكثرة في اقنوم واحد تقابل اضافي لم يكن بينها تغاير
حقيقي ومع ذلك لا تتحمل احداها على الأخرى لانها تنبارة عن اعتبارات مختلفة
للاقنوم كما اننا لا نقول ايضاً ان صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز ان يقال ان
العلم هو القدرة

وعلى الرابع بانه لما كان الاقنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ امتنع اخذ
سمة للروح القدس من طريق عدم صدور اقنوم ما عنه لان ذلك ليس من شأن
شرفه كما من شأن سلطة الآب ان لا يكون صادراً عن شيء

وعلى الخامس بان الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقة واحدة خاصة للصدور
عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقة واحدة خاصة لاصدار الروح القدس
وما كان مبدأ للمعرفة فيجب ان يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا مماثلة

الفصل الرابع

هل يجوز ان يُذهب في السمات مذاهب متضادة

يُغْتَضَى الى الرابع بان يقال : يظهر انه ليس يجوز ان يُذهب في السمات مذاهب متضادة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ٣ « ليس موضع أكثر مضلة للافهام من مادة الثالث » التي ترجع اليها السمات دون ريب . والمذاهب المتضادة يمتنع براءتها من الخطأ . فإذا ليس يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متضادة . ٢ وايضاً ان الاقنيم تُعرّف بالسمات على ما مرّ في الفصل السابق وليس يجوز ان يُذهب في الاقنيم مذاهب متضادة فكذا السمات ايضاً . لكن يعارض ذلك ان العقائد الايمانية لا تعلق لها بالسمات . فإذا يجوز ان يُذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى الايمان على نوعين قصداً كالايشاء التي اديت اليها بالوحي بالاصالة ككون الله ثلاثياً وواحداً وكون ابن الله قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يوقع في البدعة وخصوصاً اذا كان مصحوباً بعناد وتبعاً وهو ما اذا نُكِر لزم عنه ما يصاد الايمان كما لو قال قائل ان صاموئيل لم يكن ابن هلقا لانه يلزم عن ذلك ان الكتاب الالهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل ان يلاحظ او يتقرر ان ذلك يلزم عنه ما يصاد الايمان ولا سيما اذا كان خالياً عن العناد واما بعد ان يتبين وخصوصاً اذا تقرر من الكنيسة انه يلزم عن ذلك ما يصاد الايمان فلا يكون الخطأ في ذلك براءً من البدعة ولاجل ذلك فامور كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لان ما يلزم عنها اضحى الان اظهر . فإذا على هذا يجب ان يقال ان بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يصاد الايمان واما من يذهب في السمات مذاهب باطلاً مع ملاحظة انه يلزم عن ذلك ما يصاد

الايان فيسقط في البدعة
وبذلك يفتح الجواب على الاعتراضين



المبحث الثالث والثلاثون

في اقنوم الآب - وفيه اربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الاقنوم على وجه الخصوص ولولا في اقنوم الآب والبحث فيه
يدور على اربع مسائل - اهل يلائم الآب ان يكون مبدأ - ٢ في ان اسم الآب هل يدل
بالخصوص على اقنوم الآب - ٢ هل قول الآب في الله بحسب اخذه باعتبار الاقنوم متقدم على
قول بحسب اخذه باعتبار الذات - ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب

الفصل الأول

هل يلائم الآب ان يكون مبدأ

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان الآب ليس يجوز ان يقال له مبدأ الابن
او الروح القدس لان المبدأ والعلة واحد بعينه كما قال الفيلسوف في الالهيات
ك ٤ م ٣ . ولسنا نقول ان الآب هو علة الابن . فاذا ليس يجب ان يقال انه مبدؤه
٢ وايضاً ان المبدأ يقال بالنظر إلى المبدأ فلو كان الآب مبدأ الابن لكان الابن
مبتدأ فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣ وايضاً ان اسم المبدأ ماخوذ من معنى التقدم . وليس في الله متقدم ومتأخر كما
قال اثاناسيوس في قانونه . فاذا ليس يجب ان نستعمل في الله اسم المبدأ
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « الآب هو
مبدأ الالهية كلها »

والجواب ان يقال ليس المراد باسم المبدأ الا ما يصدر عنه شيء فان كل ما يصدر

عنه شيء بخير من الانحاء نقول انه مبدأ وبالعكس ولما كان الآب هو ما يصدر عنه
آخر يلزم كونه مبدأً

إذا اجيب على الاول بان اليونان يستعملون اسم العلة والمبدأ في الله دون فرق
واما علماء اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدأ فقط والوجه في ذلك ان
المبدأ اعم من العلة كما ان العلة اعم من العنصر لان الطرف الاول او الجزء الاول
لشيء يقال له مبدأ لأعلة. وكلما كان اسم اعم يُعتبر اشد مناسبة في الله كما مر في مب ١٣
ف الان الاسماء كلما كانت اخص كانت أكثر تعييناً للحال الملازمة للخلقة. فإذا
اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقف شيء على آخر في ما يظهر مما لا يفيد اسم
المبدأ لانه في جميع اجناس العلة يوجد بين العلة ومعلولها بون في كمال ما اوقدرة ما
واما اسم المبدأ فنستعمله ايضاً في ما ليس فيه فرق في شيء من ذلك بل في نوع ما
من الرتبة فقط كما اذا قلنا ان النقطة هي مبدأ الخط او ان الجزء الاول للخط هو
مبدأ الخط

وعلى الثاني بانه قد ورد في اقوال اليونان على الابن والروح القدس انهما مبتدآن
الان هذا ليس في عرف علماءنا لاننا وان اثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه
مبدأً الا اننا لا نثبت للابن او الروح القدس شيئاً راجعاً بوجه من الوجوه الى
الخضوع او الانحطاط سداً لكل مجال الى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس
في كتاب الثالث ٩ ان « الآب اعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجوداً
الآب بعينه ليس بادنى »

وعلى الثالث بان اسم المبدأ وان كان باعتبار اصله الموضوع منه مأخوذاً من معنى
التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الاصل اذ ليس ما يدل عليه
الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

الفصل الثاني

هل الآب اسم خاص لا قنوم الهي

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الآب ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهي لانه يدل على اضافة . والاقنوم جوهر مفرد . فإذا اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على اقنوم .

٢ وايضاً ان المولد اعلم من الآب لان كل اب مولد ولا يعكس . والاسم الاعم يقال في الله على وجه اخص كما مر في مب ١٣ ف ١١ . فإذا اسم المولدا والوالد اخص باقنوم الهي من اسم الآب

٣ وايضاً ليس شيء مما يقال مجازاً يجوز ان يكون اسماً خاصاً لشيء . والكلمة يقال لها عندنا مولود او ابن مجازاً . فإذا ما هي كلمته يقال له اب مجازاً . فإذا مبدأ الكلمة الالهية ليس يجوز ان يقال له على وجه الخصوص آب

٤ وايضاً كل ما يقال في الله فقوله فيه متقدم على قوله في المخلوقات . ويظهر ان قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في الله لانه يظهر ان التوليد احق حيث يصدر شيء عن آخر ممتازاً عنه لا بحسب الاضافة فقط بل بحسب الماهية ايضاً . فإذا اسم الآب الماخوذ من التوليد ليس يظهر انه خاص باقنوم الهي

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨ : ٢٨ « بدعوني انك ابي »

والجواب ان يقال ان الاسم الخاص لا قنوم ما ابي اقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الاقنوم عن جميع اغياره لانه كما ان من حقيقة الانسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الانسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الالهيات ك ٧ م ٣٤ و ٣٥ وبهما يمتاز هذا الانسان عن جميع اغياره . وما يمتاز به اقنوم الآب عن كل ما سواه هو الابوة . فإذا الاسم الخاص لا قنوم الآب هو اسم الآب الدال على الابوة . اذا اجيب على الاول بان الاضافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يبدل اسم الاب عندنا على الاقنوم بل على اضافة الاقنوم وليس الامر كذلك في الله كما زعم بعض لان الاضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مر في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة على انها قائمة بنفسها في الطبيعة الالهية

وعلى الثاني بان تسمية الشيء يجب ان تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل واما الابوة فتدل على تمام التوليد ولذا قال آب احرى بكونه اسم اقنوم الهى من المولود والوالد

وعلى الثالث بان الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الانسانية فلا يجوز ان يقال لها حقيقة مولود او ابن واما الكلمة الالهية فشيء قائم بنفسه في الطبيعة الالهية ومن ثم يقال لها ابن وليدتها اب حقيقة لا مجازاً

وعلى الرابع بان اسم التوليد والابوة وكذا سائر الاسماء التي نقال حقيقة في الاقنوم الالهية نقال اولاً على الله ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثم قال الرسول في افسس ٣ : ١٤ « اجثو على ركبتى لاني ربنا يسوع المسيح الذي منه نسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وبيانه انه من الواضح ان التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا اقرب الى صورة المولد كان التوليد احق واكمل كما ان التوليد المتواطىء اكمل من التوليد الغير المتواطىء لان من شأن المولد ان يولد ما يشبهه في الصورة . فاذا كون صورة المولد والمتولد هي في التوليد الالهى واحدة بالعدد واما في المخلوقات فليست واحدة بالعدد بل بالنوع فقط يوضح ان التوليد وبالنتيجة الابوة نقالان على الله قبل قولها على المخلوقات . فاذا كون تمايز المتولد والمولد في الله انما هو بالاضافة فقط راجع الى حقيقة التوليد والابوة الالهيين

الفصل الثالث

في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم يُعْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لفظ الآب ليس يقال في الله بالقول الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم لان العام متقدم في الاعتبار على الخاص . ولفظ الآب بحسب اخذه باعتبار الاقنوم خاص باقنوم الآب وبحسب اخذه باعتبار الذات عامٌ للثالث كله لاننا نقول للثالث كله ابانا . فاذا قول الآب مأخوذاً باعتبار الذات متقدم على قوله مأخوذاً باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً ان الاشياء التي هي ذات اعتبار واحد ليس فيها قول متقدم ومتاخر والابوة والبنوة يظهر انهما ثقلان باعتبار واحد من حيث ان اقنوماً الهياً هو ابوالابن والثالث كله هو ابونا او ابو الخليفة لان القبول عامٌ للخليفة والابن كما قال باسيليوس في خطبه ١ في الايمان . فاذا ليس قول الآب في الله مأخوذاً باعتبار الاقنوم متقدماً على قوله مأخوذاً باعتبار الذات

٣ وايضاً ان الاشياء التي لا يقال باعتبار واحد لا يجوز ان تكون متشابهة . والابن يشابه الخليفة في البنوة او التوليد كقوله في كولو ١ : ١٥ « الذي هو صورة الله الغير المنظور بكر كل خلق » . فاذا ليس قول الابوة في الله مأخوذاً باعتبار الاقنوم متقدماً على قولها مأخوذاً باعتبار الذات بل يقال باعتبار واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان الازلي متقدم على الزمني . والله هو ابوالابن من الازل وابو الخليفة من الزمان . فاذا قول الابوة في الله بالنظر الى الابن متقدم على قوله بالنظر الى الخليفة

والجواب ان يقال ان قول الاسم على ما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله متقدم على قوله على ما يوجد فيه جزء حقيقة مدلوله فهو كأنما يقال على هذا تشبيهاً بما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله لان جميع الناقصات تؤخذ من الكاملات ولهذا كان قول الاسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الاسد بتمامها والذي يقال له اسد حقيقة متقدماً على قوله على انسان يوجد فيه شيء من حقيقة الاسد كالجرأة او الشجاعة او ما يشبه ذلك فان هذا يقال عليه على سبيل التشبيه . وواضح مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ ان حقيقة الابوة والبنوة موجودة بتمامها في الله الآب وفي الله الابن لان لهما طبيعة واحدة ومبدأ واحداً واما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر الى الله لا بحسب تمام حقيقتها اذ ليست طبيعة الخالق والخليقة واحدة بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت اتم كانت اقرب الى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فان من المخلوقات ما يقال ان الله ابوه باعتبار مشابهة الاثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في ايوب ٣٨: ٢٨ «هل للمطر من أب أم من ولدٍ نقط الندى» ومنها ما يقال لله ابوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢: ٦ «أليس انه ابوك مالك الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء ايضاً ابناً بالخيرة من حيث هم مسوقون الى وراثة المجد الابدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨: ١٦ «والروح عينه يشهد لارواحنا بانا ابنا لله وحيث نحن ابنا فنحن ورثة» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥: ٢ «يفتخرون في رجاء مجد ابنا لله» . فاذاً على هذا يتضح ان قول الابوة في الله بحسب افادتها نسبة اقنوم الى اقنوم متقدم على قولها بحسب افادتها نسبة الله الى الخليقة اذا اجيب على الاول بان الامور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقولنا على الامور الخاصة لانها داخلية في مفهوم الامور الخاصة دون العكس فانه في مفهوم اقنوم الآب يُعقل الله ولا يعكس واما الامور العامة المتضمنة نسبة الى الخليقة فانها متأخرة في القول عن الامور الخاصة المتضمنة نسباً اقنومية لان الاقنوم الصادر في الله يصدر على انه مبدأ لاصدار المخلوقات فانه كما ان الكلمة المتصورة في ذهن الصانع يُعقل صدورها عن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبيهاً كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليقة التي انما يقال عليها اسم البنوة باعتبار
اشترك شيء في شبه الابن او الآب كما يتضح من قوله في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق
فعرّفهم سبق فحدد ان يكونوا مشايين بصورة ابنه»

وعلى الثاني بانه يقال ان القبول عام للخليقة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبه ما
بعيد باعتباره يقال للابن بكر الخليقة ومن ثم فبعد ان قال الرسول في المحل المشار
اليه قريباً «ان يكونوا مشايين بصورة ابنه» قال «حتى يكون بكرًا ما بين اخوة
كثيرين» والابن ينفرد طبعاً عن غيره بشيء خاص اي بحصوله بالطبع على ما
يقبله كما قال باسيليوس نفسه في المحل المورد في الاعتراض وبهذا الاعتبار يقال له
الابن الوحيد كما يتضح من قول يو ١: ١٨: «الابن الوحيد الذي في حضن الآب
هو أخبر»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

هل عدم الولادة خاص بالآب

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال: يظهر ان عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لان كل
خاصة فانها تُثبت شيئاً في ما هي خاصته. وغير المولود ليس يُثبت شيئاً في الآب بل
ينفي فقط. فاذا ليس يدل على خاصة للآب

٢ وايضاً ان غير المولود يقال اما بطريقة العدم او بطريقة السلب فان قيل بطريقة
السلب فكل ما ليس مولوداً يجوز ان يقال له غير مولود. والروح القدس ليس مولوداً
وكذا الذات الالهية. فاذا يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب. وان
قيل بطريقة العدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعلوم عنه يلزم كون اقنوم
الآب ناقصاً وهو محال

٣ وايضاً ان غير المولود في الله ليس يدل على اضافة اذ ليس يقال بالاضافة. فاذا

يدل على الجوهر . فإذا غير المولود والمولود متغيران في الجوهر . والابن الذي هو مولود ليس منابراً للآب في الجوهر . فالآب إذا ليس يجب ان يقال له غير مولود ٤ وايضاً ان الخاص ما يصدق على واحد فقط ولما كان الصادر عن آخر في الله اكثر من واحد فليس في ما يظهر مانع من ان يكون غير الصادر عن آخر فيه اكثر من واحد ايضاً . فإذا ليس عدم الولادة خاصاً بالآب ٥ وايضاً كما ان الآب هو مبدأ الاقنوم المولود كذلك هو مبدأ الاقنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يجعل خاصاً به بسبب مقابله للاقنوم المولود لوجب ان يجعل عدم الصدور ايضاً خاصاً به

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « هو واحد من واحد اي مولود من غير مولود بمجاسة عدم الولادة والاصل في كليهما » والجواب ان يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأ أول ومبدأ ثان كذلك يوجد في الاقنوم الالهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأ لا من مبدأ وهو الآب ومبدأ من مبدأ وهو الابن . والمبدأ الاول في المخلوقات يُعرف على نحوين احدهما بان له اضافة الى الاشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر . فإذا على هذا يُعرف الآب ايضاً بالابوة والنسخ المشترك بالنظر الى الاقنومين الصادرين عنه وامان حيث هو مبدأ لا من مبدأ فيعرف بعدم صدوره عن آخر وهذا يرجع الى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود

إذا اجيب على الأول بان بعضاً قالوا بان عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل اما يفيد الامرين معاً اي كون الآب غير صادر عن شيء وكونه مبدأ لغيره او يفيد السلطة العامة او التمام النبوي ايضاً الا ان هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم ان اللاولادة ليست خاصة مغايرة للابوة والنسخ بل متضمنة اياها تضمن العام للخاص لان النبوعية والسلطة لا تدلان في الله على

شيء الا على مبدأ الاصل ولذا يجب ان يقال ان غير المولود يفيد نفي التوليد بالمعنى
الانفعالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٧ فانه قال ان قوة قولنا
غير مولود كقوة قولنا لا ابن . وليس يلزم عن ذلك ان غير المولود لا يجب ان يجعل
سمة خاصة للآب لان الاوائل والبسائط انما تعرف بالسلوب كقولنا ان النقطة
هي ما لاجزاء له

وعلى الثاني بان غير المولود قد يؤخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال
ايرونييموس في كتاب الحدود ان الروح القدس غير مولود اي لا مولود وقد يقال
بالمعنى العدمي على نحو ما دون ان يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على انحاء متكررة
فيقال عدم متى لم يكن شيء حاصل على ما من شأنه ان يكون لغيره ولو ان هذا
الشيء ليس من شأنه ان يكون ذلك له كما اذا قيل للحجر شيء مائت لخلوه عن الحياة
التي من شأن بعض الاشياء ان تكون حاصله عليها . ويقال ايضاً عدم متى لم يكن شيء
حاصل على ما من شأن بعض جنسه ان يكون له كما اذا قيل للخلد اعى . ويقال ايضاً
عدم متى لم يكن الشيء حاصل على ما من شأنه ان يكون له وبهذا المعنى يكون العدم
متضمناً نقصاً . ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل انما يقال
عليه بالمعنى الثاني اي من حيث ان شخصاً ما من اشخاص الطبيعة الالهية ليس مولوداً مع
ان شخصاً منها مولود الا انه بهذا المعنى يجوز ان يقال للروح القدس ايضاً غير مولود
فاذا لا بد لتخصيصه بالآب وحده ان يتعقل باسم غير المولود ايضاً انه يصدق على
اقتنوم الهى هو مبدأ اقتنوم آخر بحيث يتعقل على هذا انه يفيد نفياً في جنس المبدأ
المعقول بالمعنى الاقنومي في الله او انه ليس صادراً عن آخر بوجه من الوجوه لانه
ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لانه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه
غير مولود لصدوره عن غيره بالانثاق كاقنوم قائم بنفسه ولا على الذات
الالهية ايضاً لجواز ان يقال عليها انها في الابن او الروح القدس صادرة عن آخر

اي عن الآب

وعلى الثالث بان غير المولود قد يراد به على ما في البمشقي غير المخلوق وعلى هذا يقال بحسب الجوهر لانه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يراد به ما ليس مولوداً وعلى هذا يقال بالاضافة على النحو الذي به يرجع النفي الى جنس الاثبات كما يرجع اللا اسان الى جنس الجوهر واللا ايض الى جنس الكيفية فاذا لما كان المولود في الله بغير اضافة كان غير المولود ايضاً راجعاً الى الاضافة وهكذا ليس يلزم ان الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب الاضافة فقط اي من حيث ان اضافة الابن تُنفي عن الآب

وعلى الرابع بانه كما انه في كل جنس يجب اثبات اول واحد كذلك في الطبيعة الالهية يجب اثبات مبداء واحد غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولود فاذا اثبات غير مولود بين اثبات لاهين وطبيعتين الهيتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع « لما كان الله واحداً فقط امتنع ان يكون ثم غير مولودين » وذلك خصوصاً لانه لو كان ثم غير مولودين لما كان احدهما صادراً عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الاضافي وهكذا يلزم ان يتمايزا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس بان الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدوره عن آخر بنفي ولادة الابن احري منها بنفي انبثاق الروح القدس اولاً لان انبثاق الروح القدس ليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ في ٤ وثانياً لانه يفترض بترتيب الطبيعة ايضاً ولادة الابن فاذا متى ارتفع عن الآب كونه مولوداً مع كونه مبداءً للولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصدور الروح القدس لان الروح القدس ليس مبداءً للولادة بل صادراً عن المولود



المبحث الرابع والثلاثون

في اقنوم الابن - وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في اقنوم الابن وينسب للابن ثلاثة اسماء الابن والكلمة والصورة. وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة حقيقة الآب. فإذا بينى النظر في الكلمة والصورة اما الكلمة فالبحث فيها يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يقال الكلمة في الله باعتبار الذات او باعتبار الاقنوم - ٢ هل هي اسم خاص للابن - ٣ هل تنبذ نسبة الى المخلوقات

الفصل الاول

هل الكلمة في الله اسم اقنومي

يُنْطَلِقُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الكلمة في الله ليست اسماً اقنومياً لان الاسماء الاقنومية يقال في الله حقيقة كآب والابن. والكلمة يقال فيه مجازاً كما قال اوريجانوس في كلامه على قول يوحنا في البدء كان الكلمة. فاذا الكلمة ليست في الله اسماً اقنومياً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١٠ «الكلمة معرفة مع محبة» وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ «ليس القول عند الروح القدس الاعظم الا النظر بالتفكر» والمعرفة والتفكر والنظر يقال في الله باعتبار الذات فاذا الكلمة لا يقال في الله باعتبار الاقنوم

٣ وايضاً من حقيقة الكلمة ان يقال وقد قال انسلموس في المجل المذكور كما ان الآب عاقل والابن عاقل والروح القدس عاقل كذلك الآب قائل والابن قائل والروح القدس قائل وكذا كل منهم مقول. فاذا اسم الكلمة يقال في الله باعتبار الذات لا باعتبار الاقنوم

٤ وايضاً ليس اقنوم الهي مصنوعاً. وكلمة الله شيء مصنوع فقد قيل في مز ٤٨: ٨

« النار والبرد والشع والجليد الرياح العاصفة الصائفة كتمته » . فإذا ليست الكلمة في الله اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٧ ا ١ « كما ان الابن يضاف الى الآب كذلك الكلمة ايضاً تضاف الى ما هي كلمته » والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالاضافة . فإذا كذلك الكلمة

والجواب ان يقال ان اسم الكلمة في الله اذا أخذ حقيقة فهو اسم اقنومي وليس ذاتياً بوجه من الوجوه وليان ذلك فليعلم ان الكلمة تقال فينا حقيقة على ثلاثة انحاء وتقال على نحو رابع مجازاً وعلى الاظهر والاغلب يقال عندنا كلمة لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر الى الامرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما النفظ نفسه ومعناه فان اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة وايضاً فاللفظ يصدر عن المعنى او التصور كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب النفس م ٢ م ٩٠ واما اللفظ الذي لا يدل على معنى فلا يجوز ان يسمى كلمة . فإذا اتما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالة على صورة العقل الداخلة . فإذا على هذا يقال كلمة اولاً وبالاصالة لصورة العقل الداخلة ثم للفظ الدال على الصورة الداخلة ثم لتصور اللفظ وهذه الانحاء الثلاثة للكلمة قد اثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ١٧ فقد قال على المعنى الاول انه يقال كلمة « لحركة العقل الطبيعية التي بحسبها يتحرك ويعقل ويفتكر وهي له كالنور والضيء » وقال ايضاً على المعنى الثالث « الكلمة هي ما ليس ينطق به لفظاً بل يلفظ في القلب » وقال ايضاً على المعنى الثاني « الكلمة هي ملاك الفهم اي رسوله » ويقال كلمة مجازاً على النحو الرابع كما يدل عليه او يفعل بالكلمة كقولنا هذه هي الكلمة التي قلتها لك او التي امر بها الملك مشاراً بذلك الى فعل مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة او الامر ايضاً . ويقال كلمة في الله حقيقة لما يدل على تصور العقل ومن ثم قال

اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٠ « كل من يقدر ان يعقل الكلمة
لا قبل ان تُقرَع فقط بل قبل ان تتموج بالفكر صور قرعها ايضاً فهو يقدر ان
يرى شيئاً ما لتلك الكلمة المعنيّة بقوله في البدء كان الكلمة » على ان من حقيقة
صورة العقل أن تكون صادرة عن آخراي عن معرفة المتصور. فإذا الكلمة من
حيث نقال حقيقة في الله تدل على شيء صادر عن آخر وهذا يرجع الى حقيقة
الاسماء الاقنومية في الله لأن الاقنيم الالهية تمايز بالاصل على ما مرّ في مب ٢٧
ف ٣. فإذا يجب ان يكون لفظ الكلمة بحسب اخذه حقيقة في الله مأخوذاً لا
باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم فقط

إذا اجيب على الاول بان الاربوسيين الذين منبغ ضلالم اوريجانوس ذهبوا الى
ان الابن مغاير للآب في الجوهر ولما كان الابن يقال له كلمة تحلوا تقرير ان ذلك
ليس يقال حقيقة لثلايلجاً وإبحم حقيقة الكلمة الصادرة الى الاقرار بان ابن الله ليس
خارجاً عن جوهر الآب لان الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى
مستقرة فيه. على انه اذا أثبت لله كلمة مقولة مجازاً فلا بد ان يُثبت له كلمة مقولة
حقيقة اذ لا يجوز ان يقال لشيء كلمة مجازاً الا باعتبار الايضاح اي اما لكونه يوضح
كالكلمة او لكونه موضحاً بكلمة فان كان موضحاً بكلمة فلا بد من اثبات كلمة يوضح
بها وان كان يقال له كلمة لا يوضحه في الخارج ما يوضح في الخارج فالكلمات لا نقال
الأم من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها موضح بالعلامم الخارجة
ايضاً. فإذا وان قيلت الكلمة احياناً مجازاً في الله لا بد مع ذلك من اثبات كلمة
حقيقية نقال باعتبار الاقنوم

وعلى الثاني بانه ليس شيء مما يرجع الى العقل يقال باعتبار الاقنوم في الله الا
الكلمة فقط اذ ليس ما يدل على شيء صادر عن آخر الا الكلمة وحدها لان ما يوضحه
العقل في تصوره هو الكلمة. والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يلاحظ

على الاطلاق وكذا التعقل الذي نسبته الى العقل بالفعل نسبة الوجود الى الموجود
بالفعل لان التعقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقر فيه . فاذا متي قيل
ان الكلمة معرفة فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف او ملكة له بل ما يتصوره
العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١١ ان الكلمة هي
الحكمة المولودة وليس معنى ذلك الا انها تصور الحكيم الذي يجوز ان يقال له ايضاً
معرفة مولودة وعلى هذا النحو يجوز ان يتعقل كون القول عند الله هو النظر بالتفكر
من حيث ان كلمة الله انما تُصوّر بنظر التفكير الالهي الا ان اسم التفكير مع ذلك
ليس يلائم كلمة الله حقيقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦
«ان كلمة الله ليس يقال لها تفكر دفعا لتوهم ان في الله شيئاً متغيراً يقبل الآن صورة
بميت يكون كلمة ثم يمكن ان يفقدها فيكون متغيراً دون صورة على نحو ما» لان
التفكر حقيقة انما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في الله ومتى كن العقل
متوصلاً الى صورة الحقيقة فليس يفكر بل يرى الحقيقة بكاملها ولذا فان اطلاق
اسموس التفكير على الرؤية في المحل المذكور في الاعتراض مجاز

وعلى الثالث بانه كما ان الكلمة في الحقيقة يقال في الله باعتبار الاقنوم لا باعتبار
الذات كذلك القول ايضاً . فاذا كما ان الكلمة ليست عامة للآب والابن والروح
القدس كذلك غير صحيح ان الآب والابن والروح القدس قائل واحد ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ «ليس المراد ان كلاً قائل بتلك الكلمة
المساوية في الازلية بل مع الكلمة التي ليس احد قائلًا بدونها» وأما ان يقال فيلائم كلاً
من الاقنوم اذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يتعقل او يدل عليه بالكلمة
ايضاً . فاذا ان يقال انما يلائم اقنوماً واحداً فقط في الله على النحو الذي به يقال الكلمة
واما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقل في الكلمة فيلائم كلاً من الاقنوم لان
الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث ان الثالوث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليفة ايضاً كما ان عقل الانسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر. واما انسلموس فقد تجوز في اطلاقه القول على التعقل فان بينهما فرقاً لان التعقل انما يفيد نسبة المتعقل الى الشيء المتعقل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الاصل بل حصول عقلاً على صورة ما من حيث ان عقلاً انما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقل واما في الله فانها تفيد اتحاداً بالهوهو من كل وجه لان العقل والمعقول في الله واحد بعينه من كل وجه كما مر بيانه في مب ١٤ ف ٤ و ٥ واما القول قانه يفيد بالاصالة نسبة الى الكلمة المتصورة اذ ليس هو الا التلطف بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة الى الشيء المعقول الذي يتبين للعاقل في الكلمة المفوطة وعلى هذا فالاقنوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في الله مع ان كلاً من الاقنيم عاقل ومعقول وبالنسبة مقول بالكلمة

وعلى الرابع بان الكلمة مأخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال لمداول الكلمة او لمفعولها كلمة فانه انما يقال ان المخلوقات تصنع كلمة الله من حيث انها تُنفذ مفعولاً ما موجهة اليه من الكلمة المتصورة التي للحكمة الالهية كما يقال لواحد انه يصنع كلمة الملك عند ما يصنع عملاً يساق اليه من كلمة الملك

الفصل الثاني

هل الكلمة اسم خاص للابن

يُنغى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الكلمة ليست اسماً خاصاً للابن لان الابن اقنوم قائم بنفسه في الله. والكلمة لا تدل على شيء قائم بنفسه كما هو واضح فينا. فاذاً يمتنع ان تكون الكلمة اسماً خاصاً لاقنوم الابن

٢ وايضاً ان الكلمة تصدر عن القائل بلفظ ما فلو كان الابن كلمة حقيقة لما صدر عن الآب بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والتينوس كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع

٣ وايضاً كل اسم خاص لا قنوم ما فانه يدل على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلت على خاصة ما له وهكذا يكون في الله خواص أكثر مما ذُكر آنفاً

٤ وايضاً كل من يتعقل فانه يتعقله بتصور كلمة . والابن يتعقل . فإذا له كلمة وهكذا لا تكون الكلمة خاصة بالآب

٥ وايضاً قيل في عبر ١ : ٣ في حق الابن « ضابط الجميع بكلمة قوته » وقد فهم باسيليوس من ذلك في رده على أتومبوس ك د ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن . فإذا ليست الكلمة خاصة بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١١ « يراد بالكلمة الابن وحده »

والجواب ان يقال ان الكلمة المقولة حقيقة في الله تؤخذ باعتبار الاقنوم وهي اسم خاص لا قنوم الابن لانها تدل على صدور ما للعقل . والاقنوم الذي يصدر في الله بحسب صدور العقل يقال له ابن وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مر تحقيقه في مب ٢٧ ف ٠٢ . فإذا يتبع ان الابن وحده يقال له كلمة حقيقة في الله

إذا اجيب على الاول بان الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه . فإذا ما كان فينا وجود مقول فليس يرجع الى طبيعتنا واما وجود الله فهو عين تعقله . فإذا ليست كلمة الله عرضاً ما فيه او اثرأ ما له بل ترجع الى طبيعته ولذا يجب ان تكون شيئاً قائماً بنفسه لان كل ما في طبيعة الله فهو قائم بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان « كلمة الله جوهرية وموجود في ابستيز واما سائر الكلمات اي كمانا في قوى الطبيعة »

وعلى الثاني بان والتينوس لم يدع لانه قال ان الابن مولود باللفظ كما شنع الاروسيون على ما رواه ايلاريوس في كتاب الثالث ٦ بل لما اثبتته من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع في الموضع المذكور وعلى الثالث بان اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٧ ب ١١ «يقال كلمة على حد ما يقال ابن» لان ولادة الابن التي هي خاصته الاقنومية يعبر عنها باسماء مختلفة تطابق على الابن لبيان اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضياء لبيان مساواته له في الازلية وصورة لبيان تمام شبهه به وكلمة لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية ولم يتأت لنا وجود اسم واحد يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بان التعقل يلائم الابن كما يلائمه الالهية لان التعقل يقال في الله باعتبار الذات كما مر في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن اله مولود لاله مولد فهو اذن متعقل لا كمصدر كلمة بل ككلمة صادرة اي من حيث ان الكلمة الصادرة ليست في الله مغايرة حقيقة للعقل الالهي بل انما تمتاز عن مبداء الكلمة بالاضافة فقط

وعلى الخامس بان الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثم قال الشارح هناك ان المراد بالكلمة الامر اي من حيث ان حفظ الاشياء في الوجود انما هو من آثار قدرة الكلمة كما ان من آثار قدرتها ايضاً اخراج الاشياء الى الوجود واما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس فكلام على طريقة المجاز من حيث انه كما ان كل ما يوضح شيئاً يقال له كلمته كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لانه يوضح الابن

الفصل الثالث

هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخليفة

يُتَعَهَّلَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اسم الكلمة ليس يفيد نسبة الى الخليفة لان كل اسم يدل على معلول في الخليفة يقال في الله باعتبار الذات. والكلمة لا يقال باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم كما مر في الفصل الاول. ففي اذا لا يفيد

نسبة إلى الخليفة

٢ وايضاً ما يفيد نسبة إلى المخلوقات فانه يقال على الله من الزمان كالرب
والخالق . والكلمة تقال عليه من الازل . فاذا لا تفيد نسبة إلى الخليفة
٣ وايضاً ان الكلمة تفيد نسبة إلى ما تصدر عنه فلو افادت نسبة إلى الخليفة
اللزيم كونها صادرة عن الخليفة

٤ وايضاً ان الصور تُكثر بحسب النسب المختلفة إلى المخلوقات فلو كانت الكلمة
تفيد نسبة إلى المخلوقات للزم ان ليس في الله كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة
٥ وايضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لما كان ذلك الامن حيث ان
المخلوقات تُعرف من الله . والله ليس يعرف الموجودات فقط بل اللاموجودات
ايضاً . فاذا يلزم على ذلك ان يكون في الكلمة نسبة إلى اللاموجودات وهذا باطل
في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ ان « اسم الكلمة
لا يدل على نسبة إلى الآب فقط بل إلى تلك الاشياء المصنوعة بالكلمة بالقوة
الفاعلية ايضاً »

والجواب ان يقال ان الكلمة تفيد نسبة إلى الخليفة لان الله بمعرفة نفسه يعرف
كل خليفة فاذا الكلمة المتصورة في الذهن ممثلة لكل ما يعقل بالفعل ومن ثم كان
فيها كلمات مختلفة باختلاف ما يعقله واما الله فلما كان يعقل بفعل واحد نفسه
وجميع الاشياء كانت كلمته الواحدة موضحة للآب فقط بل للمخلوقات ايضاً وكما
ان علم الله مدرك فقط لله واما للمخلوقات فمدرك وفاعل كذلك كلمة الله
موضحة فقط لما في الله الآب واما للمخلوقات فموضحة وفاعلة ايضاً وعلى ذلك قوله
في مز ٣٢ : ٩ « قال فكان » لان الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعله الله
اذا اجيب على الاول بان الطبيعة ايضاً داخلة في اسم الاقنوم تبعاً لان الاقنوم

جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فإذا اسم الاقنوم الالهي باعتبار الاضافة الاقنومية لا يفيد نسبة الى الخليفة بل انما يفيد اسم الراجع الى الطبيعة. الا انه من حيث تدخل الذات في دلالته فلا مانع ان يكون فيه نسبة الى الخليفة لانه كما يخص بالابن ان يكون ابناً كذلك يخص به ان يكون الهاً مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا النحو يكون اسم الكلمة مفيداً اضافة الى الخليفة

وعلى الثاني بانه لما كانت الاضافات تلحق الافعال كانت من الاسماء ما يفيد اضافة في الله الى الخليفة لاحقة لفعله المتعدي الى مفعول خارج كالمخلوق والتدبير وهذه تقال على الله من الزمان. ومن الاضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدي الى مفعول خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالعلم والارادة وهذه لا تقال على الله من الزمان ومن هذا القبيل ما يفيد اسم الكلمة من الاضافة الى الخليفة. وليس بصحيح ان جميع الاسماء المفهومة اضافة في الله الى المخلوقات تقال من الزمان بل انما يقال منها كذلك ما يفهم اضافة لاحقة لفعل الله المتعدي الى مفعول خارج

وعلى الثالث بان المخلوقات لا تعرف من الله بعلم مستفاد من المخلوقات بل بذاته فإذا ليس يلزم كون الكلمة صادرة عن المخلوقات وان كانت موضحة لها

وعلى الرابع بان اسم الصورة موضوع بالاصالة للدلالة على نسبة الى الخليفة ولذا يقال في الله بصيغة الجمع وليس باقنومي. واما اسم الكلمة فموضوع بالاصالة للدلالة على اضافة الى القائل ثم الى المخلوقات من حيث ان الله بتعقله ذاته يعقل كل خليفة ولهذا ليس في الله الا كلمة واحدة ومقولة باعتبار الاقنوم

وعلى الخامس بانه كما ان علم الله يتعلق بالاموجودات كذلك كلمة الله ايضاً اذ ليس في كلمة الله شيء اقل مما في علمه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ الا ان الكلمة لتعلق بالاموجودات كموضحة وفاعلة لها وبالاموجودات كموضحة ومبينة لها

المبحث الخامس والثلاثون

في الصورة - وفيه فصلان

ثم يبحث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مسألتين - ١ هل نقال الصورة في الله باعتبار
الاقنوم - ٢ هل هي اسم خاص للابن

الفصل الأول

هل نقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم

يُنْفِطَى الى الأول بان يقال : يظهر ان الصورة ليست نقال في الله باعتبار الاقنوم
فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الالهية الثالث
المتقدس وصورته التي عليها فُطِرَ الانسان واحدة » فإذا الصورة نقال باعتبار الذات
لا باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الصورة شئ مطابق لما هي صورته »
والشبح او الهيئة يقال في الله باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وايضاً ان imago (في اللاتينية اي الصورة) نقال من imitare (اي
مائل او اقتدى) الذي ينفد متقدماً ومتأخراً. والاقانيم الالهية ليس فيها شيء
متقدم ومتأخر. فإذا يمتنع ان تكون الصورة اسماً اقنومياً في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ « اي شيء اشد
استحالة من قول الصورة بالقياس الى نفسها » فالصورة اذا في الله نقال بالاضافة
وهكذا هي اسم اقنومي

والجواب ان يقال ان من حقيقة الصورة المشابهة الا انه ليست كل مشابهة تكفي
لحقيقة الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء او على الاقل في علامة ما للنوع
واخص علامة لنوع في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فاننا نرى ان للحيوانات

المختلفة في النوع اشكالاً مختلفة لا الواناً مختلفة وعليه فاذا رُسم في حائط لون شيء ما فلا يقال له صورة ما لم يرسم الشكل ولكنه ليس يكفي ولا مشابهة النوع او الشكل ايضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الاصل لان البيضة الواحدة ليست صورة للأخرى لعدم صدورها عنها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٧٤. فاذا لا بد لكون شيء صورة حقيقية ان يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع او في علامة النوع على الاقل. وما يفيد في الله صدوراً او اصلاً فهو اقنومي. فاذا الصورة اسم اقنومي

اذا اجيب على الاول بان الصورة نقال حقيقة لما يصدر على شبه غيره. وما يصدر شيء على شبهه يقال له مثال حقيقة وصورة مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل اوغسطينوس اسم الصورة بقوله «ان الالهية الثالث المقدس هي الصورة التي عليها فُطر الانسان»

وعلى الثاني بان الشبح مجسماً اخذه ايلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيء عن آخر لانه يقال لصورة الشيء انها شبحه كما ان ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئة تشبهه وعلى الثالث بان الاقتداء والمماثلة في الاقنيم الالهية لا يدل على التأخر بل على التشبه فقط

الفصل الثاني

هل الصورة اسم خاص للابن

يُنحط إلى الثاني بان يقال: يظهر ان الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لان الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١٨ فاذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن
٢ وايضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٢٤ وهذا ملائم للروح القدس لانه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة . فاذا
الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصة بالابن
٣ وايضاً ان الانسان يقال له صورة الله كقوله في ١ كور ١: ٧ «الرجل لا ينبغي
له ان يغطي راسه اذ هو صورة الله ومجده» . فاذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١١ « الابن وحده
هو صورة الآب »

والجواب ان يقال ان ائمة اليونان يقولون بالاجماع ان الروح القدس هو صورة
الآب والابن واما ائمة اللاتين فانما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده اذ لم يرد في
كتاب مثبت الا مطلقاً على الابن فقد قيل في كولو ١: ١٥ « الذي هو صورة
الله الغير المنظور وبكر كل خلق » وفي عبر ١: ٣ « وهو ضياء مجده وصورة جوهره »
وقد علل ذلك بعض بان الابن مشارك للآب لافي الطبيعة فقط بل في سمة المبدأ
ايضاً بخلاف الروح القدس فانه لا يشارك الابن ولا الآب في سمة ما الا ان هذا غير
كافي في ما يظهر لانه كما ان الاضافات في الله لا يُعتبر بحسبها لا المساواة ولا
اللامساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها
المشابهة المتقضاة لحقيقة الصورة . ولذا قال آخرون بان الروح القدس لا يصح ان
يقال له صورة الابن لان الصورة ليس لها صورة ولا صورة الآب ايضاً لان الصورة
تضاف بلا توسط الى ماهي صورته والروح القدس يضاف الى الآب بواسطة الابن
ولا صورة الآب والابن ايضاً والا لزم وجود صورة واحدة لاثنين وهو محال فاذا
نتج ان الروح القدس ليس صورة بوجه من الوجوه . وليس هذا ايضاً بشيء لان
الاب والابن مبدأ واحد للروح القدس كما سيأتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع
ان يكون لهما من حيث هما واحد صورة واحدة فان الانسان ايضاً صورة واحدة
لثالث كله . ولذا ينبغي ان يقال كما ان الروح القدس وان اتخذ بصوره طبيعة الآب

كالابن لا يقال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وان اتخذ شبه الآب لان
الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة للصورة لما تصدر عنه بخلاف
المحبة فان ذلك ليس من حقيقتها وان كان ذلك يلائم المحبة التي هي الروح القدس
من حيث هي محبة الهية

اذا اجيب على الاول بان الدمشقي وسائر ائمة اليونان يطلقون جميعاً اسم الصورة
على المشابهة التامة

وعلى الثاني بان الروح القدس وان كان مشابهاً للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان
يكون صورة لما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان صورة شيء توجد في شيء على نحوين احدهما في ما يشاركه في
الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخر في ما يفايره في الطبيعة كوجود
صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الاول والانسان هو صورة
الله على النحو الثاني ومن ثمّ فايندانا بنقص الصورة في الانسان لا يقال انه صورة
الله فقط بل انه على صورة الله ايضاً مما يدل على حركة ماثل الى الكمال واما ابن
الله فلا يجوز ان يقال انه على صورة الآب لانه صورة الآب الكاملة



المبحث السادس والثلاثون

في اقنوم الروح القدس - وفيه اربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يعنى باقنوم الروح القدس لانه ليس يقال انه الروح
القدس فقط بل محبة الله وموهبته ايضاً. فالمبحث في الروح القدس يدور على اربع مسائل -
١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم الهى - ٢ هل ذلك الاقنوم الالهى الذي يقال له
الروح القدس صادر عن الآب والابن - ٣ هل هو صادر عن الآب بالابن - ٤ هل الآب

والابن مبدأ واحد للروح القدس

الفصل الاول

هل الروح القدس اسم خاص لا قنوم الهية

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهية اذ ليس اسم عام للاقانيم الثلاثة خاصاً لا قنوم ما . والروح القدس اسم عام للاقانيم الثلاثة فقد اوضح ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ انه قد يراد بروح الله الآب كقوله في اش ٦١ : ١ «روح الرب عليّ» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ٢٨ : ١٢ «روح الله اخرج الشياطين» مبيناً بذلك انه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوثيل ٢ : ٢٨ «افيض روحي على كل بشر» . فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لا قنوم الهية

٢ وايضا ان اسماء الاقانيم الالهية يقال بالقياس الى شيء كما قال بولسيوس في كتاب الثالث . والروح القدس ليس يقال بالقياس الى شيء . فاذا ليس اسماً خاصاً لا قنوم الهية

٣ وايضا لكون الابن اسم اقنوم الهية ليس يجوز ان يقال ابن هذا او ذاك ولكنه يقال روح هذا الانسان او ذاك فقد قيل في عد ١٦ : ١١ و ١٧ «قال الرب لموسى «آخذ من روحك وأحلّه عليهم» وفي ٤ ملوك ٢ : ١٥ «حلت روح ايليا على ايشاع» فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لا قنوم الهية في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوه ٥ : ٧ «الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» واذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الاقانيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ فاذا الروح القدس اسم اقنوم الهية والجواب ان يقال لما كان في الله صدور ان لم يكن لاحدهما الحاصل بطريق المحبة اسم خاص على ما مر في مب ٢٧ ف ٤ . فاذا كذلك الاضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مرّ أيضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن للاقنوم الصادر بهذه الطريقة اسم خاص الا انه كما اصطلى المتكلمون على بعض اسماء للدلالة على الاضافتين المذكورتين لاننا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين هما باعتبار معناها الخاص ادلّ على الفعل الوصي منهما على الاضافة في ما يظهر كذلك اصطلى في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الاقنوم الالهي الذي يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن اخذه من امرين اولاً من عموم لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٧ وك ٥ ب ١١ « لان الروح القدس عام للثنتين فهو يسمى بالخصوص بما يسميان به بالعموم لان الآب روح والآب روح والآب قدس والآب قدس » وثانياً من معناه الخاص لان الروح يدل في الجسمانيات في ما يظهر على دفع وتحريك فاننا نسي النفس والريح روحاً ومن شأن المحبة الخاص ان تحرك وتدفع ارادة الحب الى المحبوب . والقداسة يوصف بها تلك الاشياء التي تبج الى الله . ولما كان اقنوم الهي يصدر بطريق المحبة التي بها يحب الله كان من المناسب ان يسمى الروح القدس

إذا اجيب على الاول بان لفظ الروح القدس اذا اعتبر بقوة كمتين فهو عام للثالث كله لان الروح يدل على تجرد الجوهر الالهي عن المادة اذ الروح الجسمي لا يدركه البصر وفيه قليل من المادة ولذلك فاننا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر المجردة عن المادة والغير المرئية واما انتدس فانه يدل على تمحض الخيرية الالهية . واه اذا اعتبر لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدة فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة بالدلالة على واحد من الاقنوم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لامر في

حرم الفصل

وعلى الثاني بان اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالاضافة الا انه مأخوذ بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصطلى عليه للدلالة على اقنوم يمتاز عن سواه

بالإضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز أن يُعقل فيه إضافة إذا تُعقل الروح بمعنى المنفوخ
وعلى الثالث بان اسم الابن انما يُعقل فيه إضافة من هو صادر عن مبدأ الى مبدأ
فقط واما اسم الآب فيتعقل فيه إضافة المبدأ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة
على قوة ما محرّكة. على انه ليس بلائم خليفة ان تكون مبدأ لا قنوم الهى بل بالعكس
ولذا يجوز ان يقال ابونا وروحنا ولا يجوز ان يقال ابنا

الفصل الثاني

هل الروح القدس صادر عن الابن

يُنخِط الى الثاني بان يقال: يظهر ان الروح القدس ليس صادراً عن الابن فقد قال
ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ١ مقاً ١ «ليس ينبغي التجزؤ على قول شيء
في حق الالهية الجوهرية سوى ما أعلن لنا بالوحي في الكتاب المقدس» والكتاب
المقدس لم يعلن فيه ان الروح القدس صادر عن الابن بل انه صادر عن الآب فقط
كما يتضح من قوله في يو ١٥: ٢٦ «روح الحق الذي من الآب ينبثق». فاذا الروح
القدس ليس صادراً عن الابن

٢ وايضاً في قانون المجمع القسطنطيني الاول ٧ «نؤمن بالروح القدس الرب
الحي المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب ان يعبد ويمجد». فاذا لم يكن
واجباً بوجه من الوجوه ان يزداد في قانونه ان الروح القدس منبثق من الابن بل
يظهر ان الذين زادوا ذلك هم تحت تبعة الحرم

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١١ «نقول ان الروح القدس
صادر عن الآب ونسبه روح الآب ولا نقول ان الروح القدس صادر عن الابن
لكننا نسبه روح الابن». فاذا ليس الروح القدس صادراً عن الابن

٤ وايضاً ليس يصدر شيء عما هو مستقر فيه. والروح القدس مستقر في الابن فقد
قيل في ترجمة القديس اندراوس «السلام عليكم وعلى جميع من يؤمن بالاله الواحد

الآب وابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن الآب والمستقر في الابن» . فإذا ليس الروح القدس صادراً عن الابن ه وايضاً ان الابن يصدر كالكلمة . وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر . فإذا الروح القدس ليس يصدر عن الابن .

٦ وايضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدوراً كاملاً . فإذا لا فائدة في القول بأنه يصدر عن الابن

٧ وايضاً لا تغاير في الاشياء الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات كـ ٣٢م فلأن لا يكون ذلك في الله اولى بكثير . والروح القدس يمكن امتيازه عن الابن وان لم يصدر عنه فقد قال انسلموس في كتاب انبثاق الروح القدس «نعم ان الوجود حاصل للابن والروح القدس من الآب ولكن على نحو مختلف فهو حاصل لاحدهما بالولادة وللآخر بالانبثاق بحيث انها متغايران بذلك» الى ان قال «فانه اذا لم يكن الابن والروح القدس متكثرتين بغير ذلك كانا متغايرين بذلك فقط» . فإذا الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادر عنه

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل خادراً»

والجواب ان يقال الابد من القول بان الروح القدس صادر عن الابن اذ لو لم يكن صادراً عنه لامتنع ان يمتاز عنه بوجه من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا بين مما مر في مب ٢٧ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ فانه يتمتع القول بان الاقانيم الالهية تمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لان كل ما يقال مطلقاً في الله فهو راجع الى وحدانية الذات فإذا الاقانيم الالهية انما تمايز بالاضافات فقط والاضافات لا يمكن ان تميز الاقانيم الا بحسب كونها متقابلة وهذا واضح من ان للآب اضافتين يضاف باحدهما الى الابن وبالاخرى الى

الروح القدس وهما مع ذلك لعدم تقابليهما ليستا مقومتين لا قنومين بل ترجعان الى اقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس الاضافتان يضاف كل منهما بهما الى الآب لكاتا غير متقابلتين كالاضافتين اللتين بهما يضاف الآب اليهما وكان اقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا اضافتين متقابلتين لاضافتي الآب كما ان اقنوم الآب واحد وهذا بدعة لاجفافه بعقيدة الثلاث . فاذا الابدان يكون الابن والروح القدس متضايقتين باضافتين متقابلتين ولا يمكن ان يكون في الله اضافات متقابلة الا اضافات الاصل على ما نقرر في مب ٢٨ ف ٤ و اضافات الاصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدأ وبحسب ما يصدر عن المبدأ . فاذا الابدان يقال اما ان الابن صادر عن الروح القدس وهذا لم يقل به احد او ان الروح القدس صادر عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور كل منهما فقد مر في مب ٢٧ ف ٢ و ٢٤ و مب ٢٨ ف ٤ ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة والروح القدس يصدر بطريق الارادة كالهيئة ومن الضرورة ان تكون المحبة صادرة عن الكلمة اذ لانحسب شيئاً الا ما نعقله بتصور الذهن . فاذا يتضح من هذا ايضاً ان الروح القدس يصدر عن الابن . على ان ترتب الاشياء ايضاً يرشد الى ذلك فاننا لانجد البتة ان اشياء كثيرة تصدر عن واحد دون ترتب الا في تلك الاشياء المتغايرة مادة كما يصدر حديد واحد مدى كثيرة متمايزة في المادة دون ترتب بينها واما في الاشياء التي ليست متمايزة في المادة فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فان بقاء الحكمة الالهية يظهر ايضاً في ترتب الكائنات البدعة . فاذا اذا كان يصدر عن اقنوم الآب الواحد اقنومان اي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتب ما بينهما وليس يمكن ان يكون ذلك غير ترتب الطبيعة الذي به يكون احدهما صادراً عن الآخر . فاذا يتمتع القول بان الابن والروح القدس صادران عن الآب دون ان يكون

احدهما صادراً عن الآخر الا اذا جُمِلَا متمايزين مادةً وانه محالٌ. ولذلك فان
الروم ايضاً لا ينكرون ان في صدور الروح القدس نسبةً ما الى الابن لانهم يسمون
ان الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن. ويقال ان بعضهم
يسلم انه من الابن اي انه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما
يظهر حماقةً او مكابرةً لان من أحسنِ اعشاره رأي ان لفظ الصدور اعم جميع
ما يرجع الى الاصل اي اصل كان لاننا نستعمله للدلالة على اي اصل كان
كصدور الخط عن النقطة والشعاع عن الشمس والجدول عن المنبع وهلمَّ جراً
فاذا: اي ما يؤخذ مما يرجع الى اصل ما فيجوز ان يُتَّج منه ان الروح القدس صادرٌ
عن الابن

اذا اجيب على الاول بانه انما لا يجب ان نقول على الله ما لم يرد في الكتاب
القدس لا لفظاً ولا معنى. وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في
الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنى وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس
في يو ١٦: ٤ « هو يجيئني لانه يأخذ مما لي » وايضاً يجب ان يُعتبر في ان الكتاب
القدس باطراً ان ما يقال على الآب يجب نعته على الابن ولو كان ذلك مقترناً
باللفظ الحاصر ما خلا تلك الاشياء التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الاضافات
المتقابلة فان قول الرب في متى ١١: ٢٧ « ليس احد يعرف الابن الا الآب »
لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فاذا كذلك متى قيل ان الروح القدس يصدر
عن الآب وان زيد عليه انه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مُعْجِزاً للابن
لان الآب والابن ايسا متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث
ان هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بانه قد وُضِع في كل مجمع قانونٌ تحريمٌ ضلالٍ ما والمجمع الذي
كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للاول بل ما كان مندرجاً ضمناً في الاول كان

يصرّح به بزيادة بعض امور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الخلقيدوني ان «اونئك الذين اجتمعوا في المجمع القسطنطيني قد وضعوا تعليماً في شأن الروح القدس» لاقولاً بما لم يقل به سلفاؤهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرّحين بمرادهم المضاد لزعم المتدعة « فاذا لما لم يكن قد نشأ على عهد المجمع المقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم تمس الحاجة الى التصريح بذلك لكنه لما تأثر بعد ذلك ضلال بعض صرّح بذلك في مجمع عقدة في الانحاء المغربية وأثبت سلطان الخبير الروماني الذي بسلطانه ايضاً كانت تعقد وتثبت المجمع المقدمة الا ان ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادر عن الآب

وعلى الثالث بان اول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من احد قوانينهم الذي حرّم في المجمع الافسوسي وتندمسي على هذا الضلال تاودوريطوس النسطوري وكثير من بعده منهم الدمشقي ايضاً ولذا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعض بأنه كما لا يعترف ان الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا انه ينكر ذلك

وعلى الرابع بان ما يقال من ان الروح القدس مستقرّ او ثابت في الابن لا ينفي كونه صادراً عنه لانه يقال ان الابن ايضاً مستقرّ في الآب مع كونه صادراً عنه ويقال ايضاً ان الروح القدس مستقرّ في الابن اما كاستقرار محبة الحب في المحبوب او باعتبار طبيعة المسيح الانسانية لقوله في يوا: ٣٣ «الذي ترى الروح ينزل ويستقرّ عليه هو الذي يعبد»

وعلى الخامس بان الكلمة في الله لا تؤخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روح والا لكان القول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بانه لما كان الروح القدس صادراً عن الآب صدوراً كاملاً لم يكن القول بكونه صادراً عن الابن غير خالٍ عن الفائدة فقط بل واجباً ايضاً لان قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلا بد ان يكون من الابن الا ان ينافي خاصة البنوة لان الابن ليس من نفسه وان كُن من الآب

وعلى السابع بان الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الاقنومية بكون اصل احدهما ممتازاً عن اصل الآخر وتغاير الاصل حاصل بكون الابن صادراً عن الآب فقط والروح القدس صادراً عن الآب والابن والالم لتمييز الصدورات كما مر بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

الفصل الثالث

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُنحَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لان ما يصدر عن واحدٍ بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً . فاذا لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما كان صادراً عن الآب ابتداءً وهو باطل فيما يظهر

٢ وايضاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما صدر عن الابن الا لاجل الآب . وما لاجله شيء فهو اعظم . فالآب اذا اعظم اصداراً له من الابن
٣ وايضاً ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن للزم ان الابن يتولد اولاً ثم يصدر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس ازلياً وهذا بدعة

٤ وايضاً متى قيل ان واحداً يفعل بواسطة آخر جاز ان يعكس لانه كما نقول ان الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز ان يقال ان الوالي يفعل بواسطة الملك . ولست نقول اصلاً ان الابن ينفخ الروح القدس بواسطة الآب . فاذا ليس يجوز اصلاً

ان يقال ان الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن
لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٢ «أسألك ان تحفظ
عليّ ايماني هذا لكي افور دائماً بالآب الذي هو انت واعبد ابنك معك واستحق
روحك القدس الصادر عنك بوحيدك»

والجواب ان يقال حينما قيل ان واحداً يفعل بأخر فالباء تفيد ان السببيّ علة
او مبدأ لتلك الفعل ولكن لما كان الفعل واسطة بين الفاعل والمفعول كان ذلك
لسببيّ الداخلة عليه الباء تارة علة الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحينئذ
يكون أصله للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية او محرّكة فالغائية كما
اذا قلنا ان الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما اذا قلنا انه يفعل بصناعته
والمحرّكة كما اذا قلنا انه يفعل بامرٍ غيره . وتارة علة الفعل من حيث ينتهي الى
المفعول كما اذا قلنا ان الصانع يفعل بالمطرقة اذ ليس المراد بذلك ان المطرقة علة
للمصانع في فعله بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلية حاصلة
لها من الصانع وهذا ما يقوله بعض من ان هذه الباء تفيد السلطة تارة طرداً كما اذا
قيل الملك يفعل بالوالي واخرى عكساً كما اذا قيل الوالي يفعل بالملك . وعليه فاذا
كان الابن له من الآب ان يصدر الروح القدس عنه يجوز ان يقال ان الآب
ينفخ الروح القدس بالابن او ان الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل
العبارتين واحد

إذا اجيب على الاول بانه في كل فعلٍ يجب اعتبار امرين الشخص الفاعل
والقوة التي بها يفعل كما ان النار تسخن بالحرارة فاذا اعتبرت في الآب والابن القوة
التي بها ينفخ الروح القدس فليس هناك واسطة لان هذه القوة واحدة بينهما .
واذا اعتبرت الاقنومان الناخقان فلان الروح القدس يصدر عن الآب والابن
بالاشترك يُرى انه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطة من

حيث هو من الابن وهكذا يقال انه يصدر عن الآب بالابن كما ان هاييل ايضاً
قد صدر عن آدم ابتداءً من حيث كان آدم اباه وبواسطة من حيث كانت
حواء التي صدرت عن آدم أمه وإن كان هذا المثال من صدور المادي قاصراً
في ما يظهر عن بيان صدور الاقانيم الالهية الغير المادي
وعلى الثاني بانه لو كان الابن يقبل من الآب قوةً لتفخ الروح القدس مغيرةً
لقوته بالعدد للزم كونه كلمةً ثانيةً وآيةً فيكون صدوره عن الآب اعظم من
صدوره عن الابن . لكن القوة الناتجة واحدةً بعينها بالعدد في الآب والابن
ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواء وان قيل احياناً انه يصدر عن الآب
بالاصالة والخصوص بسبب ان الابن ياخذ هذه القوة من الآب
وعلى الثالث بانه كما ان توليد الابن مساوٍ في الازلية للمولد ولذلك لم يكن الآب
قبل ان يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساوٍ لمبدئه في الازلية . فإذا لم
يولد الابن ان صدر الروح القدس بل كلاهما ازلياً
وعلى الرابع بانه ليس كلما قيل ان واحداً يفعل بشيء يصح انعكاس القضية
لأننا لانقول ان المطرقة تفعل بالحديد . ونقول ان الوالي يفعل بالملك لان الوالي
من شأنه ان يفعل اذ هوربُ فعله واما المطرقة فليس من شأنها ان تفعل بل ان
تفعل فقط ولذا لا تعتبر الا آلة . ويقال ان الوالي يفعل بالملك وان كانت الباء
تفيد الوسطة لانه كلما كان الشخص اسبق في الفعل كانت قوته اكثر مباشرةً
للمفعول لان قوة العلة الاولى تفرق العلة الثانية بمفعولها . وعلى هذا يقال للمبدي
الأولى مباشرةً في العلوم البرهانية . فإذا لما كان الوالي واسطة بحسب ترتب
الاشخاص الفاعلة يقال ان الملك يفعل بالوالي . واما بحسب ترتب القوى فيقال
ان الوالي يفعل بالملك لان قوة الملك تجعل ان فعل الوالي يترك المفعول . والترتب
ليس يعتبر بين الآب والابن من جهة القوى بل من جهة الاشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينفخ بالابن ولا يعكس

الفصل الرابع

هل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الآب والابن ليسا مبدأً واحداً للروح القدس لان الروح القدس ليس يظهر انه يصدر عن الآب والابن من حيثها واحد في الطبيعة والالكان الروح القدس يصدر عن نفسه ايضاً لانه واياها واحد في الطبيعة ولا من حيثها واحد في خاصية ما لامتناع اشتراك شخصين في خاصية واحدة كما هو ظاهر. فاذا الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرها فاذا ليسا مبدأً واحداً له

٢ ثانياً وايضاً متى قيل الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس فلا يجوز ان يكون المراد بذلك الوحدة الاقنومية والا لكان الآب والابن اقنوماً واحداً ولا وحدة الخاصة لانه لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس بسبب خاصية واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأين للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصيتين اللتين له وهو باطل. فاذا ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

٣ وايضاً ليس الابن أكثر اتفاقاً مع الآب من الروح القدس. والروح القدس والآب ليسا مبدأً واحداً لا قنوم الهي. فاذا كذلك الآب والابن

٤ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس فاما ان يكونا واحداً هو الآب او ليس هو الآب وكلاهما ممتنع. اما الاول فللزوم كون الابن هو الآب واما الثاني فللزوم ان الآب ليس هو الآب. فاذا ليس ينبغي ان يقال ان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

٥ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لجاز في ما يظهر ان

يقال بالعكس ان المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر ان هذا قضية كاذبة لانه لا يخلو ان يكون المراد بالمبدأ اما اقنوم الآب او اقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبة . فاذا قولنا الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس قضية كاذبة ايضاً

٦ وايضاً ان الواحد في الجوهر يفعل واحداً بعينه فلو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لكانا مبدأً واحداً بعينه وهذا منعه كثيرون فاذا ليس ينبغي التسليم بان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

٧ وايضاً ان الآب والابن والروح للقدس لكونهم مبدأً واحداً للمخلقة يقال انهم خالقٌ واحدٌ . والآب والابن ليسا نافعاً واحداً بل نافعين اثنين كما قال كثيرون وهو ايضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالث ٢ «يجب ان يُعترف ان الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدرين له» . فاذا ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث د ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأين للروح القدس بل مبدأً واحداً»

والجواب ان يقال ان الآب والابن واحدٌ في جميع الاشياء التي لا يتمايزان فيها بتقابل الاضافة . فاذا لما كانا غير متقابلين بالاضافة في بديئية الروح القدس لزم كونهما مبدأً واحداً له ومع ذلك فمنهم من يقول ان قولنا الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس مجازٌ لانه اذ كان لفظ المبدأ المأخوذ بالافراد لا يدل على اقنوم بل على الخاصة بقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تتعين بالصفة لا يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس الا ان يكون الواحد ما ولا بمعنى الظرف بحيث يكون المعنى انهما مبدأ واحد اي على نحو واحد . لكن هذا يستلزم جواز ان يقال ان الآب مبدأان للابن والروح القدس

اي مبدأ على نحوين . فإذا ينبغي ان يقال ان لفظ المبدأ وان دلَّ على الخاصة الا انه يدلُّ عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات ايضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات . فإذا كما ان الآب والابن الله واحد بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ الله كذلك هما مبدأ واحد للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدأ

إذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبرت القوة النافذة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيثها واحد بالقوة النافذة التي تدل بنحو ما على الطبيعة والخاصة معاً كما سيبي قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصة واحدة في شخصين ذوي طبيعة واحدة . واما اذا اعتبر الشخصان النافذان فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيثها متكثران لانه يصدر عنهما كلحبة الموحدة بين الاثنين

وعلى الثاني بانه متى قيل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك انه بسبب الخواص المتكثرة يجوز ان يقال ان الآب مبادئ متكثرة لاستلزام ذلك كونه اشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بان المشابهة او البايئة لا تعتبر في الله بحسب الخواص الاضافية بل بحسب الذات . فإذا كما ان الآب ليس بنفسه اشبه منه بالابن كذلك الابن ليس اشبه بالآب من الروح القدس

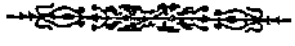
وعلى الرابع بان جزئي التردد في قولنا: الآب والابن اما مبدأ واحد هو الآب او مبدأ واحد ليس هو الآب : ليا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورة لقول باحدهما لان لفظ المبدأ في قولنا: الآب والابن مبدأ واحد : ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به بالاختلاط كلا الاقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشارك لاخذ المختلط مكان المعين

وعلى الخامس بان قولنا ايضاً: المبدأ الواحد الروح القدس هو الآب والابن: قضية صادقة اذ ليس المراد بالمبدأ اقتوماً واحداً فقط بل كلا الاقنومين دون تمييز كما مر قريباً في الجواب السابق

وعلى السادس بانه يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأ واحد بعينه باعتبار ان المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الاقنومين معاً .

وعلى السابع بان بعضاً قالوا بان الآب والابن وان كانا مبدأ واحداً للروح القدس لكنهما نافعان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيهما كماها فاعلان اثنان ايضاً للنفع لان الافعال تُسند الى الاشخاص . وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لان الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما اقنومان متمايزان كما مر قريباً واما الخليفة فلا تصدر عن الاقنوم الثلاثة من حيث هم اقنوم متمايزة بل من حيث هم واحد بالذات الا ان الاشبه في ما يظهر ان يقال لما كان فاعل النفع يؤخذ بمعنى الصفة والنفع يؤخذ بمعنى الموصوف جازان تقول ان الآب والابن فاعلان اثنان للنفع باعتبار كونهما شخصين لا نافعان اثنان بسبب وحدة النفع لان اسماء الصفات يؤخذ عددها بحسب الاشخاص واما الموصوفات فمن انفسها بحسب الصورة المدلول عليها واما قول ايلاريوس ان الروح القدس صادر عن الآب والابن المصدرين له فيجب تفسيره على اخذ الموصوف مكان الصفة



المبحث السابع والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو المحبة - وفيه فصلان

ثم يبحث في اسم المحبة والبحث فيه يدور على مثلثين - اهل هو اسم خاص للروح القدس -
٢ - هل يجب كل من الآب والابن الآخر بالروح القدس

الفصل الأول

هل المحبة اسم خاص للروح القدس

يُنحط إلى الأول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال اوغطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١٧ « لا ادري لماذا لا يقال لكل من الآب والابن والروح القدس محبة ولجميعهم معاً محبة واحدة كما يقال لكل منهم حكمة ولجميعهم معاً حكمة واحدة لاجل ثلاث . وليس شيء من الاسماء التي نقال بالافراد على كل من الاقنوم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لا قنوم . فاذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وايضاً ان الروح القدس اقنوم قائم بنفسه . والمحبة لا تدل على اقنوم قائم بنفسه بل على فعل متعد من المحب إلى المحبوب . فاذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس ٣ وايضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لانها قوة موحدة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ جزء ٢ مقاً ١٢ والرابطة واسطة بين الاشياء التي تربطها لا شيء صادر عنها . فاذا لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ ف ٢ يظهر انه ليس محبة او رابطة بينهما

٤ وايضاً ان لكل محب محبة ما . والروح القدس محب . فاذا له محبة ما . فاذا لو كان محبة لكان ثم محبة للمحبة وروح للروح وهذا محال

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البتيكستي « الروح القدس نفسه محبة »

والجواب ان يقال ان اسم المحبة في الله يجوز اخذه باعتبار الذات وباعتبار الاقنوم وبموجب اخذه باعتبار الاقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما ان الكلمة اسم خاص للابن . وبيانه انه لما كان في الله صدوراً احدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الارادة وهو صدور المحبة على ما مر تحقيقه في مب

٢٧ ف ٢ و ٣ و ٤ وه وكان الصدور الاول ايبين لنا ووضعت اسما اخص للدلالة على كل مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الارادة ولذا نستعمل بعض اسما مركبة للدلالة على الاقنوم الصادر وما يؤخذ بحسب هذا الصدور من الاضافات يسمى بالصدور والتفخ كما مر في مب ٢٧ ف ٣ و ٤ مع انه اذا اعتبرت حقيقة معناها فهما على الاصل ادل منهما على الاضافة . ومع ذلك فيجب ان يعتبر كلا الصدورين على وجه الاطلاق لانه كما انه من طريق ان عاقلاً يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق ان محباً يحب شيئاً ما يحصل على نحو ما في عاطفة المحب أثر للشيء المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب موجود في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث انه متى عقل واحد نفسه واحبها يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل والمحبوب في المحب ايضاً . الا انه من جهة العقل يوجد الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة العاقل الى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل . ويوجد ايضاً الفاظ اخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة فالتعقل في الله يقال باعتبار الذات فقط لانه لا يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة الصادرة . والكلمة يقال باعتبار الاقنوم لانها تدل على ما يصدر . والقول يقال باعتبار السمة لانه يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة . واما من جهة الارادة فاذا استثنيت الحب والمحبة المفيدتين نسبة المحب الى الشيء المحبوب فليس لنا الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة انطباع او اثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة الى مبدئه او بالعكس . ولذا فاعدم وجود الالفاظ تعبر عن هذه النسب بلفظ المحبة والحب كما لو سمينا الكلمة فهماً متصوراً او حكمة مولودة . فاذا من حيث ان المحبة او الحب لا يفيدان الا نسبة المحب الى الشيء المحبوب فيما يقالان باعتبار الذات كالفهم والتعقل . واما من حيث نستعملهما لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة الى

مبدئه وبالعكس بحيث يفهم بالمحبة المحبة الصادرة وبالحب نفع المحبة الصادرة فالمحبة
اسم اقنوم والحب كلمة اوسية كالقول والتوليد
اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على المحبة بحسب اخذها في
الله باعتبار الذات كما مر في جرم الفصل ومبر ٣٤ ف ٢

وعلى الثاني بان التعقل والارادة والحب وان فسرت على طريقة الافعال المتعدية
الى مفعولاتها فهي مع ذلك افعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ٤ ا ف ٤ لكن
بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبة الى المفعول ولذا فالمحبة عندنا ايضاً شيء مستقر
في المحب وكلمة لقلب شيء مستقر في القائل لكن مع نسبة الى الشيء الموضح بالكلمة
او المحبوب واما في الله الذي ليس فيه عرض ففيها زيادة على ذلك لان كلاهما
قائم بنفسه. فاذا متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب لابن اول شيء آخر
فليس المراد شيئاً متجاوزاً الى آخر بل نسبة المحبة الى المحبوب فقط كما تتضمن الكلمة
نسبة الكلمة الى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بان الروح القدس يقال انه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة
لانه اذ كان الآب يحب بحب واحد نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب
كونه محبة يفيد نسبة الآب الى الابن وبالعكس كنسبة المحب الى المحبوب. الا انه
من طريق ان كلا من الآب والابن يحب الآخر يجب ان تكون المحبة المتكررة التي
هي الروح القدس صادرة عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الاصل ليس
واسطة بل اقنوماً ثالثاً في الثالوث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين
الاثنين صادرة عن كليهما

وعلى الرابع بانه كما ان الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك ان يصدر كلمة لان
التعقل يلائمه على انه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يجب على اخذ
المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفع المحبة الذي هو الحب ماخوذاً باعتبار

السمة لانه يُحِبُّ باعتبار الذات على انه محبة صادرة لاعلى انه مُصَدِّرٌ للمحبة

الفصلُ الثاني

في ان كلاً من الآب والابن هل يجب الآخر بالروح القدس

يُنخَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب والابن ليس يجب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أثبت اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ ان الآب ليس حكيماً بالحكمة المولودة . وكما ان الابن هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣ . فإذا ليس كلُّ

من الآب والابن يجب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس

٢ وايضاً متى قيل ان كلاً من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس فلا يخلو ان تكون كلمة الحب مأخوذة باعتبار الذات او باعتبار السمة . وليس يمكن ان يكون ذلك صادقاً بحسب اخذها باعتبار الذات والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب يعقل بالابن ولا بحسب اخذها باعتبار السمة والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب والابن ينفخان بالروح القدس او ان الآب يوَلِّدُ بالابن . فإذا القول ان كلاً من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجه من الوجوه

٣ وايضاً ان الآب يجب الابن ونفسه واياتنا بمحبة واحدة بعينها . وهو ليس يجب نفسه بالروح القدس اذ ليس فعلٌ وسميٌّ ينعكس على مبدئه لعدم جواز ان يقال ان الآب يوَلِّدُ نفسه او ينفخ نفسه . فإذا ليس يجوز ايضاً ان يقال انه يجب نفسه بالروح القدس بحسب اخذ الحب باعتبار السمة . وايضاً فالمحبة التي بها يجبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبة الى الخليفة وهكذا فهي ترجع الى الذات .

فإذا القول ايضاً ان الآب يجب الابن بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ ان «الروح القدس هو ما به المولود يُحِبُّ من والده ويحِبُّ والده»

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان المجرور بالباء في قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بمقام علي فيكون الروح القدس في ما يظهر مبدأ المحبة للآب والابن وهو مستحيل قطعاً ولهذا قال جماعة بان قولنا كل من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضية كاذبة ويقولون ان القديس اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بان الآب حكيم بالحكمة المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم الى انها قضية مجازية تأويلها ان الآب يحب الابن بالروح القدس اي بالمحبة الذاتية التي تخصص بالروح القدس وذهب آخرون الى ان المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى ان الروح القدس دليل على ان الآب يحب الابن من حيث ان الروح القدس يصدر عنها كالمحبة . ومنهم من يرى انه بمقام العلة الصورية لان الروح القدس هو المحبة التي بها يجب كل من الآب والابن الآخر حقيقة . ومنهم من صار الى انه بمقام المعلول الصوري وهذا هو القول الأمثل . وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الاشياء بالاجمال تسمى من صورها كالابيض من البياض والانسان من الانسانية كان كل ما يسمى منه شيء ينزل بهذا الاعتبار منزلة الصورة فاذا قلت مثلاً : هذا مشتعل بالثوب : كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورة . ويحدث ان يسمى شيء بما يصدر عنه لا كتسمية الفاعل بالفعل فقط بل كتسميته بمجد الفعل الذي هو المفعول ايضاً متى كان المفعول داخلياً في مفهوم الفعل لاننا نقول ان النار مسخنة بالتسخين وان لم يكن التسخين هو الحرارة التي هي صورة النار بل فعلاً صادراً عن النار ونقول ان الشجرة مزهرة بالأزهار وان لم تكن الأزهار هي صورة الشجرة بل مفعولات صادرة عنها . فاذا على هذا يجب ان يقال لما كان الحب في الله يؤخذ باعتبارين اي باعتبار الذات وباعتبار السمة فيجب اخذه باعتبار السمة ليس كل من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب

الثالوث ١٥ ب ٧ « من يجسر ان يقول ان الآب لا يجب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس الا بالروح القدس » وعلى هذا جرت المذاهب الأولى . واما بحسب اخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفع المحبة كما ان القول هو اصدار الكلمة والازهار هو اصدار الأزهار . فإذا كما يقال للشجرة انها مزهرة بالأزهار يقال للآب انه قائل نفسه والخلقة بالكلمة او بالابن ويقال للآب والابن ان كلاهما يجب الآخر وايانا بالروح القدس او بالهبة الصادرة

إذا اجيب على الاول بان الحكيمية او العاقلية لا تؤخذ في الله الا باعتبار الذات ولذا يمتنع ان يقال ان الآب حكيم او عاقل بالابن . واما الحب فانه يؤخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة ايضاً وعلى هذا يجوز ان نقول ان كلا من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه متى دخل في مفهوم فعل ما مفعول معين جاز تسمية مبدأ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز ان نقول ان الشجرة مزهرة بالازهار وبالآزهار واما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعول معين فلا يجوز تسمية مبدأ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تصدر الزهرة بالزهرة بل باصدار الزهرة . وقولنا ينفع ويولد يدخل فيه الفعل الوسي فقط . فإذا لا يجوز ان نقول ان الآب ينفع بالروح القدس او يولد بالابن ويجوز ان نقول ان الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسمياً لان كلمة القول يدخل في مفهومها اقنوم صادر معين اذ هو اصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة هو اصدار المحبة ولذا يجوز ان يقال ان الآب يجب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً وبالحب باعتبار كونه فعلاً وسمياً

وعلى الثالث بان الآب يجب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وايانا ايضاً لان الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة لا يفيد اصدار اقنوم الهي فقط بل

اصداره ايضاً بطريقة المحبة التي لها نسبة الى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكل خلقه بالكلمة التي ولدها من حيث ان الكلمة المولودة تمثل الآب وكل خلقه تمثيلاً كافياً كذلك يجب نفسه وكل خلقه بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخيرة الأولى التي بها يجب الآب نفسه وكل خلقه وهكذا يتضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه ان يكون صدوراً ثانوياً نسبة الى الخليفة اي من حيث ان حقبة الله وخيرته هي مبدأ تعقله ومحبه لكل خلقه



المبحث الثامن والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو الموهبة - وفيه فصلان

ثم يبحث في الموهبة والبحث فيها يدور على مثلين - اهل يجوز ان تكون الموهبة اسماً اقنومياً
- اهل في اسم خاص للروح القدس

الفصل الأول

هل الموهبة اسم اقنومي

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً اقنومياً لان كل اسم اقنومي فانه يفيد تمييزاً ما في الله . والموهبة لا تفيد تمييزاً ما في الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٩ ان «الروح القدس يُمنَحُ على انه موهبة الله بحيث يُمنَحُ نفسه ايضاً على انه الله» . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وايضاً ليس اسم اقنومي يلائم الذات الالهية . والذات الالهية موهبة يهبها الآب لابن كما يتضح من قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً
٣ وايضاً ليس شيء خاضعاً او خادماً في الاقانيم الالهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩ . والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولبن توهب منه . فاذا ليست اسماً اقنومياً

٤ وايضاً ان الموهبة تفيد نسبة الى الخليقة وهكذا يظهر انها تقال على الله من الزمان . والاسماء الاقنومية تقال على الله من الازل كالآب والابن . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٩ « كما ان جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس » والروح القدس اسم اقنومي . فاذا كذلك الموهبة ايضاً

والجواب ان يقال ان اسم الموهبة يفيد اهلية لان يُوَهَّب . وما يوهب يتضمن اهلية او نسبة الى ما يوهب منه والى ما يوهب له اذ ليس يوهب من شيء الا اذا كان مختصاً به ولا يوهب لشيء الا ليخص به . ويقال ان اقنوماً الهياً مختص بشيء اما بحسب الاصل كاختصاص الابن بالآب او بطريق الملك . ويقال اننا نملك ما نقدر ان نستعمله ونتمتع به باختيارنا كما نشاء وعلى هذا النحو لا يمكن ان يملك اقنوم الهى الا من الخليقة الناطقة المتحدة بالله . واما المخلوقات الأخر فيمكن ان تُحرَّك من اقنوم الهى ولكن لا بحيث نقدر ان نتمتع به او نستعمل مفعوله مما قد نتوصل اليه الخليقة الناطقة كما اذا شاركت الكلمة الالهية والمحبة الصادرة بحيث نقدر باختيارها ان تعرف الله حقيقةً وتجه حبةً مستقيمة . فاذا انما يقدر على امتلاك اقنوم الهى الخليقة الناطقة فقط الا ان امتلاكها اياه على هذا النحو لا تستطع التوصل اليه بقوتها الخاصة . فاذا لا بد ان تُعطى ذلك من فوق فانه يقال اننا نُعطى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم اقنوماً الهياً ان يُوَهَّب وان يكون موهبةً

اذا اجيب على الاول بان اسم الموهبة يفيد تمييزاً اقنومياً من حيث يقال ان الموهبة تختص بشيء بالاصل ومع ذلك فالروح القدس يهب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر ان يستعمل نفسه بل ان يتمتع بها كما ان الانسان الحر يقال انه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٩ حيث قال

« ايُّ شيءٍ اخص بك منك » او يقال وهو الاصبوب ان الموهبة لا بد ان تكون مخصصة بالواهب على نحو من الانحاء ويقال ان هذا مخصص بهذا على انحاء متكررة فالولاً بطريق الاتحاد بالهوهو كقول اوغسطينوس المار وهكذا لامتناز الموهبة عن الواهب بل عن توهب له وبهذا المعنى يقال ان الروح القدس يهب نفسه . وثانياً يقال ان شيئاً مخصص بشيء على انه ملكه او عبده وهكذا لا بد ان تكون الموهبة ممتازة بالماهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة الله شيئاً مخلوقاً . وثالثاً يقال ان هذا مخصص بهذا بالاصل فقط وعلى هذا النحو الابن مخصص بالآب والروح القدس مخصص بكليهما . فاذا من حيث ان الموهبة يقال انها مخصصة بالواهب على هذا النحو امتياز من جهة الاقنوم عن الواهب وهي اسم اقنومي^٢ وعلى الثاني بانه يقال ان الذات هي موهبة الآب على النحو الاول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالهوهو

وعلى الثالث بان الموهبة بحسب كونها اسماً اقنومياً في الله لا تتضمن معنى الخضوع بل الاصل فقط بالنسبة الى الواهب . واما بالنسبة الى من توهب له فتضمن استعمالاً او تمتعاً اختيارياً كما مرّ في جرم الفصل وعلى الرابع بان الموهبة لا تنقل من طريق انها توهب بالفعل بل من حيث تصح لان توهب ولذا فالاقنوم الالهي يقال له موهبة من الازل وان أُعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبة الى الخليفة موجباً لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الاقنوم على ما مرّ في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ ف ٣

الفصل الثاني

هل الموهبة اسم خاص للروح القدس

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لأنها تقال مما يُعطى وقد قيل في اش ٦:٩ «أعطي لنا ابن» فهي إذاً تلائم الابن كما تلائم الروح القدس

٢ وايضاً كل اسم خاص باقنوم فهو يدل على خاصية له . واسم الموهبة لا يدل على خاصية للروح القدس . فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وايضاً ان الروح القدس يجوز ان يقال له روح انسان ما . وليس يجوز ان يقال له موهبة انسان ما بل موهبة الله فقط . فإذا ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٠ ب «كما ان كون الابن مولوداً هو كونه صادراً عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة الله

هو كونه صادراً عن الآب والابن» والروح القدس ياخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن . فإذا الموهبة ايضاً اسم خاص للروح القدس

والجواب ان يقال ان الموهبة بحسب اخذها في الله باعتبار الاقنوم هي اسم خاص للروح القدس وليان ذلك فليعلم ان الموهبة في الحقيقة عطالة لا يُسترد كما

قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ اي لا يُعطى بنية عوض وعلى هذا فهي تفيد العطية المجانية . والباعث على العطية المجانية هو المحبة اذ انما نعطي واحداً شيئاً

مجاناً لاننا نريد له الخير . فإذا اول مانعطيه اياه هو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح ان المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية

فإذا لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مر في مب ٣٧ ف ١ فهو يصدر بحقيقة الموهبة الأولى ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٢٤ انه «بالموهبة

التي هي الروح القدس تُقسم مواهب كثيرة خاصة على اعضاء المسيح»

إذا اجيب على الاول بانه كما ان الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها ان تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس ايضاً مشابهاً للآب كذلك ايضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةً وان كان الابن ايضاً يُعطى لان كون الابن يُعطى انما هو من
حجة الآب كقوله في يوحنا ١٦:٣ «كذا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد»
وعلى الثاني بان اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمعطي بالاصل وهكذا يفيد خاصة
الاصل للروح القدس التي هي الانبثاق
وعلى الثالث بان الموهبة قبل ان تُعطى تكون خاصةً بالمعطي فقط واما بعد أن
تُعطى فهي خاصةً بمن يُعطاها فاذا لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يميز ان يقال انها
موهبة الانسان بل موهبة الله المُعطي وامامتى اعطيت فحيثُذ يقال لها روح الانسان
او عطيته



المبحث التاسع والثلاثون

في الاقانيم بالنسبة الى الذات - وفيه ثمانية فصول

بعد ان بحثنا في الاقانيم الالهية على وجه الاطلاق بقي النظر فيها بالنسبة الى الذات وإلى
الخواص وإلى الافعال الوسمية وفي نسبة كل منها الى الآخر - اما الاول فالمبحث فيه يدور
على ثنائي مسائل - اهل الذات هي عين الاقنوم في الله - ٢ اهل مجسم القول بان الاقانيم الثلاثة
اقانيم ذات واحدة - ٣ هل يجب حمل الاسماء الذاتية على الاقانيم بالجمع او بالافراد - ٤
هل يجوز حمل اسماء الصفات الوسمية او الكلمات او الاوصاف المشتقة منها على الاسماء الذاتية
المقولة بالاشتقاق - ٥ هل يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالموطأة - ٦ هل يجوز حمل
اسماء الاقانيم على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق - ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية
بالاقانيم - ٨ أي صفة يجب تخصيصها بكل من الاقانيم

الفصل الأول

هل الذات هي عين الاقنوم في الله

يُنظَرُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الذات ليست عين الاقنوم في الله لان
كل ما الذات فيه عين الاقنوم او الشخص يجب ان يكون فيه شخص واحد فقط

الطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المفارقة لان الاشياء المتحدة حقيقة بالهوهو
يمنع تكثر واحد منها دون تكثر البقية والله فيه ذات واحدة واقايم ثلاثة كما يتضح
تأمر في مب ٢٨ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢. فاذا ليست الذات فيه عين الاقنوم
٢ وايضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحد بعينه. وهما متحققان في الذات
والاقنوم لان الاقنوم ممتاز والذات ليست ممتازة. فاذا ليست الذات عين الاقنوم
٣ وايضاً ليس شيء خاصاً لنفسه. والاقنوم خاضع للذات ولنا يسمى في اللاتينية
واليونانية *Suppositum* و *hypostasis* (اي موضوعاً تحت) فاذا ليس الاقنوم
عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ « متى قلنا اقنوم
الآب فلا نقول شيئاً سوى جوهر الآب »

والجواب ان يقال من لاحظ البساطة الالهية تبين حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا
في مب ٣ ف ٣ ان البساطة الالهية تقتضي ان تكون الذات في الله عين الشخص
الذي ليس في الجواهر العقلية سوى الاقنوم ولكن الاشكال يظهر في ان الذات
تبقى على تكثر الاقنوم الالهية واحدة. ولما كانت الاضافة تكثر ثالث الاقنوم كما قال
بويسوس في كتاب الثالث ١ ذهب بعض الى ان الذات مغايرة في الله للاقنوم
على حد ما كانوا يقولون ان الاضافات مصاحبة للذات اعتباراً لها من حيث هي
بالقياس الى الغير فقط لا من حيث هي اشياء. ولكن قد حققنا في ما اسلفنا في مب ٢٨
ف ٢ ان الاضافات كما توجد في المخلوقات وجوداً عرضياً كذلك هي في الله عين
الذات الالهية وهذا يلزم عنه ان ليس في الله تعبير حقيقي بين الذات والاقنوم وان
الاقنوم مع ذلك متميزة حقيقة لان الاقنوم يدل على الاضافة بحسب كونها قائمة
بنفسها في الطبيعة الالهية على ما مر في مب ٢٩ ف ٤. والاضافة بالنسبة الى الذات
ليست مغايرة لها حقيقة بل اعتباراً فقط واما بالنسبة الى الاضافة المقابلة لها فهي

ممتازة عنها حقيقة بقوة المقابلة وهكذا يكون في الله ذات واحدة واقانيم ثلاثة
إذا اجيب على الأول بان تمايز الاشخاص في المخلوقات لا يمكن ان يكون بالاضافات
بل يجب ان يكون بالمبادئ الذاتية لان الاضافات ليست قائمة بانفسها في المخلوقات
وهي في الاقانيم الالهية قائمة بانفسها ولذا فحسب كونها متقابلة يجوز ان تميز الاشخاص
دون الذات لان الاضافات لا تمايز من حيث هي عين الذات حقيقة

وعلى الثاني بانه من حيث ان الذات والاقنوم في الله متغايران اعتباراً يلزم جواز
ان يُثبت لاحدهما ما يُنفى عن الآخر وانه بالاشيعة ليس كل ما اعتبر احدهما يُعتبر الآخر
وعلى الثالث باننا نضع للامور الالهية اسما على حسب طريقة المخلوقات كما مر في
مب ١٣ في ١ و ٣ « ولما كانت طبائع المخلوقات تشخص بالمادة الخاضعة لطبيعة
النوع قيل للاشخاص في اللاتينية *supposita* و *Subiecta* وفي اليونانية
hypostases (اي موضوعات تحت) ولهذا ايضا يقال للاقانيم الالهية
supposita او *hypostases* لان هناك خضوعاً حقيقياً

الفصل الثاني

هل يجب ان يقال ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذات واحدة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجب ان يقال ان الاقانيم الثلاثة
هي اقانيم ذات واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الآب والابن
والروح القدس ثلاثة بالجوهر وواحد بالاتفاق » وجوهر الله هو عين ذاته . فاذا ليس
الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة

٢ وايضاً ليس يجب ان يُثبت في حق الله ما ليس منصوباً عليه نصاً صريحاً في
الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١ . والكتاب المقدس
ليس يصرح في موضع بان الآب والابن والروح القدس ذوو ذات واحدة . فاذا ليس
يجب القول بذلك

٣ وايضاً ان الطبيعة الالهية هي عين الذات . فإذا كان يكفي القول بان الاقانيم الثلاثة اقانيم طبيعة واحدة

٤ وايضاً لم تجر العادة بان يقال اقنوم الذات بل بالاحرى ذات الاقنوم . فإذا ليس يصح ايضاً في ما يظهر ان يقال ان الاقانيم الالهية اقانيم ذات واحدة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « لانقول ان الاقانيم الثلاثة من ذات واحدة دفماً لتوهم ان في الله تقيراً بين الذات والاقنوم » وكما ان الحروف تفيد المجاوزة كذلك الفضلات ايضاً . فإذا يجامع الحجعة لا ينبغي ان يقال ان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة

٦ وايضاً لا ينبغي ان يقال في الله ما يؤدي الى الخطأ . والقول بان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة او جوهر واحد يؤدي الى الخطأ فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع « المراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائم بنفسه واحده له اسمان او جوهر واحد متميز حصل عنه جوهران ناقصان او جوهر ثالث متقدم اتحله الجوهران الآخريان واتخذاه » . فإذا ليس ينبغي ان يقال ان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسيانوس ك ٣ ب ٤ ان لفظ أموزيون الذي أثبت في المجمع النيقاوي رداً على الاربوسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الاقانيم الالهية اقانيم ذات واحدة

والجواب ان يقال ان عقلنا لا يسي الامور الالهية بحسب حالها لتمتر ادراكه اياها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مر في مب ١٣ ف ١ و ٢ ولما كانت طبيعة كل نوع من المحسوسات التي منها يقتض عقلنا المعرفة تشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في الله ايضاً بحسب طريقة التعبير يعبر عنها كصورة الاقانيم الثلاثة . ونحن

تقول في المخلوقات ان كل صورة ايا كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصفة او
الجمال هي صفة او جمال انسان ما واما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول انه ذو
الصورة ما لم تقترن بوصف ما يعينها كما اذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمال بدعي
وهذا الرجل ذو قوة كاملة وكذا لما كانت الذات في الله لا تتكثر بتكثر الاقانيم
جاز لنا ان نقول ان الذات الواحدة ذات ثلاثة اقانيم والاقانيم الثلاثة اقانيم ذات
واحدة بحيث يُعقل ان المضاف اليه في كل ذلك هو في معنى الصورة
اذا اجيب على الاول بان المراد بالجوهر هناك الايستزي لا الذات
وعلى الثاني بان كون الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة وان لم يرد في الكتاب
المقدس بهذه اللفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠ : ٣٠ «انا والآب
واحد» وفيه ١٠ : ٢٨ «ان الآب في وانا في الآب» وامثال ذلك كثيرة
وعلى الثالث بانه لما كانت الطبيعة تدل على مبدأ الفعل والذات يقال في اللاتينية
من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الاشياء المتفقة في فعل ما
كجميع السمكت واما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق الا على الاشياء المتفقة في
وجود واحد ولهذا كان قولنا ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذات واحدة اكثر ايضاحاً
للوحدانية الالهية من قولنا انها اقانيم طبيعة واحدة
وعلى الرابع بان الصورة الماخوذة على الاطلاق يجاء بها عادة مضافة الى ما هي
صورته كتقوله قوة بطرس واما الشيء الحاصل على صورة فلا يجاء به عادة مضافاً
اليها الا اذا اردنا تخصيص الصورة او تعيينها وحينئذ لا بد من مضاف اليه ووصف
له يدل احدها على الصورة والآخر على تخصيصها كما اذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة
او مضاف اليه بمعنى المضاف اليه والوصف كما اذا قيل هذا هو رجل الدماء اي
سافك دم كثير ومن ثم لما كانت الذات الالهية يُعبر عنها كالصورة بالنظر الى
الاقنوم جاز ان يقال ذات الاقنوم ولم يميز العكس الا اذا زيد شيء لتعيين الذات

كما اذا قيل الآب هو اقنوم الذات الالهية والاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة .
وعلى الخامس بان من لا تفيد نسبة العلة الصورية بل بالاحرى نسبة العلة الفاعلة
او المادية وهما مغايرتان دائماً لمعلولاتها اذ ليس شي بنفس مادته ولا شي بنفس مبدئه
الفاعلي . وقد يكون شي بنفس صورته كما هو ظاهر في جميع المجردات عن المادة ومن
ثم فقولنا الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة اخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد
مغايرة الذات للاقنوم كما يفيدها قولنا الاقنيم الثلاثة من ذات واحدة
وعلى السادس بان ايلاريوس قال في كتاب المجامع قيل الآخر « من العبت
بالامور المقدسة ان يحكم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض اياها كذلك
فاذا اخطأ بعض في فهم الأموزيون فماذني انا الذي اصبته فيه » وقال قبله
« فهناك اذا جوهر واحد من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء او الاتحاد
او الاشتراك »

الفصل الثالث

هل تحل الاسماء الذاتية على الاقنيم الثلاثة بالافراد

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية كالله لا تحل على الاقنيم
الثلاثة بالافراد بل بالجمع لانه كما ان معنى الانسان صاحب انسانية كذلك معنى
الله صاحب الوهية . والاقنيم الثلاثة هم ثلاثة اصحاب الوهية . فاذا هم ثلاثة آلهة
٢ وايضاً ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض » يقال فيه
بحسب الاصل العبراني « الوهيم » الذي معناه الالهة او القضاة واما قيل ذلك باعتبار
تكثر الاقنيم . فاذا الاقنيم الثلاثة آلهة متكثرة لاله واحد
٣ وايضاً ان لفظ الشيء يرجع عند الاطلاق الى الجوهر في ما يظهر . وهو يحل
على الاقنيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي اب ه
« ان الاشياء التي يتمتع بها هي الآب والابن والروح القدس » . فاذا كذلك الاسماء

لاخر الذاتية يجوز حملها على الاقنيم الثلاثة بالجمع
٤ وايضاً كما ان معنى الله صاحب الوهية كذلك معنى الاقنوم قائم بنفسه في طيبة
عقلية . ونحن نقول ثلاثة اقنيم . فاذا بجامع العجبة يجوز ان نقول ثلاثة آله
لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ٤ « اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك اله واحد »
والجواب ان يقال ان من الاسماء الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف
ومنهما ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يحمل على الاقنيم
الثلاثة بالافراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يحمل على الاقنيم
الثلاثة بالجمع وتحقيق ذلك ان الاسماء الموصوفة تدل على شيء بطريق الجوهر
واسماء الصفات تدل على شيء بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما ان
الجوهر موجود في نفسه كذلك هو واحد او متكرر في نفسه فكانت فردية الاسم
الموصوف او جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به واما الاعراض فكما ان
وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة او الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية
او الجمعية في اسماء الصفات بحسب الأشخاص . وليس يوجد في اشخاص متكررة من
المخلوقات صورة واحدة الا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة . فاذا الاسماء
الدالة على هذه الصورة اذا كانت موصوفات تحمل بالافراد على متكرر بخلاف ما
اذا كانت صفات فاننا نقول ان الناس الكثيرين جماعة او عسكر او شعب ونقول
مع ذلك ان الناس الكثيرين مجتمعون . واما في الله فالذات الالهية يقال بطريق
الصورة كما مر في الفصل السابق وهي بسيطة وغاية في الوحدة كما اسلفنا
في مب ٣ ف ٧ ومب ٢ ف ٤ . فاذا الاسماء الدالة عليها بطريقة الموصوف تحمل على
الاقنيم الثلاثة بالافراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وافلاطون
وشيشرون ثلاثة ناس ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آله بل اله
واحد لانه يوجد في اشخاص الطبيعة الانسانية الثلاثة ثلاث انسانيات وفي الاقنيم

الثلاثة ذاتُ الهيةً واحدةً . واما تلك الاسماء التي تدل على الذات بطريقة الصفة فتُحمل على الاقنيم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الاشخاص لاننا نقول هم ثلاثة موجودين او ثلاثة حكماء او ثلاثة ازليين ولا مخلوقين ولا متقدرين اذا اعتبرت صفاتٍ اما اذا اعتبرت موصوفات فنقول هم لا مخلوقٌ واحدٌ ولا متقدرٌ واحدٌ وازليٌ واحدٌ كما قال اثناسيوس في قانون الايمان

اذا اجيب على الاول بانه وان كان معنى الله صاحب الالهية الا ان بينهما فرقاً في طريقة الدلالة لان الله يقال بطريق الموصوف وصاحب الالهية يقال بطريق الصفة . فاذا وان كانت الاقنيم ثلاثة اصحاب الوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهة وعلى الثاني بان طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان ثلاثة ابيستزيات بسبب تكثر الاشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية ايضاً الوهيم بالجمع واما نحن فلانقول آلهة او جواهر بالجمع تفيماً للتكثّر عن الجوهر

وعلى الثالث بان الشيء من الشوامل فان اريد به الاضافة حيل على الاقنيم الالهية بالجمع وان اريد به الجوهر حيل عليها بالافراد وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في المحل المذكور ان الثالث شيء في غاية العظمة

وعلى الرابع بان الصورة المدلول عليها بلفظ الاقنوم ليست الذات والطبيعة بل الاقنومية وعليه فلما كان في الآب والابن والروح ثلاث اقنوميات اي ثلاث خواص اقنومية كان الاقنوم يُحمل على الثلاثة بالجمع لا بالافراد

الفصل الرابع

هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق على الاقنوم

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق لا يجوز اطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا « الله ولد الله » قضية صادقة لان الحد الجزئي انما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفساطة . والله حد جزئي فيما يظهر لامتناع

حملة بالجمع كما مر في الفصل السابق وفي مب ١٣ ف ٩. فإذا لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الاقنوم
٢ وايضاً ان الحد المأخوذ في مقام الموضوع لا ينحصر بالحد المأخوذ في مقام المحمول باعتبار معناه بل باعتبار الزمان المقترن به معناه فقط ومتى قلت: الله يخلق: كان لفظ الله مطلقاً على الذات. فإذا متى قيل: الله ولد: لا يجوز ان يكون الله مطلقاً على الاقنوم باعتبار المحمول الواسي

٣ وايضاً لو صدق قولنا: الله ولد: لان الآب يلد لصدق قولنا: الله لا يلد: لان الابن لا يلد فكان يوجد الله والدة والده غير والده وهكذا يلزم في ما يظهر وجود الهين
٤ وايضاً لو كان الله قد ولد لله فهو قد ولد اما الله الذي هو نفسه او الله الذي هو اله آخر لا جائز ان يكون قد ولد الله الذي هو نفسه اذ لا شيء يولد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ ولا ان يكون قد ولد الله الذي هو اله آخر اذ ليس الا اله واحد. فإذا قولنا: الله ولد الله: قضية كاذبة
٥ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو اما ولد الله الذي هو الآب واما الله الذي ليس هو الآب فان كان الاول لزم كون الله الآب مولوداً او الثاني لزم وجود اله ليس هو الله الآب وهذا باطل. فإذا ليس يجوز ان يقال ان الله ولد الله
لكن يعارض ذلك قول قانون الايمان «اله من اله»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الله ونحوه من الاسماء تطلق حقيقة بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الواسية على الاقنوم ومنشأ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الالهية المقتضية ان يكون الصاحب والمصحوب في الله واحداً بعينه وهكذا فيكون صاحب الالهية المدلول عليه بلفظ الله هو عين الالهية. الا انه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً. ولهذا لما كان لفظ الله يدل على الذات الالهية وصاحبها كما يدل لفظ

الانسان على الانسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم اصح ان اسم الله له من طريقة دلالاته ان يطلق حقيقة على الاقنوم كاسم الانسان فهو اذن قد يطلق على الذات كما اذا قيل الله يخلق لان هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الالهية وقد يطلق على الاقنوم اما على اقنوم واحد كما اذا قيل الله يلد او على اقنومين كما اذا قيل الله ينفخ او على الاقنوم الثلاثة كما قيل في اتيمو ١٧: «الملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى لله وحده الكرامة والمجد»

اذا اجيب على الاول بان لفظ الله وان وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به الا انه موافق ايضا للحدود الكلية في ان الصورة المدلول عليها به موجودة في اشخاص متكثرة. فاذا ليس يجب اطلاقه دائما على الذات التي يدل عليها وعلى الثاني بان هذا الاعتراض متجة على من كان يقول ان لفظ الله ليس له من طبعه ان يطلق على الاقنوم

وعلى الثالث بان حال لفظ الله في انطلاقه على الاقنوم ليست كحال لفظ الانسان في ذلك لانه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الانسان وهي الانسانية متميزة حقيقة في اشخاص مختلفة كان لفظ الانسان يطلق بنفسه على الاقنوم وان لم يقترن بما يعينه للاقنوم الذي هو شخص متميز الا ان وحدة الطبيعة الانسانية او عمومها ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا فقط ولذا كان لفظ الانسان لا يطلق على الطبيعة العامة الابتضاء قرينة كما اذا قيل: الانسان نوع: واما الصورة المدلول عليها بلفظ الله وهي الذات الالهية فهي واحدة وعامة حقيقة فهو اذا يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تمنع دلالاته على الاقنوم الا بالقرينة ومن ثم فمتى قيل: الله يلد: كان لفظ الله مطلقا على اقنوم الآب باعتبار الفعل الواسي ومتى قلنا: الله لا يلد: لم يكن في ذلك قرينة تخصصه باقنوم الابن فيكون ذلك مؤذنا بان التوليد ينافي الطبع الالهي. واما اذا قرُنَ بشيء خاص باقنوم الابن كما اذا قيل: الله المولود لا يلد:

كان ذلك قضية صادقة ولا يلزم عنه ايضاً انه يوجد الله والله غير والله الا ان
يقرن بشيء خاص بالاقنوم كما اذا قلنا الآب الله والله والابن الله غير والله وهكذا
لا يلزم وجود آلهة متكررة لان الآب والابن الله واحد كما مر في الفصل السابق
وعلى الرابع بان قولنا: الآب ولد الله الذي هو نفسه: قضية كاذبة لان الضمير
في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور أولاً ولا يناق ذلك قول اوغسطينوس في
رسالة ٦٦ الى مكسيموس «الله الآب ولد مغايراً نفسه» لان نفسه اما مفعول لمغايراً
فيكون المعنى ولد آخر غيره او بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام
مجازي وظاهر التكلف ومعناه ولد آخر شبيهاً به جداً وكذا قولنا: ولد لها آخر: قضية كاذبة
لان الابن وان كان مغايراً للآب كما مر في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك ان يقال
انه الله آخر دفناً لتوهم ان الوصف الذي هو آخر مكيف للموصوف الذي هو الله وان
في الالهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يميز ان يقال: ولد آخر لها: على جعل آخر
موصوفاً ولها عطف بيان فيكون معناه ولد آخر هو الله غير ان ذلك طريقة غريبة في
الكلام يجب التجافي عنها سداً لمجال الضلال

وعلى الخامس بان قولنا: الله ولد الله الذي هو الله الآب: قضية كاذبة لانه لما
كان لفظ الآب عطف بيان على الله كان معيماً لان يكون المراد به اقنوم الآب
وكان المعنى: ولد الله الذي هو الآب: فيكون الآب مولوداً وهو كاذب ومن ثم
كانت السالبة وهي: ولد الله الذي ليس هو الله الآب: صادقة واما اذا لم يكن ذلك
على معنى عطف البيان بل على تقدير شيء كانت الموجبة صادقة والسالبة كاذبة
والمعنى حينئذ: ولد الله الذي هو الله الذي هو الآب: وهو تاويل ظاهر التعسف
قالوا ولي اذا ان يجرى في ذلك على وجه البساطة فتُمنع الموجبة وتُقبل السالبة.
ومع ذلك فان بريوزينيوس قال ان السالبة والموجبة كلتاها كاذبتان لان الاسم
الموصول في الموجبة يحتمل ان يكون واقفاً على الشخص واما في السالبة فهو واقع

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة انه يصدق على اقنوم الابن كونه الله الآب ومعنى السالبة انه ليس يُنفى عن اقنوم الابن فقط كونه الله الآب بل عن الوهيته ايضاً الا ان هذا غير صواب في ما يظهر لان ما يرد عليه الاثبات يجوز ان يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة

الفصل الخامس

هل يجوز اطلاق الاسماء النامية المقولة بالمواطأة على الاقنوم

يُغنى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالمواطأة يجوز انطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ و ٢ « ان الآب والابن حكمة واحدة لكنهما ذاتاً واحدة وهما بالتفصيل حكمة من حكمة كما ذات من ذات »
٢ وايضاً ما هو فينا فهو يتولد او يفسد بتولدنا او فسادنا . والابن يتولد . فاذا لما كانت الذات الالهية موجودة في الابن يظهر انها متولدة
٣ وايضاً ان الله هو عين الذات الالهية كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٣ و ٤ وقولنا : الله يولد الله : قضية صادقة على ما مر في الفصل السابق . فاذا قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة

٤ وايضاً كل ما يحمل على شيء فيجوز ان يطلقه عليه . والذات الالهية هي الآب . فاذا يجوز انطلاقها على اقنوم الآب وهكذا الذات تولد
٥ وايضاً ان الذات شيء مولد لانها هي الآب الذي هو مولد فلوم تكن مولدة لكانت شيئاً مولداً وغير مولد وهذا مستحيل

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ف ٢٠ « ان الآب هو مبدأ الالهية كلها » وهو ليس مبدأ الابا بالتوليد او النسخ فهو اذن يولد الالهية او ينسخها لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ١ « ليس شيء يولد

نفسه» ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولد الانفسها اذ ليس في الله شيء
يمتاز عن الذات الالهية. فاذا الذات لا تولد الذات

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وهم فيها الأب يواقيم لزعمه انه كما يقال
ان الله ولد الله بضح ان يقال ان الذات ولدت الذات معتبراً في ذلك انه بسبب
البساطة الالهية ليس الله شيئاً سوى الذات الالهية الا انه قد اغترق في ذلك لان
صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً كما
مر في الفصل السابق. والله والارهمية وان كانا في الحقيقة واحداً بينه الا ان
طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لان اسم الله لدلالته على الذات الالهية
وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالاته الوضعية انه يجوز ان يطلق على الاقنوم
وهكذا ما يختص بالاقانيم يجوز حمله على اسم الله فيقال ان الله مولود او والد على
ما مر في الفصل السابق. واما اسم الذات فليس له من طريقة دلالاته ان يطلق على
الاقنوم لانه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يختص بالاقانيم
بما تمايزه لا يجوز اطلاقه على الذات لان ذلك يفيد ان في الذات الالهية تمايزاً
كما في الاشخاص

اذا اجيب على الاول بان الايمه القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والاقنوم
الفاظاً اوضح مما تحتمله خاصة الكلام ولذلك فلا يجب اخذ كلامهم بحسب تمام
منطوقه بل يجب تاويله اي ان تأول الاسماء المقولة بالمواطاة بالاسماء المقولة
بالاشتقاق او بالاسماء الاقنومية ايضاً فيكون معنى قولهم الذات من الذات او الحكمة
من الحكمة الابن الذي هو الذات والحكمة من الأب الذي هو الذات والحكمة.
الان في هذه الاسماء المقولة بالمواطاة ترتيباً لا بد من ملاحظته لان الاسماء التي ترجع
الى الفعل هي اقرب الى الاقانيم لاستناد الافعال الى الاشخاص ومن ثم فقولهم: الطبيعة
من الطبيعة او الحكمة من الحكمة: اقل مجازاً من قولهم: الذات من الذات:

وعلى الثاني بان المتولد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولد بالعدد بل طبيعة اخرى بالعدد بتبديء ان توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولد وتفسد بالعرض . واما الله المولود فانه يقبل عين طبيعة المولد بالعدد ولذا فالطبيعة الالهية لا تتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض .

وعلى الثالث بانه وان كان الله والذات الالهية متحدتين حقيقة الا انها لاختلفا طريقة دلالتها يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بان الذات الالهية تحمل على الآب بطريق الاتحاد الذاتي بسبب البساطة الالهية لكه ليس يلزم من ذلك جواز اطلاقها عليه لاختلفا طريقة دلالتها وهذا الاعتراض يتجه على تلك الاشياء التي يحمل احدها على الآخر حمل الكلي على الجزئي

وعلى الخامس بان الفرق بين الاسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الاشخاص الموصوفة لها بخلاف الصفات فانها تثبت للموصوف ما تدل عليه ومن ثم فالسفاضة يقولون ان الموصوفات تدل على الاشخاص واما الصفات فلا تدل على الاشخاص بل تجمع بينها وبين معان اخرى وعلى هذا فالاسماء الاقنومية الموصوفة يجوز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الاقنومية المتأزاة تخصص الذات بل تثبت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف . واما الصفات الوسمية والاقنومية فلا يجوز حملها على الذات الا بضميمة موصوف فلا يجوز ان نقول ان الذات مؤيدة ويجوز مع ذلك ان نقول ان الذات شي مؤيد او اله مؤيد اذا كان الشيء والاله مطلقين على الاقنوم لاعلى الذات . فاذا لا تناقض في قولنا ان الذات شي مؤيد وشي غير مؤيد لانطلاق الشيء في الاول على الاقنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بان الالهية من حيث هي واحدة في اشخاص متكثرة توافق على

نحو ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فاذا قيل آلب هو مبدأ الالهية كلها صح اخذها بمعنى مجموع الاقانيم اي من حيث ان الآب هو المبدأ في جميع الاقانيم الالهية وليس يلزم ان يكون مبدأ لنفسه فهو كما يقال لواحد من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. او يقال انه مبدأ الالهية كلها لا لانه يولدها او ينفعها بل لانه يُشرك فيها بالتوليد والنفع

الفصل السادس

هل يجوز حمل الاقانيم على الاسماء الذاتية

ينحطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الاقانيم لا يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال الله ثلاثة اقانيم او الله هو الثالث فان قولنا: الانسان هو كل انسان: قضية كاذبة لامتناع صدقها في حق احد الاشخاص اذ ليس سقراط كل انسان ولا افلاطون ولا واحد غيرها. وكذا قولنا الله هو الثالث يتنع صدقه في احد اشخاص الطبيعة الالهية اذ ليس الآب هو الثالث ولا الابن ولا الروح القدس. فاذا قولنا: الله هو الثالث: قضية كاذبة

٢ وايضاً ان الجزئيات لا تحمّل على كلياتها الا بالعرض كما اذا قلت الحيوان انسان لانه يعرض لحيوان ان يكون انساناً. ولنظ الله بالنسبة الى الاقانيم الثلاثة كالكلي بالنسبة الى الجزئيات كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم او ٣ ب ٤. فاذا يظهر انه لا يجوز حمل اسماء الاقانيم على اسم الله الا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الايمان «نؤمن ان الله الواحد ثالث واحد للاسم الالهي»

والجواب ان يقال انه وان لم يجوز حمل الصفات الاقنومية او الوسمية على الذات كما مر في الفصل السابق الا ان ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والاقنوم والذات الالهية ليست متمدة حقيقة مع اقنوم واحد فقط بل

مع الثلاثة فيجوز اذن حمل الاقنوم الواحد والاقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا : الذات هي الآب والابن والروح القدس : ولما كان لفظ الله له من نفسه ان يطلق على الذات كما مر في ف ٤ من هذا البحث كان قولنا : الله ثلاثة اقانيم : صادقاً كما ان قولنا : الذات ثلاثة اقانيم : صادقٌ

اذا اجيب على الاول بان لفظ الانسان له من نفسه ان يطلق على الاقنوم وليس له ان يطلق على الطبيعة العامة الا من القرينة كما اسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الانسان هو كل انسان كاذباً اذ يمنع صدق ذلك على احد الاشخاص واما لفظ الله فله من نفسه ان يطلق على الذات ولذا فقولنا : الله هو الثالث : وان لم يصدق بالنظر الى احد اشخاص الطبيعة الالهية الا انه صادق بالنظر الى الذات ولم يعتبر ذلك بريتانوس فمنعه على الاطلاق

وعلى الثاني بانه متى قيل الله او الذات الالهية هو الآب كان ذلك الحمل باعتبار الاتحاد لا من قبيل حمل الجزئي على الكلي اذ ليس في الله كليٌ جزئيٌ . فاذا كما ان قولنا : الآب هو الله : هو بالذات كذلك قولنا : الله هو الآب : هو بالذات وليس بالعرض بوجه من الوجوه

الفصل السابع

هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية لا يجب تخصيصها بالاقانيم لان كل ما يمكن ان يودي الى الضلال في الايمان يجب التجافي عنه في الله فقد قال ايرونييموس ان عدم إحكام استعمال الالفاظ يودي الى الابتداع . وتخصيص الاسماء المشتركة بين الاقانيم الثلاثة باحدها قد يودي الى الضلال في الايمان لان ذلك يوهم اما انها لا تلام ذلك الاقنوم المخصصة به فقط او انها به انسب منها بالاقنومين الآخرين . فاذا ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم

٢ وايضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأة تدل بطريق الصورة . وليس احد الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر اذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته . فاذا الصفات الذاتية ولا سيما المقولة بالمواطأة ليس يجب تخصيصها بالاقانيم

٣ وايضاً ان الخاص منقسم على المخصص لانه داخل في حقيقته . والصفات الذاتية منقسمة بحسب طريقة التعقل على الاقانيم تقدم العام على الخاص . فاذا ليس يجب ان تكون مخصصة بالاقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كورا: ٢٤ « المسيح قوة الله وحكمة الله » والجواب ان يقال قد كان ملائماً لايضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم لان ثلوث الاقانيم وان تعذر اثباته بالبرهان كما مر في مب ٣٢ ف ١ الا انه ينبغي بيانه بما هو اوضح . والصفات الذاتية اوضح لعقلنا من خواص الاقانيم لانتنا من المخلوقات التي منها نفتنص المعرفة انما تقدر ان نتوصل بتاكيد الى معرفة الصفات الذاتية لا الى معرفة الخواص الاقنومية كما مر في الموضع المشار اليه . فاذا كما نستخدم لايضاح الاقانيم الالهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الاثر او الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا لايضاح للاقانيم بالصفات الذاتية يدعى تخصيصاً وايضاح الاقانيم الالهية بالصفات الذاتية يمكن ان يكون على ضربين احدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع الى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلمة والثاني بطريق المباينة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعا لتوهم ما يحصل عندنا عادة من ضعف الآباء بالهرم عن الله

اذا اجيب على الاول بان الصفات الذاتية لا تخصص بالاقانيم بمعنى انها خواص لها بل لايضاحها بطريق المشابهة او المباينة على ما مر في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلال في الايمان بل بالاحرى ايضاح الحق

وعلى الثاني بانه لو كانت الصفات الذاتية تخصص بالاقانيم بحيث تكون خواص

لها لكان يلزم كون احد الاقنيم كالصورة بالنسبة الى الآخر وهذا قد منعه او غسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٢ حيث بين ان الآب ليس حكيمًا بالحكمة التي ولدها كأن الابن وحده هو الحكمة بحيث ان الحكمة يقال على الآب والابن معاً فقط لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لانه هو الحكمة الصادرة عن الآب الحكمة فكل منها حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة . فإذا ليس الآب حكيمًا بالحكمة التي ولدها بل بالحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بان الصفة الذاتية وان كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمة بحسب طريقة التعقل على الاقنوم الا انه من حيث تضمنها حقيقة المخصّص لا يمنع ان يكون الخاص بالاقنوم متقدماً على المخصّص به كما ان اللون متأخر عن الجسم من حيث هو جسم الا انه متقدم طبعاً على الجسم الايض من حيث هو ايض

الفصل الثامن

هل اصاب الائمة المنتدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقنيم

يُشغطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الائمة المقدسين لم يصيبوا في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقنيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الازلية في الآب والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة» وقد اتى في كلامه هذا بثلاثة اسماء خاصة بالاقنيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مرّ في مب ٣٥ ف ٢ والموهبة الخاصة بالروح القدس كما مرّ في مب ٣٨ ف ٢ وقد اتى فيه ايضاً بثلاثة مخصّصات فانه خصص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك صواباً فيما يظهر لان الازلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأ الوجود والاستعمال يرجع الى الفعل في ما يظهر . والذات والفعل لم يردا مخصّصين باقنوم . فإذا تخصّصت الصفات بالاقنيم خارجاً عن الصواب في ما يظهر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ «في الآب الوحدة

وفي الابن المساواة وفي الروح القدس اتفاق المساواة والوحدة» وليس هذا صواباً فيما يظهر اذ ليس يسمى اقنوم حقيقة بما هو مخصص بالآخر فليس الآب حكيمًا بالحكمة المولودة كما مرّ في الفصل السابق وفي مب ٢٧ ف ٢ بل هذه الثلاثة جميعها واحدٌ بسبب الآب وجميعها متساوية بسبب الابن وجميعها مرتبطة بسبب الروح القدس كما قال اوغسطينوس في المحل المذكور. فأذاً ليس تخصيصها بالا قانيم صواباً ٣ وايضاً ان القوة تُنسب الى الآب والحكمة الى الابن والخيرية الى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر ان هذا غير صواب لان القدرة ترجع الى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ا كور ١: ٢٤ «المسيح قدرة الله» وبالروح القدس كقول لوقا ١٩: ٦ «ان قدرة كانت تخرج منه وتبرئ الجميع» فأذاً ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ ١٠ «ليس يجب فهم قول الرسول منه وبه وفيه على وجه الاختلاط فهو قد قال منه باعتبار الآب وبه باعتبار الابن وفيه باعتبار الروح القدس» وليس هذا صواباً في ما يظهر لان قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة الغائية التي هي أولى العلل فكان يجب تخصيص هذه النسبة العلية بالآب الذي هو مبدأ الامن مبدأ

٥ وايضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» ومثله سفر الحياة كقوله في مز ٣٩: ٩ «قد كتبت عني في رأس الكتاب» اي عند الآب الذي هو رأس كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش ١: ٦٥ «هاتنذا الأمة» مانصه «ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى انا هو الموجود» وهذه الاسماء يظهر انها خاصة بالابن لا مخصصة به اما الحق فلأنه لشبه الاعظم بالمبدأ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٦ وهكذا يظهر انه انما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأ. واما سفر

الحياة فلاّنه يدل على موجود من آخر لان كل سفر فهو يكتب من كاتب . واما
الموجود فلاّنه لو كان القائل لموسى « انا هو الموجود » هو الثالث اذا لاستطاع
موسى ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني اليكم » فاذا
كان يستطيع ايضاً ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني
اليكم » مشيراً بذلك الى اقنوم معين وهذا باطل اذ ليس اقنوم آبا وابناً وروحاً
قدساً . فاذا ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالث بل هو خاص بالابن

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي يهتدي بالمخلوقات الى معرفة الله يجب ان
يعتبر الله بحسب الطريقة التي يستفيدها من المخلوقات . ونحن اذا اعتبرنا خليفة ما
ظهر لنا فيها اربعة امور مترتبة فان الشيء يُعتبر اولاً على الاطلاق من حيث هو
موجوداً ما . وثانياً من حيث هو واحد . وثالثاً من حيث ان فيه قدرة على الفعل
والتأثير . ورابعاً من حيث نسبه الى العلويات . فاذا هذه الاعتبارات الاربعة
تعرض لنا في الله ايضاً

فاولاً بالاعتبار الاول الذي به يعتبر الله على الاطلاق بحسب وجوده يؤخذ تخصيص
ايلايوس الذي بحسبه تُخصّص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح
القدس اما الازلية فلانها من حيث تدل على وجود غير مبتدأ لها شبه بما هو خاص
بالآب الذي هو مبدأ لا من مبداء واما الشكل او الجمال فلان له شياً بما هو خاص
بالابن لان الجمال يقتضي ثلاثة الاول التمام او الكمال اذ الاشياء الناقصة قيصة
بمجرد نقصها . والثاني التناسب الواجب او المطابقة . والثالث الإشراق لان ما كان
لونه لامعاً يدعى جميلاً فالاول شياً بما هو خاص بالابن من حيث هو الابن الحاصل
في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد اشار الى ذلك اوغسطينوس بقوله
في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « حيث (يعني في الابن) الحياة العظمى والكمال »
والثاني موافق لما هو خاص بالابن من حيث هو صورة الآب الظاهرة ومن ثم نرى

ان صورة يقال لها جميلة متى مثلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيء فيجياً
في نفسه وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار اليه قريباً « حيث
المواخاة العظيمة والمساواة الأولى » والثالث موافقاً هو خاص بالابن من حيث هو
الكلمة التي هي نور العقل وضيأوه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣
وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور « كالكلمة الكلمة التي لا
يفوتها شيء وكصناعة ما لله القادر على كل شيء » واما الاستعمال فلانه يشبه ما هو
خاص بالروح القدس اذا أخذ بالفساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان
الاستعمال هو اتخاذ شيء بقوة الارادة والتمتع هو استعماله بفرح كما قال اوغسطينوس
في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كل من الآب
والابن بالآخر موافق ما هو خاص بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما اراده
اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « تلك المحبة واللذة والسعادة تدعى
منه استعمالاً » واما الاستعمال الذي به تتمتع نحن بالله فانه يشبه الخاص بالروح
القدس من حيث هو موهبة وهذا قد اوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المار « ان
الروح القدس في الثالث هو لذة الوالد والمولود الفائضة علينا او على المخلوقات بساحة
وسعة عظيمة » وبذلك يتضح وجه نسبة الازلية والشكل والاستعمال الى الاقانيم
اي تخصيصها باختلاف الذات والفعل فانها لعمومها ليس في حقيقتها ما يشبه
خواص الاقانيم

وثانياً اما الاعتبار الثاني الذي به يعتبر الله فمن حيث هو واحد وبهذا الاعتبار
قد خصص تقيس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ابه الوحدةانية بالآب
والمساواة بالابن والاتفاق او الارتباط بالروح القدس ومن المبين ان هذه الثلاثة تنفيذ
الوحدة ولكن على انحاء مختلفة لان الوحدةانية تقال على الاطلاق دون استلزام شيء آخر
ولذا تخصص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر كونه مبدأً لامن مبدأً والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة الى آخر لان المساوي ما اتحد مع آخر بالكم ولذا تُخصَّص بالابن
الذي هو مبدأ من مبدأ . والارتباط يفيد وحدة اثنين ولذا يُخصَّص بالروح القدس
لكونه من اثنين وبهذا المعنى يمكن فهم ما قاله اوغسطينوس في المحل المار قريباً وهو
«الثلاثة واحد بسبب الآب ومساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس»
فواضح ان كل شيء يُنسب الى ما يوجد فيه اولاً كما ان جميع الموجودات السافلة
يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها اولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات
والوحدانية توجد اول الامر في اقنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود
الاقنومين الآخرين ولذا كان الاقنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب
ولكن لو ارتفع وجود الاقنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجد
الابن وُجدت في المحال المساواة ولذا يقال ان الثلاثة متساوية بسبب الابن لا
بمعنى ان الابن هو مبدأ مساواة الآب بل لانه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع
وصف الآب بالمساواة لان مساواته تعتبر اولاً للابن اذ ان كون الروح القدس ايضاً
مساوياً للآب انما هو حاصل له من الابن . وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس
الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يقال
ان الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لانه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة
الارتباط في الاقانيم الالهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط
وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتبر في الله قدرة كافية على التأثير يقال
انه يؤخذ التخصيص الثالث اي تخصيص القوة والحكمة والخبرة وهذا التخصيص
هو بحسب اعتبار المشابهة اذا اعتبر في الاقانيم الالهية وبحسب اعتبار المباينة اذا
اعتبر في المخلوقات لان القوة تتضمن حقيقة المبدأ في شبه الآب السماوي الذي
هو مبدأ الالهية كلها الا انها قد لا توجد احياناً في الآب الارضي بسبب الهرم
والحكمة تشبه الابن السماوي من حيث هو كلمة اذ ليست الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة الا انها قد لا توجد احياناً في الابن الارضي بسبب قلة الزمان والخيرية لكونها سبب المحبة وموضوعها تشبه الروح الالهي الذي هو المحبة الا انها منافرة للروح الارضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع كقول اش ٤: ٢٥ «روح المعتزين كان كالسيل المندفع على الحائط» واما القدرة فنخصص بالابن والروح القدس لا بحسبما يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبما يقال احياناً قدرة لما يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعل ما من افعال القدرة انه قدرة فاعل ما

وربما بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر الله من جهة نسبتته الى معلولاته يؤخذ ذلك التخصيص بلفظ منه وبه وفيه لان من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا محل لها في الله وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم الله باعتبار قوته الفاعلية فهي اذا تخصص بالآب كالقوة. واما الباء فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع يعمل بالمطرقة وهكذا لا تكون منحصرة بالابن بل خاصة به كقول يو ١: ٣ «كل به كُون» ليس لان الابن آله بل لكونه مبدأ من مبدأ وقد تفيد نسبة الصورة التي بها يعمل الفاعل كما نقول ان الصانع يعمل بالصناعة فاذا كما ان الحكمة والصناعة تخصصان بالابن كذلك يخصص به لفظ به. واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة الحاوي والله يحوي الاشياء على نحوين اولاً بحسب اشباهها من حيث هي حاصلة في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الاشياء ويصير فيها بخيرته سائناً اياها الى الغاية الملائمة وهكذا يخصص لفظ فيه بالروح القدس كالخيرية لا يقال ان نسبة العلة الغائية لكونها اولى العلل يجب تخصيصها بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ لان الاقنومين الالهيين اللذين مبدؤها الآب لا يصدران صدوراً الى غاية لان كلا منهما هو الغاية المقصود بل صدوراً طبيعياً وهو يرجع بالاحرى الى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر - واما بقية الصفات فيتبني ان يقال فيها

ان الحق لكونه يرجع الى العقل كما مرّ في مب ١٦ ف ١ يُخصّص بالابن وليس
خاصاً به لجواز اعتباره من حيث هو في العقل ومن حيث هو في الخارج فاذا كما
ان العقل والخارج المأخوذ بحسب الذات ذاتيان لا اقنوميان كذلك الحق ايضاً
وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض انما هو بحسب تخصيصه بالابن . واما
سفر الحياة فانه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحياة لانه معرفة الله بالذين
سيفوزون بالحياة الخالدة كما مرّ في مب ٢٤ ف ١ فهو اذا يُخصّص بالابن وان كانت
الحياة تُخصّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص
بالروح من حيث هو محبة . واما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو
كتاب بل بما هو مصنوع ما فهو اذا ليس يفيد الاصل وليس اقنومياً بل يُخصّص
بالاقنوم . واما اسم الموجود فيخصّص باقنوم الابن لا باعتبار حقيقته الخاصة بل باعتبار
القرينة اي من حيث ان كلام الله لموسى كان فيه رمز الى تحرير الجنس البشري
الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار ان ال الموصولة في الموجود قد تؤخذ بالاضافة
يمكن نسبتها احياناً الى اقنوم الابن فتؤخذ باعتبار الاقنوم كما اذا قيل الابن هو
المولود الموجود واما اذا أُخذت على الاطلاق فهي اسم ذاتي . واما هذا الاشارية فهي
وان ظهر بحسب الاصول اللغوية انها ترجع الى اقنوم معين الا ان كل شيء قابل
الاشارة يجوز بحسب الاصول اللغوية ان يشار اليه وان لم يكن في الحقيقة اقنومياً
لاننا نقول هذا الحجر وهذا الحمار . فاذا يجوز بحسب الاصول اللغوية ايضاً ان
يشار بها الى الذات الالهية من حيث يعبر عنها بلفظ الله كقوله في خر ١٥: ٢ « هذا
الاهي قاياه امجد »



المبحثُ التَّمامُ أربعينَ

في الاقنيم بالنسبة الى الاضافات او الخواص - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الاقنيم بالنسبة الى الاضافات او الخواص والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم - ٢ في ان الاضافات هل تميز الاقنيم وتنفو مها - ٣ في انه اذا جُرِدَت الاضافات بالعقل عن الاقنيم هل تنفي الاستزيمات متمايزة - ٤ في ان الاضافات هل تقتضي تقدم افعال الاقنيم بحسب العقل او بالعكس

الفصلُ الاولُ

هل الاضافة هي نفس الاقنوم

يُخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس الاقنوم لان كل شيئين هما واحدٌ بعينه فانهما اذا تكثرا احدهما يتكثر الآخر . ويحدث ان يكون في اقنوم واحدٍ اضافات متكررة لوجود الابوة والنفخ المشترك في اقنوم الآب وان يكون ايضاً اضافة واحدة في اقنومين كوجود النفخ المشترك في اقنوم الآب والابن . فاذا ليست الاضافة نفس الاقنوم

٢ وايضاً ليس يوجد شيء في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والاضافة موجودة في الاقنوم ولا يجوز ان يقال ان ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات ايضاً . فاذا ليست الاضافة او الخاصة نفس الاقنوم في الله

٣ وايضاً كل شيئين هما واحدٌ بعينه فهما بحيث ان كل ما يُحْمَل على احدهما يُحْمَل على الآخر . وليس كل ما يُحْمَل على الاقنوم يُحْمَل على الخاصة لاننا نقول ان الآب يُولد ولا نقول ان الابوة مولدة . فاذا ليست الخاصة نفس الاقنوم في الله

لكن يعارض ذلك ان ليس تغايرٌ في الله بين ما هو وما به كما قال بوليسيوس في كتاب الاسايح . والآب آبٌ بالابوة . فهو اذاً نفس الابوة وكذلك سائر الخواص هي عين الاقنيم

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب الى ان الخواص ليست
نفس الاقانيم ولا موجودة في الاقانيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة
الاضافات التي لا تدل على وجود شيء بل بالاحرى بالقياس الى شيء ولذلك قالوا
ان الاضافات مصاحبة كما مر بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ الا انه لما كانت
الاضافة من حيث هي شيء في الله هي نفس الذات الالهية والذات هي نفس الاقنوم
كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ١ يجب كون الاضافة هي نفس الاقنوم
ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب الى ان الخواص هي نفس الاقانيم لا موجودة في
الاقانيم لانهم لم يكونوا يُثبتون الخواص في الله الا بحسب ظاهر الكلام كما مر في
مب ٣٢ ف ٢ ولكن لا بد من اثبات الخواص في الله كما اسلفنا في المحل المذكور
وهي يُعبر عنها بوجه المواطأة على انها بمنزلة صور للاقانيم ولما كان من شأن الصورة ان
تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بان الخواص موجودة في الاقانيم وانها
مع ذلك نفس الاقانيم كما نقول ان الذات موجودة في الله وهي مع ذلك نفس الله
اذا اجيب على الاول بان الاقنوم والخاصة متحدان حقيقة ولكنهما متغايران اعتباراً
فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب ان يلاحظ انه بسبب البساطة
الالهية يعتبر ضربان من الاتحاد الحقيقي في الله بين الاشياء المتغايرة في المخلوقات
لانه اذ كانت البساطة الالهية مُخرجة لتركيب الصورة والمادة يلزم ان المقول بالمواطأة
والمقول بالاشتقاق واحد بعينه في الله كالألوهية والله واذا كانت مُخرجة لتركيب
المحل والعرض يلزم ان كل ما يوصف به الله فهو ذاته ولهذا كانت الحكمة والقدرة
شيئاً واحداً بعينه في الله لان كليهما الذات الالهية والخاصة بحسب كلاهذين
الضربين من الاتحاد هي نفس الاقنوم في الله لان الخواص الاقنومية هي عين الاقانيم
من جهة ان المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لانها اقانيم قائمة بانفسها كما
ان الابوة هي عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس .

واما الخواص الغير الاقنومية فهي عين الاقانيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به الله هو ذاته . وهكذا اذا فالنفع المشترك هو نفس اقنوم الآب ونفس اقنوم الابن لا بمعنى انه اقنوم واحد قائم بنفسه بل بمعنى انه خاصة واحدة موجودة في هذين الاقنومين كوجود ذات واحدة فيهما على ما مر في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بانه يقال ان الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط واما في الاقانيم فبطريقة الاتحاد لا حقيقة بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعين الاقانيم وتميزها دون الذات وعلى الثالث بان الاوصاف والكلمات الوسمية تدل على الافعال الوسمية والافعال تُسند الى الاشخاص . والخواص ليست تدل كالاشخاص بل كصورة الاشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الاوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

الفصل الثاني

هل تمايز الاقانيم بالاضافات

يُعطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقانيم لا تمايز بالاضافات لان البسائط تمايز بانفسها . والاقانيم في غاية البساطة . فاذا تمايز بانفسها لا بالاضافات ٢ وايضاً لا تمايز صورةً الا بحسب جنسها فلا يمتاز الابيض عن الاسود الا بحسب الكيف . والايستري يراد به شخص في جنس الجوهر . فاذا ليس يجوز تمايز الايستريات بالاضافات

٣ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف . والتمايز الاول هو تمايز الاقانيم الالهية . فاذا الاقانيم الالهية لا تمايز بالاضافات

٤ وايضاً ما يستلزم تقدم التمايز يمتنع ان يكون مبدأه الاول . والاضافة تستلزم تقدم التمايز لاخذها في حدها لان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى النير . فاذا

المبدأ الأول المميز في الله يتمنع ان يكون الاضافة
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « ان الاضافة وحدها تُكثّر
ثالث الاقنيم الالهية »

والجواب ان يقال ان كل متكثر فيه شيء مشترك فيجب التماس مميز فيه
فاذا لما كانت الاقنيم الالهية متفقة في وحدانية الذات كان لا بد من التماس شيء
تتمايز به حتى تكون متكثرة . والاقنيم الالهية يوجد فيها امران تمايز بحسبها وهما
الاصل والاضافة وهذان وان لم يتمايزا حقيقة لكنهما متمايزان بحسب طريقة
الدلالة لان الاصل يدل عليه بطريقة الفعل كالتوليد والاضافة يدل عليها بطريقة
الصورة كالابوة - اذاً لما لاحظ بعض ان الاضافة تلحق الفعل ذهبوا الى ان الاستزات
في الله تمايز بالاصل فيكون الآب ممتازاً عن الابن من حيث هو والد والابن
مولود . واما الاضافات او الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الاستزات او
الاقنيم كما ان الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الاشخاص التي تحصل بالمبادئ
المادية . ولكن هذا القول غير مستقيم لامرين اما اولاً فلانه لا بد لتعقل شيئين
تمايزين من تعقل تمايزها بشيء باطن فيهما كالمادة او الصورة في المخلوقات . واصل
شيء ما ليس يُعقل كشيء باطن له بل كسبيل من الشيء او الى الشيء كما ان التوليد
يُعقل كسبيل ما الى الشيء المتولد وكصادر عن المولد . فاذاً ليس يجوز ان يكون
الشيء المتولد والمولد تمايزين بالتوليد وحده بل لا بد ان يتعقل فيهما تلك الاشياء
التي يتمايزان بها . ولا يمكن ان يتعقل في الاقنوم الالهي شيء غير الذات والاضافة
او الخاصة . فاذاً لما كانت الاقنيم مشتركة في الذات بقي انها تمايز بالاضافات .
واما ثانياً فلان التمايز في الاقنيم الالهية لا يجب ان يتعقل كما يتعقل ان شيئاً مشتركاً
يتجزأ لان الذات المشتركة تبقى غير منجزئة بل يجب ان تكون المميزات مقومة
للشياء التمايزة . والاضافات او الخواص تميز او تقوم الاستزات او الاقنيم من

من حيث هي عين الاقائم القائمة بانفسها كما ان الابوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التباين في الله بين ما يحمل مواطأة وما يحمل اشتقاقاً. وتقوم الايستزي او الاقنوم منافٍ لحقيقة الاصل لانه اذا أخذ بالمعنى الفعلي فهو يعقل كصاير عن الاقنوم القائم بنفسه فهو اذا استلزم تقدمه واذا أخذ بالمعنى الانفعالي كالولادة فهو يعقل كسبيل الى الاقنوم القائم بنفسه لا كقوم له ولذلك فالاشبه ان يقال ان الاقائم او الايستزيات تمايز بالاضافات اولى من تمايزها بالاصل لانها وان كانت تمايز بكلا الامرين الا ان تمايزها بالاضافات اسبق وأصل بحسب طريقة التعقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الايستزي ايضاً واما لفظ الوالد او المولد فيدل على الخاصة فقط لان لفظ الآب يدل على الاضافة التي هي مميزة ومقومة للاقنوم ولفظ المولد او المتولد فيدل على الاصل الذي ليس مميزاً ومقوماً للاقنوم اذا اجيب على الاول بان الاقائم هي الاضافات القائمة بانفسها فتمايزها بالاضافات لا ينافي بساطتها

وعلى الثاني بان الاقائم الالهية لا تمايز في الوجود القائمة فيه بانفسها ولا في شيء مطلق بل بحسب ما يقال به بالقياس الى الغير فقط. فاذا الاضافة كافية في تمايزها

وعلى الثالث بانه كلما كان التمايز اسبق كان اقرب الى الوحدة فيجب ان يكون يسيراً في الغاية ولذا فتمايز الاقائم لا يجب ان يكون الا بما يحصل عنه ايسر تمايز اي بالاضافة

وعلى الرابع بان الاضافة انما تستلزم تقدم التمايز في الاشخاص متى كانت عارضة واما اذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لانه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى الغير فالمراد بلفظ الغير المضايغ الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة

الفصل الثالث

في انه اذا جردت الاضافات عقلاً عن الاقنوم هل تبقى الايستزيات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه اذا جردت الخواص او الاضافات عقلاً عن الاقنوم تبقى الايستزيات لان ما ينسب اليه شيء بسبب زيادة شيء يمكن تعقله مجرداً عن ذلك الزائد كما ان الانسان ينسب الى الحيوان بزيادة شيء ويمكن تعقل الحيوان مجرداً عن الناطق . والاقنوم ينسب الى الايستزي بزيادة شيء عليه لانه ايستزي ممتاز بخاصة راجعة الى الشرف . فاذا اذا جردت الخاصة الاقنومية عن الاقنوم يبقى تعقل الايستزي

٢ وايضاً ليس الآب آباءً واحداً ما بشيء واحد لانه آباء بالابوة فلو كان أحداً ما بها للزم نفي الاحدية عن الابن العاري عن الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة عن الآب بالعقل بقي كونه أحداً ما . فاذا اذا جردت الخاصة عن الاقنوم يبقى الايستزي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ « ليس قولنا غير مولود هو نفس قولنا آباء لانه لو لم يلد الابن لم يكن مانع من ان يقال له غير مولود » وهو لو لم يلد الابن لخلت الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة بقي ايستزي الآب من حيث هو غير مولود

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « ليس للابن شيء سوى المولود » وهو ابن بالولادة . فاذا اذا ارتفعت البتة لا يبقى ايستزي الابن وقس على ذلك سائر الاقنوم

والجواب ان يقال ان التجريد العقلي على ضربين احدهما تجريد الكلّي عن الجزئي كتجريد الحيوان عن الانسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن كل مادة محسوسة . والفرق بينهما انه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلّي والجزئي لا يبقى المجرّد عنه في العقل لانه اذا ارتفع فصل النطق عن الانسان

لا يبقى في العقل الانسان بل الحيوان فقط . واما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة
والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقل لانه اذا انتزعت صورة الدائرة من
النحاس يبقى في عقلنا كل من تصور الدائرة وتصور النحاس منفصلين . والله وان لم
يكن فيه في الحقيقة لا كلي ولا جزئي ولا صورة ولا مادة الا ان فيه بحسب طريقة
التعقل ما يشبه ذلك وبهذا الاعتبار قال المشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦
ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الايستزي . فاذا اذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل
بحسب الكلي والجزئي فاذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا ايستزي
الآب الذي هو بمنزلة الجزئي . واذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المادة فاذا ارتفعت
الخواص النير الاقنومية يبقى تصور الايستزيات والاقانيم كما انه اذا ارتفع عن
الآب كونه غير مولود او نافعنا يبقى ايستزي الآب او اقنومه واما اذا ارتفعت بالعقل
الخاصة الاقنومية فيرتفع تصور الايستزي لان الخواص الاقنومية لا يعقل انها ترد
على الايستزيات الالهية كما ترد الصورة على المحل الموجود سابقاً بل تحصل بها
الاشخاص من حيث هي اقانيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي نفس الآب لان الايستزي
يدل على شيء ممتاز في الله لكونه جوهرًا مفردًا . فاذا لما كانت الاضافة هي التي
تميز الايستزيات وثقوتها كما مر في الفصل الآنف يلزم انه اذا ارتفعت الاضافات
الاقنومية عقلاً عن الاقانيم لا تبقى الايستزيات . ولكن قد مر في الفصل السابق
ان بعضاً يقولون ان الايستزيات في الله لا تمتاز بالاضافات بل بالاصل فقط يعني
ان الآب ايستزي بكونه ليس صادراً عن آخر والابن ايستزي بكونه صادراً عن آخر
بالتوليد واما الاضافات الطارئة كخواص راجعة الى الشرف فانها مقومة للحقيقة الاقنوم
ولذلك يقال لها اقنومية . فاذا اذا ارتفعت هذه الاضافات عقلاً تبقى الايستزيات
لا الاقانيم . الا ان هذا القول باطل لوجهين . اولاً لان الاضافات تميز الايستزيات
وثقوتها كما مر تحقيقه في الفصل السابق . وثانياً لان كل ايستزي ذي طبيعة ناطقة فهو

اقنوم كما يتضح من تعريف بويسيوس للاقنوم في كتاب الطبيعتين حيث قال «الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة». فإذا لابد لكون شيء ابيستزيا لا اقنوماً ان يجرد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الاقنوم

إذا اجيب على الاول بان الاقنوم لا يزيد على الابيستزي خاصة مميزة بالاطلاق بل خاصة مميزة راجعة الى الشرف اذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحد. والخاصة المميزة ترجع الى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة. فإذا اذا ارتفعت الخاصة المميزة عن الاقنوم لا يبقى الابيستزي وانما يبقى لوارتفعت ناطقة الطبيعة لان كلاً من الاقنوم والابستزي جوهر مفرد ومن ثم كانت الاضافة المميزة في الله من حقيقة كل منهما

وعلى الثاني بان الآب ليس أباً فقط بالابوة بل اقنوماً وأحدًا ما و ابيستزيا ايضاً وليس يلزم مع ذلك ان الابن ليس أحدًا ما و ابيستزيا كما ليس يلزم انه ليس اقنوماً وعلى الثالث بان اوغسطينوس لم يرد انه اذا ارتفعت الابوة يبقى ابيستزي الآب من حيث هو غير مولود كأنما عدم الولادة مقومٌ ومميزٌ لابيستزي الآب فان هذا ممتنعٌ لان غير المولود ليس يُثبت شيئاً لكنه يُقال بالنفي كما قال هو نفسه بل انما يتكلم بالاجمال اذ ليس كل غير مولود أباً ومن ثم فاذا ارتفعت الابوة لا يبقى في الله ابيستزي الآب بحيث يمتاز عن الاقنومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

الفصل الرابع

هل الافعال الوهمية متقدمة عقلاً على الخواص

يُغنى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الافعال الوهمية متقدمة عقلاً على الخواص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ «هو أب دائماً لانه ولد الابن دائماً» وهكذا يظهر ان التوليد متقدم عقلاً على الابوة

٢ وايضاً ان كل اضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما تستلزم المساواة
تقدم الكم . والابوة اضافة مبنية على الفعل الذي هو التوليد فهي اذا تستلزم تقدم التوليد
٣ وايضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة الى الابوة كالولادة بالنسبة الى البنوة . والبنوة
تستلزم تقدم الولادة لان الابن انما هو ابن لكونه مولوداً . فاذا كذلك الابوة تستلزم
تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك ان التوليد هو فعل اقنوم الآب . والابوة مقومة لا اقنوم الآب
فهي اذا مقدمة عقلاً على التوليد

والجواب ان يقال انه اذا اعتبرنا مذهب القائلين بان الخواص لا تميز الايستريات
وثقومتها بل توضح الايستريات التمايزة والثقومة وجب القول مطلقاً بان الاضافات
لاحقة عقلاً للافعال الوسيية بحيث يجوز ان يقال مطلقاً ان الآب آب لكونه يلد
واما اذا اعتبرنا ان الاضافات تميز الايستريات في الله وثقومتها وجب التفصيل لان
الاصل يُعقل في الله بالمعنى الفعلي والانفعالي فالمعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب
والنفع المأخوذ بمعنى الفعل الوسي للآب والابن والمعنى الانفعالي كنسبة الولادة للابن
والانبثاق للروح القدس . فالاصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص
الاقنومين الصادرين حتى الاقنومية اذ الاصل الانفعالي يُعقل كسبيل الى الاقنوم
المتقوم بالخاصة وكذا الاصل الفعلي متقدم عقلاً على اضافة الاقنوم المأصل الغير
الاقنومية كما ان فعل النفع الوسي متقدم عقلاً على الخاصة الاضافية الغير المخصوصة
باسم والمشاركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الاقنومية فيجوز اعتبارها على
نحوين . اولاً بما هي اضافة وبهذا الاعتبار تستلزم ايضاً بحسب العقل تقدم الفعل
الوسي لان الاضافة من حيث هي تنبني على الفعل . وثانياً بحسب كونها مقومة
للاقنوم وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الاضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسي
كتقدم الاقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

إذا اجيب على الاول بان لفظ الآب في قول معلم الاحكام «انما هو آب لانه يولد»
ماخوذة بحسب دلالة على الاضافة فقط لا بحسب دلالة على اقنوم قائم بنفسه والا
لوجب ان يقال بالعكس انما يولد لكونه آبا
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض متجه على الابوة من حيث هي اضافة لا من حيث
هي مقومة للاقنوم
وعلى الثالث بان الولادة هي السبيل الى اقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلا على
البنوة حتى من حيث هي مقومة لاقنوم الابن واما التوليد الفعلي فيعتل كصادر عن
اقنوم الآب ولذلك فهو يستلزم تقدم خاصة الآب الاقنومية

المبحث الحادي والاربعون

في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية والمبحث في ذلك بدور على ست مسائل
١- هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم - ٢ هل هذه الافعال اضطرارية او ارادية
٣- هل يصدر الاقنوم باعتبار هذه الافعال من لاشي ٤ او من شي ٥ - ٤ هل يجب ثبات
القوة في الله بالنظر الى الافعال الوسمية - ٥ في ان هذه القوة ما المراد بها - ٦ هل يجوز وقوع
الافعال الوسمية على اقانيم متكثرة

الفصل الأول

هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

يُنخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية لا يجب اسنادها الى
الاقانيم فقد قال بويسيوس في كتاب اثالوث « جميع الاجناس متى حملت على الله
تتحول الى الجوهر الالهي ما خلا المضافات » والفعل جنس من الاجناس العشرة .
فاذا لو أسند فعل ما الى الله لرجع الى ذاته لا الى سمته

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ٤ وه «كل ما يقال على الله
فاما يقال بحسب الجوهر او بحسب الاضافة» وما يرجع الى الجوهر يعبر عنه بالصفات
الذاتية وما يرجع الى الاضافة يعبر عنه باسماء الاقانيم او باسماء الخواص . فاذا ما عدا
هذه ليس يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم
٣ وايضاً من خواص الفعل ان يؤثر من نفسه انفعالاً . والله منزّه عندنا عن
الانفعالات . فاذا يجب تنزيهه عن الافعال الوسمية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ٢ «من خواص
الآب كونه ولد الابن» والتوليد فعل ما . فاذا يجب اثبات الافعال الوسمية في الله
والجواب ان يقال ان التمايز في الاقانيم الالهية يُعتبر بحسب الاصل . والاصل
ليس يمكن تعيينه كما ينبغي الا بعض الافعال . فاذا لم يكن بدّ لبيان رتبة الاصل في
الاقانيم الالهية من اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

اذا اجيب على الاول بان كل اصل فهو يتعين بفعل ما ورتبة الاصل يمكن
جعلها في الله على ضربين . احدهما بحسب كون الخليفة تصدر عنه وهذا عام للاقانيم
الثلاثة ولذا كانت الافعال التي تسند الى الله لتعيين صدور المخلوقات عنه ترجع الى
الذات . والاخر يعتبر بحسب صدور اقنومٍ عن اقنومٍ آخر . فاذا الافعال المعينة لهذه
لرتبة من الاصل تدعى وسمية لان سمات الاقانيم هي نسب الاقانيم بعضها الى بعض كما
يتضح مما مرّ في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بان الافعال الوسمية انما تغاير اضافات الاقانيم بحسب طريقة الدلالة
فقط واما في الحقيقة فهي هي بعينها من كل وجه ولذا قال المعلم في كتاب الاحكام ١
تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما ايضاً ابوة وبنوة . وليبان ذلك فليعتبر ان اصل
شيء من آخر يجب ان يُعرف اولاً من الحركة لانه لما كان شيء ينتقل من حاله
بالحركة فواضح ان ذلك يعرض من علته ما . ولذا كان الفعل بحسب وضعه الاول

يدل على اصل الحركة لانه كما ان الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها
انفعال كذلك اصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها الى ما يتحرك
يقال لها فعل فاذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً الاعلى رتبة الاصل باعتبار
صدوره عن علته او مبداً وانتهائه الى ما يصدر عن المبدأ . فاذا لم يكن في الله حركة
لم يكن الفعل الاقنومي المصدر اقنوماً الا نسبة المبدأ الى الاقنوم الصادر عن المبدأ .
وهذه النسب هي الاضافات او السمات الا انه لما كنا لانقدر ان نتكلم على الامور
الالهية والعقلية الا بحسب طريقة المحسوسات التي منها تقتص المعرفة والتي فيها
تكون الافعال والانفعالات من حيث تتضمن الحركة معايرة للاضافات التي انما
هي لواحق لها ووجب ان نعبر عن نسب الاقنوم تارة بطريقة الافعال وتارة بطريقة
الاضافات وهكذا يتضح انها متحدة حقيقة وانما تتاير بحسب وجه الدلالة فقط
وعلى الثالث بان الفعل انما يؤثر من نفسه انفعالا بحسب دلالة على اصل الحركة
وهو ليس يجعل في الاقنوم الالهية بهذا المعنى . فاذا ليس يجعل فيها انفعالات الا
بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولد والابن يتولد

الفصل الثاني

هل الافعال الوسمية ارادية

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ارادية فقد قال ايلاريوس
في كتاب الجامع قاً ٢٥ « الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه »
٢ وايضاً قال الرسول في كولو ١: ١٣ « نقلنا الى ملكوت ابن محبته » والمحبة
خاصة بالارادة . فاذا الابن مولود من الآب بالارادة
٣ وايضاً ليس شيء اعظم في كونه ارادياً من المحبة . والروح القدس يصدر
عن الآب والابن كمحبة . فاذا يصدر بالارادة
٤ وايضاً ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة . وكل كلمة فانها تصدر عن

القائل بالارادة . فاذا الابن يصدر عن الآب بالارادة لا بالطبع
هو ايضاً ما ليس ارادياً فهو اضطراري فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالارادة
لزم في ما يظهر انه ولده اضطراراً وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه الى
أوروسيموس م ب ٧

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في المحل المذكور « ان الآب قد ولد الابن
لا مختاراً ولا موجباً »

والجواب ان يقال ان قولنا ان شيئاً يوجد او يفعل بالارادة يحتمل معنيين احدهما
ان تكون الباء للمصاحبة فقط كما اذا قلت انا انسان بارادتي اي اريد ان اكون
انساناً وبهذا المعنى يصح ان يقال ان الآب ولد الابن بالارادة كما هو اله بالارادة
لانه يريد ان يكون الها ويريد ان يلد الابن . والثاني ان تكون الباء للسببية كما يقال
ان الصانع يعمل بالارادة لان الارادة هي مبدأ العمل وبهذا المعنى يجب ان يقال
ان الآب لم يلد الابن بالارادة بل انما صدر الخليفة بالارادة . ومن ثم قيل في كتاب
المجامع قاه ٢ « من يقل ان الابن مصنوع بارادة الله كاحد المخلوقات فليكن محروماً »
ويبان ذلك ان الفرق بين الارادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودة الى
واحد والارادة ليست محدودة الى واحد لان المفعول يصدر على شبه الصورة التي
بها يفعل الفاعل . وواضح ان شيئاً واحداً ليس له الأ صورة واحدة طبيعية بها يحصل
على الوجود . فهو اذاً يفعل على حسب ما هو موجود . واما الصورة التي بها تفعل الارادة
فليست واحدة فقط بل هي متكررة بتكثر الحقائق المعقولة . فاذا ما يفعل بالارادة
لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسب ما يريد الفاعل ويتعقل ان يكون .
فاذا ما يمكن ان يكون كذا او على حال اخرى فمبدؤه الارادة وما لا يمكن ان يكون
الا كذا فمبدؤه الطبيعة . وما يجوز ان يكون كذا او على حال اخرى فهو بعيد عن
الطبيعة الالهية وهو خاص بالخليفة الناطقة . لان الله واجب الوجود لذاته والخليفة

مبدعة من العدم . ولذا لما اراد الاريوسيون ان ينتجوا ان الابن خليفة قالوا ان
الباء في قولنا الآب ولد الابن بالارادة للسبية . واما نحن فيجب ان نقول ان الآب
ولد الابن بالطبيعة لا بالارادة ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب المجامع تحد ٢٤
« ان ارادة الله آتت كل خليفة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفعل
والغير المولود آتت الابن الطبيعة لان جميع المخلوقات قد أبدعت على حسب ارادة
الله ان تكون واما الابن المولود من الله فهو قائم بنفسه على حسب الله موجود »
اذا اجيب على الاول بان ذلك النص انما يرد به على الذين كانوا يمنعون مصاحبة
الارادة الابوية ايضاً في ولادة الابن زعماً بان الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم
يكن له ارادة في ان يلد كما قد نحتمل باضطراب طبيعي اموراً كثيرة مضادة لارادتنا
كالموت والحرم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح مما يلي ذلك في المحل
المذكور حيث قيل « لان الآب قد ولد الابن لا غير مرید كانه مكره على ذلك او
مضطرب اليه بطبعه »

وعلى الثاني بان الرسول يدعو المسيح ابن محبة الله من حيث هو محبوب من الله
حياً متجاوز الحد لا بمعنى ان المحبة هي مبدأ توليد الابن
وعلى الثالث بان الارادة ايضاً من حيث هي طبيعة ما قد تريد شيئاً بالطبع كما
ان ارادة الانسان تميل طبعاً الى السعادة وكذا الله فانه يريد نفسه ويحبها طبعاً واما
ما سواه فارادته تتعلق على نحو ما بطرفي وجوده وعدمه دون تعيين كما مر في جرم
الفصل وفي مب ١٩ ف ٣ . واما الروح القدس فانه يصدر كمحبة من حيث ان
الله يحب نفسه فهو اذا يصدر طبعاً وان صدر بطريق الارادة

وعلى الرابع بان التصورات العقلية يرجع فيها ايضاً الى المبادئ الأولى التي
تعقل بالطبع والله يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الالهية طبيعياً
وعلى الخامس بانه يقال لشيء ضروري لذاته وضروري لغيره والضروري لغيره

على قسمين احدهما ضروري لعلته فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروري لما هو
قسري والآخر ضروري لعلته غائية كما ان ما لى الغاية يقال له ضروري من حيث
يتمتع بدونه وجود الغاية او وجودها كما ينبغي . والتوليد الالهي ليس ضرورياً بنحو منهما
لان الله ليس لاجل غاية وليس يقع القسر عليه . واما الضروري لذاته فهو ما يتمتع
عدم وجوده وبهذا المعنى وجود الله ضروري وتوليد الآب لابن ضروري

الفصل الثالث

هل الافعال الوسمية في من شيء

يُغْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ليست من شيء لانه
لو كان الآب يُولد الابن من شيء فاما من نفسه او من شيء غيره فان كان من شيء
غيره يلزم ان يكون في الابن شيء اجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيء
يوجد في المتولد وهذا منافٍ لقول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس فيها مغاير
او اجنبي » وان كان يُولده من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيء ان بقي بعد التوليد
يصح حمل المتولد عليه كما نقول الانسان ايض لان الانسان يبقى بعد صيرورته من
اللا ايض ايض يلزم اما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن او ان الآب هو الابن واللازم
باطل . فاذا الآب لم يُولد الابن من شيء بل من العدم

٢ وايضاً ما يتولد منه شيء فهو مبدا له فنو كان الآب يُولد الابن من ذاته او
من طبيعته لكثرت ذات الآب او طبيعته مبداً للابن . لاجازة ان تكون مبداً
مادياً اذ ليس في الله محل للمادة فهي اذا مبداً فاعلي كما ان المولد هو مبداً المتولد
وهكذا يلزم ان الذات تولد وهذا قد اُبطال في مب ٣٩ ف ٣

٣ وايضاً قتل او غطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ ان الاقائم الثلاثة
ليست من ذات واحدة اذ لاتغاير بين الذات والاقنوم . واقنوم الابن ليس مغايراً
لذات الآب . فاذا ليس من ذات الآب

٤ وايضاً كل خليفة فهي من العدم . والابن يقال له في الكتاب خليفة فقد قيل
بم الحكمة المولودة في سي ٥: ٢٤ « اني خرجت من فم العلي بكراً قبل كل خليفة »
وقيل بعد ذلك بفمها « من البدء وقبل الدهور خلقت » فاذا ليس الابن مولوداً
من شيء بل من العدم . وهذا الاعتراض يمكن وروده على الروح القدس ايضاً لقوله
في زك ١٢: ١ « يقول الرب باسط السماء موسى الارض جابل روح الانسان
فيه » وفي عا ٤: ١٣ على ما في احدى النسخ « انا مكون الجبال وخالق روح »
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ١ ب ١
« الله الآب وحده قد ولد من طبيعته من غير بدء الابن المساوي له »
والجواب ان يقال ان الابن ليس مولوداً من العدم بل من جوهر الآب فقد
حقتنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ و٣ ان الابوة والبنوة والولادة موجودة حقاً
وحقيقة في الله . والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادر على انه ابن
(بين) الصنع ان الصانع يصنع شيئاً من مادة خارجة كما يصنع النجار الكرسي
من الخشب والانسان يولد الابن من نفسه وكما ان الصانع المخلوق يصنع شيئاً
من المادة كذلك الله يصنع من العدم كما سياتي بيانه في مب ٤٥ ف ١ لاجمعي ان
العدم يصير جوهرًا للشيء بل بمعنى ان جوهر الشيء يصدر كله من دون وجود
شيء سابق . فاذا لو كان الابن صادرًا عن الآب كموجود من العدم لكانت نسبتته
الى الآب نسبة المصنوع الى الصانع وواضح ان هذا لا يفيد لفظ البنوة حقيقة بل
تشبيهاً فقط . فاذا لو كان ابن الله صادرًا عن الآب كموجود من العدم لما كان ابناً
حقاً وحقيقة وهذا مناف لقوله في ايو ٥: ٢ « ونحن في الاله الحقيقي في ابنه يسوع
المسيح » . فاذا ابن الله الحقيقي ليس من العدم ولا مصنوعاً بل مولوداً فقط . واما
تسمية بعض الذين صنعهم الله من العدم ابناء الله فمجاز على نحو من التشبيه بذلك
الذي هو ابنه حقاً ومن ثم فمن حيث ان ابن الله الحقيقي والطبيعي واحد يقال له

وحيده كقوله في يوا: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر» ومن حيث ان غيره يقال لم ابناؤه الله بالذخيرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكر كقوله في روم: ٨: ٢٩ «الذي سبق فعرّفهم سبق فحدّد ان يكونوا مشابهيين لصورة ابنه حتى يكون بكرًا ما بين اخوة كثيرين» فالخلص اذن من ذلك ان ابن الله مولود من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الانسان لان جزء جوهر الانسان المولود يتحول الى جوهر المتولد والطبيعة الالهية غير متجزئة. فاذا من الضرورة ان الآب بتوليد ابنه لم يفرغ فيه جزءاً من طبيعته بل اشركه فيها كلها بحيث لم يبق تمايز بينهما الا بحسب الاصل فقط كما يتضح مما مرّ في مب ٤٠ ف ٢

إذا اجيب على الاول بان من في قولنا الابن مولود من الآب تدل على مبداء والديه مشاركتهم في الجوهر لا على مبداء مادي لان ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه الى صورة ما والذات الالهية منزّهة عن التحويل وغير قابلة لصورة اخرى وعلى الثاني بان قولنا الابن مولود من ذات الآب يفيد نسبة المبداء الفاعلي كما فسره المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب اي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ اب ١٣ «ان قولي من الآب الذات كقولي باوفر صراحة من ذات الآب» الا ان هذا ليس يظهر كافيًا لمعنى هذا القول لجواز ان نقول ان الخليقة هي من الله الذات لانيها من ذات الله ومن ثم فيجوز ان يقال بخلاف ذلك ان من تفيد دائماً معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان البيت من البناء لان البناء ليس علة مساوية في الجوهر ونقول ان شيئاً من شيء كلما كان المبدأ مساوياً في الجوهر سواء كان مبدأً فاعلياً كما يقال ان الابن من الآب او مبدأً مادياً كما يقال ان المدينة من الحديد او مبدأً صورياً في ما صورته قائمة بنفسها وغير طارئة على شيء آخر فقط لانه يجوز ان نقول ان ملاكاً هو من طبيعة عقلية ومن هذا القبيل قولنا الابن مولود من ذات الآب من حيث ان ذات

الآب المشترك فيها الابن بالتوليد قائمة بنفسها فيه
وعلى الثالث بانه متى قيل الابن مولود من ذات الآب يزداد شيء يمكن وجود
التمايز باعتباره واما متى قيل الاقائيم الثلاثة من الذات الالهية فليس يثبت
شيء يمكن باعتباره افادة التمايز المدلول عليه بالحرف . فليس بين القولين مماثلة
وعلى الرابع بانه متى قيل الحكمة مخلوقة يمكن حمل ذلك لا على الحكمة التي هي
ابن الله بل على الحكمة المخلوقة المفاضة من الله على المخلوقات فقد قيل في سي ١ : ٩
« هو خلقها (اي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته » ولا يمتنع
ان يتكلم الكتاب في محل واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة لان الحكمة
المخلوقة انما هي مشاركة ما في الحكمة الغير المخلوقة او انه يمكن حمله على الطبيعة
المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله « من البدء ومن قبل الدهر خلقت »
نظرت منذ ذلك مقترنة بالخلقة او ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية
التوليد الالهي لنا لانه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولد وهذا راجع الى الكمال واما
في الخلق فالخالق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق . فاذا يقال للابن
مخلوق ومولود معاً دلالة بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في
الآب والابن وبهذا المعنى فسرايلاريوس هذه الآية في كتاب المجامع قاه واما
الآيتان الأخريان الموردتان فليس الكلام فيهما على الروح القدس بل على الروح
المخلوق الذي يقال له تارة ربح وتارة هواء وأخرى نفس الانسان وحيناً يطلق ايضاً
على النفس او على كل جوهر غير مرئي

الفصل الرابع

هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

يُنغِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية
لان كل قوة فهي اما فعلية او انفعالية . وليس شيء منها جائزاً هنا اما القوة الانفعالية

فلعدم وجودها في الله كما اسلفناه في مب ٢٥ ف ١ واما القوة الفعلية فلعدم ملائمتها
لاقنوم بالنظر الى آخر لان الاقنوم الالهية ليست مصنوعة كما مر في الفصل
الآنف . فاذا ليس في الله قوة الى الافعال الوسمية

٢ وايضاً ان القوة يقال بالقياس الى الممكن . والاقنوم الالهية ليست في عداد
الممكنات بل في عداد الضروريات . فاذا ليس يجب جعل قوة في الله بالنظر الى
الافعال الوسمية التي . با تصدر الاقنوم الالهية

٣ وايضاً ان الابن يصدر كالكلمة التي هي تصور العقل والروح القدس يصدر
كالهبة الراجعة الى الارادة . والقوة يقال في الله بالنسبة الى المغولات لا بالنسبة
الى التعقل والارادة كما مر في مب ٢٥ ف ١ . فاذا ليس يجب ان يقال القوة في الله
بالنسبة الى الافعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردو على مكسيمينوس المتدعك ٣ ب ١
« اذا كان قد تمدر على الله الآب ان يلد ابناً مساوياً له فاين قدرته على كل شيء »
فاذا في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

والجواب ان يقال كما يجعل في الله افعال وسمية كذلك لا بد ان يجعل فيه قوة
بالنظر الى هذه الافعال اذ ليست القوة شيئاً سوى مبدأ فعل ما واذ كنا نتصور
الآب كبداية التوليد والآب والابن كبداية النسخ فلا بد ان يوصف الآب بقوة التوليد
والآب والابن بقوة النسخ لان المراد بقوة التوليد ما به يولد مولد وكل مولد فانه يولد
بشيء . فاذا لا بد من جعل قوة للتوليد في كل مولد وقوة للنسخ في كل ناخذ

اذا اجيب على الاول بانه كما ان الافعال الوسمية لا يصدر بحسبها اقنوم على انه
مصنوع كذلك القوة عليها لا يقال في الله بالنظر الى اقنوم مصنوع بل بالنظر الى
اقنوم صادر فقط

وعلى الثاني بان الممكن بحسبها يقابل الضروري يلحق القوة المنفعلة التي ليست في

الله . فإذا ليس في الله ايضاً شيء ممكن بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت
الضروري فقط وعلى هذا يجوز ان يقال كما ان وجود الله ممكن كذلك تولد
الابن ممكن

وعلى الثالث بان القوة تدل على المبدأ . والمبدأ يفيد الامتياز عما هو مبدؤه
والامتياز في ما يقال على الله يعتبر على ضربين حقيقي واعتباري فالحقيقي هو
امتياز الله بالماهية عن الاشياء التي هو مبدؤها بالخلق كامتياز اقنوم عن الاقنوم
الذي هو مبدؤه بالفعل الواسي . والفعل لا يمتاز في الله عن الفاعل الا بالاعتبار
فقط والا لكان الفعل عرضاً فيه . ولذا فبالنظر الى تلك الافعال التي بها يصدر عن
الله اشياء ممتازة عنه بحسب الذات او الاقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة
المبدأ الخاصة ولهذا فكما يجعل في الله قوة الابداع يجوز ان نجعل فيه قوة التوليد او
التفخ . واما التعقل والارادة فليسا من الافعال التي تدل على صدور شيء عن
الله ممتاز بحسب الذات او الاقنوم . فإذا ليس يجوز ان يكون في الله حقيقة القوة
بالنظر اليهما الا بحسب طريقة التعقل والتعبير فقط من حيث ان العقل والتعقل لا
يعبر عنهما في الله بطريقة واحدة مع ان تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأ

الفصل الخامس

في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

يُغْتَضَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان قوة التوليد او التفخ تدل على الاضافة لا
على الذات لان القوة تدل على المبدأ كما يتضح من حدها في الالهيات كـ ١٢ م
ان القوة الفاعلة هي مبدأ الفعل . والمبدأ يقال في الله باعتبار السمة بالنظر الى الاقنوم
فإذا القوة لا تدل في الله على الذات بل على الاضافة

٢ وايضاً لا تغاير في الله بين القوة والعمل . والتوليد يدل في الله على الاضافة .

فإذا كذلك قوة التوليد

٣ وايضاً ما يدل في الله على الذات فهو مشترك بين الاقنيم الثلاثة . وقوة التوليد ليست مشتركة بين الاقنيم الثلاثة بل خاصة بالآب . فاذا لاتدل على الذات لكن يعارض ذلك ان الله كما يقدر ان يولد الابن كذلك يريد ان يولده . واردة التوليد تدل على الذات . فاذا كذلك قوته

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الاضافة في الله وهذا مستحيل لانه انما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل . وكل ما يصدر شيئاً بفعله فانه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما ان الانسان المتولد يشبه المولد في الطبيعة الانسانية التي بقوتها يقدر الآب ان يولد انساناً فاذا ما به المتولد يشبه المولد هو القوة المولدة في مولده ما وان الله يشبه الآب المولد بالطبيعة الالهية . فاذا الطبيعة الالهية في الآب هي قوة التوليد فيه . ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب الثالث ه « ان ولادة الله لا يمكن ان لا تقبل تلك الطبيعة لصادرة هي عنها لان ما ليس قائماً بنفسه الامس الله ليس شيئاً سوى الله . فاذا على هذا يجب ان يقال ان قوة التوليد تدل بالاصالة على الذات الالهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ١٧٢ ا على الاضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الاضافة بحيث تدل على الامرين سواء لان الابوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب الا انها خاصة اقنومية نسبتاً الى اقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية الى شخص مخلوق . والصورة لشخصية في المخلوقات تقوم الاقنوم المولد وليست ما به يولد المولد والا لكان سقراط يولد سقراط . فاذا كذلك الابوة لا يمكن اخذها بمعنى ما به يولد الآب بل بمعنى ما يقوم اقنوم المولد والا لكان الآب يولد الآب وما به يولد الآب هو الطبيعة الالهية التي فيها يشبه الابن وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب « التوليد هو عمل الطبيعة » لا بمعنى انها مولدة بل بمعنى انها ما به يولد المولد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الالهية وتبعاً على الاضافة

إذا اجيب على الاول بان القوة لا تدل على اضافة المبدأ والالكانت في جنس
الاضافة بل تدل على ما هو مبدأ لا كما يقال مبدأ للفاعل بل كما يقال مبدأ لما به
يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولود يمتاز عن المتولد وما به يولد مولد فهو
مشترك بينهما وكلاً كان التوليد اكل كان الاشتراك اتم . فاذا لما كان التوليد الالهي
في غاية الكمال كان ما به يولد الآب مشتركاً بين المتولد والمولد و متحداً معهما بالعدد
لا بالنوع فقط كما في المخلوقات . فاذا متى قيل ان الذات الالهية هي المبدأ الذي به
يولد المولد لا يلزم ان الذات الالهية ممتازة عن المولد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات
الالهية تولد

وعلى الثاني بانه كما ان التوليد وقوة التوليد واحد بعينه في الله كذلك الذات الالهية
والتوليد والابوة واحد بعينه حقيقة لا اعتباراً

وعلى الثالث بان القوة في قولنا قوة التوليد يقال قصداً والتوليد يقال تبعاً كما
لوقلتا ذات الآب فهي اذا باعتبار دلالتها على الذات مشتركة بين الاقنيم الثلاثة
وباعتبار دلالتها على السمة خاصة باقنوم الآب

الفصل السادس

هل يجوز وقوع الفعل الوصي على اقنيم متكثرة

يُحْتَجُّ الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز وقوع الفعل الوصي على اقنيم
متكثرة بحيث تكون اقنيم متكثرة مولودة او منفوخة في الله لان كل ما له قوة
التوليد يقدر ان يولد . والابن له قوة التوليد . فاذا يقدر ان يولد . لاجاز ان يولد نفسه
فاذا يولد ابناً آخر . فاذا يمكن وجود ابناء كثيرين في الله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٢ « الابن لم يولد
الخالق لا لعجزه بل لان ذلك لم يكن واجباً »

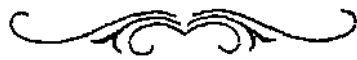
٣ وايضاً ان الله الآب هو اقوى على التوليد من الآب المخلوق . والانسان الواحد

يقدر ان يولد ابنا كثيرين . فاذا كذلك الله وخصوصاً لان قوة الآب لا تناقص
بتوليد ابن واحد

لكن يعارض ذلك انه لا فرق في الله بين الامكان والوجود فلو امكن وجود ابنا
كثيرين في الله لوجد ابنا كثيرين ولكن في الله اكثر من اقانيم ثلاثة وهذا بدعة
والجواب ان يقال ليس في الله الآب واحد وابن واحد وروح قدس واحد
كما قال اثناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من اربعة اوجه . اولاً من جهة
الاضافات التي بها وحدها تمايز الاقانيم لانه لما كانت الاقانيم الالهية هي الاضافات
القائمة بانفسها لم يكن ممكناً وجود آباء كثيرين او ابنا كثيرين في الله الا اذا وجدت
أبوات متكررة او بنوات متكررة وليس يمكن ذلك الا اذا كان بينهم تمايز مادي
لان صور النوع الواحد لا تتكرر الا بحسب المادة التي لا وجود لها في الله . فاذا ليس
يمكن ان يكون في الله الا ابوة واحدة قائمة بنفسها فقط كما ان البياض ايضاً لو كان
قائماً بنفسه لما امكن ان يكون الا واحداً . وثانياً من طريقة الصدورات لان الله
يعقل جميع الاشياء ويريد بها بفعل واحد وساذج فاذا ليس يمكن ان يكون الا
اقنوم واحد صادر بطريق الكلمة وهو الابن واقنوم واحد صادر بطريق المحبة
وهو الروح القدس . وثالثاً من طريقة الصدور لان الاقانيم تصدر بحسب الطبيعة
كما مر في الفصل الثاني من هذا البحث والطبيعة محدودة الى واحد . ورابعاً من
كمال الاقانيم الالهية لان كمال الابن انما هو من طريق استغراقه البنوة الالهية كلها
وكونه ابناً واحداً فقط وقس عليه الاقنومين الآخرين

اذا اجيب على الاول بانه وان وجب التسليم على الاطلاق بان الابن له القوة
التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بان الابن له قوة التوليد على ان التوليد مصدر
للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى ان الابن له قوة ان يولد كما انه وان كان وجود
الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس بصدق على الابن انه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على ان التوليد مصدر للفعل المجهول فموجود في الابن قوة التوليد
اي ان يتولد وكذا اذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى
قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنوم ما
وعلى الثاني بان اوغسطينوس لم يرد في كلامه المورّد ان الابن بقدر ان يولد ابناً
بل ان عدم توليده ليس عن عجز فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦
وعلى الثالث بان كمال الله وعروءه عن المادة يستلزمان استحالة وجود ابنا
كثيرين فيه كما مرّ في جرم الفصل . فاذا عدم وجود ابنا كثيرين ليس من عجز
الآب عن التوليد



المبحث الثاني والاربعون

في تساوي الاقانيم الالهية وتشابها - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الاقانيم بعضها الى بعض واولاً بالنظر الى المساواة والمثابرة .
وثانياً بالنظر الى الرسالة . اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ هل يوجد في
الاقانيم الالهية مساواة - ٢ هل الاقنوم الصادر مشارك في الازلية لما هو صادر عنه - ٣ هل
يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب - ٤ هل الاقانيم الالهية متساوية في العظمة - ٥ هل كل
منها موجود في الآخر - ٦ هل هي متساوية في القدرة

الفصل الاول

هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة

يُغَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان المساواة لا محل لها في الاقانيم الالهية اذ
انما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيات ك ه
م ٢٠ والاقانيم الالهية ليس يوجد فيها لا لكم المتصل الداخلة المسمى حجماً ولا لكم
المتصل الخارج المسمى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها ايضاً مساواة في الكم المنفصل

لان الاقنومين أكثر من اقنوم واحدٍ فللمساواة اذن لا محل لها في الاقنوم الالهية
٢ وايضاً ان الاقنوم الالهية اقنوم ذاتٍ واحدةٍ كما مرَّ في مب ٣٩ ف ٢ والذات
يعبر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة . فإذا
يجب ان يقال ان في الاقنوم الالهية مشابهة لا مساواة

٣ وايضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لان المساوي يقال له مساوي
للمساوي . وليس يجوز ان يقال ان الاقنوم الالهية متساوية لان الصورة اذا اشبهت
ما هي صورته شبيهاً تماماً كانت هي مساوية له واما هو فليس مساوياً لها كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١٠ والابن هو صورة الآب . فإذا ليس الآب
مساوياً لابن . فإذا ليس يوجد في الاقنوم الالهية مساواة

٤ وايضاً ان المساواة ضربٌ من الاضافة . وليس شيء من الاضافات مشتركاً
بين جميع الاقنوم اذا اختلفت الاقنوم بالاضافات . فللمساواة اذن لا محل لها في
الاقنوم الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « الاقنوم الثلاثة مشتركة في الازلية
ومتساوية »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات المساواة في الاقنوم الالهية لان المساواة تقال
بنفي الأكثر والاقل كما قال الفيلسوف في الاخيات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز ان
ثبتت في الاقنوم الالهية شيئاً أكثر وقل فقد قال بولسيوس في كتاب الثالث
« من اثبت زيادة او نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في الالهية) كالاربيوسيين
الذين لما اثبتوا في الثالث تفاوتاً في مراتب الاعداد جزأوه وافضوا به الى التكثر »
وتوجيه ذلك ان اللامساويات يمتنع ان يكون لها كمية واحدة بالعدد والكمية في
الله ليست مغايرة لذاته . فإذا لو لم يكن في الاقنوم الالهية مساواة لما كان لها ذات
واحدة فلم تكن الاقنوم الثلاثة لها واحداً وهذا محال . فإذا لا بد من اثبات المساواة

في الاقانيم الالهية

اذا اجيب على الاول بان الكم على ضربين احدهما يقال له الكم الحجبى او الكم
المقدارى وهذا لا يكون الا في الجسمانيات فقط فاذا لا محل له في الاقانيم الالهية
والثاني الكم الاقتداري المعتبر بحسب كمال طبيعة او صورة وهو الذي بحسبه يقال ان
شيئا اكثر او اقل حرارة من حيث هو اكثر او اقل كما لا في هذه الحرارة وهذا
الكم الاقتداري يعتبر اولاً في الاصل اي في نفس كمال الصورة او الطبيعة وبهذا الاعتبار
يقال له عظم خاص كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكما لها. ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٨ « الاشياء التي ليست عظيمة في الحجم
اعظمها احسنها » لانه يقال احسن لما هو اكمل. وثانياً في مفاعيل الصورة والمفعول
الاول للصورة الوجود لان كل شيء فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول
الثاني هو الفعل لان كل فاعل فهو يفعل بصورته. فاذا الكم الاقتداري يعتبر بحسب
الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعة هو
اعظم مدة واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعة هو اقوى على الفعل
وعلى هذا فالمساواة تعقل في الآب والابن والروح القدس من حيث ان ليس احدهم
اقدم او اعظم او اقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى
بطرس ب ١

وعلى الثاني بان المساواة حينما اعتبرت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة
وزيادة لانها تنفي الزيادة لان كل مشتركين في صورة فيجوز ان يقال لهما متشابهان
وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواء كما اذا قيل ان الهواء مشابه للنار
في الحرارة ولكن لا يجوز ان يقال لهما متساويان اذا كان احدهما اكمل اشتراكاً في
تلك الصورة من الآخر. ولما لم تكن طبيعة الآب والابن واحدة فقط بل موجودة
في كل منهما على تمام الاستواء ايضاً لا نقول ان الابن مشابه للآب فقط نقياً لضلال

ونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول ايضاً انه مساو له
نقياً لضلال اريوس

وعلى الثالث بان المساواة او المشابهة يجوز ان يدل عليها في الله على نحوين اي
بالاسماء وبالكلمات فحسب الدلالة عليهما بالاسماء يقال ان في الاقانيم الالهية
مساواة ومشابهة متكررتين لان الابن مساو ومثابه للآب وبالعكس وذلك لان
ذات الالهية ليست ذات الآب باكثر مما هي ذات الابن. فاذا كما ان الابن
حاصل على عظمة لآب وهو معنى كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصل على
عظمة الابن وهو معنى كونه مساوياً للابن. واما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة
والمشابهة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ لانه يقال ان المعلولات
مشابهة للعلل من حيث هي حاصلة على صورتها ولا يعكس لان وجود الصورة في
علة اولي ووجودها في المعلول ثانوي. واما الكلمات فانها تدل على المساواة مع
الحركة. والله وان لم يكن فيه حركة الا ان فيه قبولا. فاذا لما كان الابن يقبل من الآب
ما هو مساو له فيه دون العكس كان لنا ان نقول ان الابن مساو للآب دون العكس
وعلى الرابع بانه ليس يجوز ان يعتبر في الاقانيم الالهية شي سوي الذات المشتركة
فيها والاضافات المتمايزة بينها. والمساواة تفيد الامرين اي تمايز الاقانيم اذ ليس يدل
ان شيئاً مساو لنفسه ووحداية الذات لان الاقانيم انما هي متساوية من طريق انها
متحدة في العظمة والذات. وواضح ان شيئاً لا يضاف الى نفسه باضافة حقيقية وايضاً
لا تضاف اضافة الى اخرى باضافة اخرى لاننا متى قلنا ان الابوة مقابلة للبنوة
فليست المقابلة اضافة متوسطة بين الابوة والبنوة والا لتكثرت الاضافة في كلا
الوجهين الى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمشابهة في الاقانيم الالهية اضافة
حقيقية متارة عن الاضافات الانومية بل متضمنة في مفهومها الاضافات المميزة
للاقانيم ووحداية الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ تم ٣١ انما المضاف فيه

التسمية فقط

الفصل الثاني

هل الاقنوم الصادر مشاركٌ لمُدَّهِ في الازلية كالابن والآب

يُنْحَطُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم الصادر ليس مشاركاً لمُدَّهِ في الازلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقة . الطريقة الاولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خالية عن المساواة في البساطة . الطريقة الثانية بحسب صدور الاشعة عن الشمس وهذه خالية عن المساواة في الطبيعة . الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة او الأثر عن الطبع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة . الطريقة الرابعة بحسب فيض الارادة الصالحة عن الله وهذه ايضاً خالية عن المساواة في الجوهر . الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالٍ عن القيام بالنفس . الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحسُّ المثال من الشيء المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية . الطريقة السابعة بحسب تحريك الارادة من التفكير وهذا التحريك زمني . الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع تمثالٌ من نحاسٍ والتثال مادي . الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا ايضاً يوجد معلولٌ وعلّةٌ . الطريقة العاشرة بحسب استخراج الانواع من الجنس وهذه لا محل لها في الله لان الآب ليس يُحْمَلُ على الابن كما يُحْمَلُ الجنس على النوع . الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن انقبة التي في الدهن . الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الانسان عن الآب وهذه فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بحسب الزمان . فاذا وضح ان كل طريقة بها يصدر شيءٌ عن آخرفيهي خالية عن المساواة في الطبيعة او في المدة . فاذا لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب ان يقال اما انه أدنى من الآب او متأخرٌ عنه او أدنى ومتأخرٌ معاً

٢ وايضاً كل ما هو من آخر فله مبدأ . وليس لشيء ازلي مبدأ . فإذا ليس الابن ازلياً ولا الروح القدس ايضاً

٣ وايضاً كل ما يفسد ينتهي ان يوجد اذن كل ما يتولد يبتدى ان يوجد لانه انما يتولد ليوجد . والابن مولود من الآب . فهو اذن مبتدى في الوجود وليس مشاركاً للآب في الازلية

٤ وايضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً او يجب جعل ان لتوليدده فان كان الاول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لان ما يكون في حال الولادة فهو ناقص كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محال . فإذا لا بد من جعل ان لتوليد الابن . فإذا قبل ذلك الآن لم يكن الابن لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « الاقائم الثلاثة كلها مشتركة في الازلية »

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الابن مشارك للآب في الازلية وليبان ذلك فليعتبر ان كون الشيء الصادر عن مبدأ متأخراً عن مبدئه قد يمكن ان يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فلي اختلاف في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته ان ينتخب الصورة التي يوتبها المفعول كما اسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته ان ينتخب الزمان الذي به يُصدر المفعول واما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب ان الفاعل لا يملك من اول الامر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل انما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما ان الانسان لا يقدر من اول الامر ان يولد . واما من جهة الفعل فانما يمتنع ان يكون الصادر عن مبدأ مقارناً لمبدئه في الوجود بسبب ان الفعل تدريجي . فإذا هب ان فاعلاً بهذا لفعل ابتداءً ان يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول للحال في آن واحد بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل، وواضح بما مرّ في الفصل الثاني من البحث السابق ان الآب ليس يُولد الابن بالارادة بل بالطبيعة وان طبيعة الآب كاملة منذ الازل وان الفعل الذي به يصير الآب الابن ليس تدريجياً والالكان ابن الله يتولد بالتدرج ولكان تولده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محال. فاذا لم يكن حين كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الازلية والروح القدس ايضاً مشاركاً لكليها فيها

اذا اجيب على الاول بانه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثل التوليد الالهي تمثيلاً كاملاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كمات الرب خط ٣٨ ب ٤ و ٥ و ٦ فاذا لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث ان ما يقوت احداها يُوفي على نحو ما من الأخرى ولذلك قيل في المجمع الافسوسي «ان الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الازلية. والكلمة توضح لك عدم التألم في الولادة واسم الابن يؤذن بالمشاركة في الجوهر» الا ان اشبه صدور بذلك صدور الكلمة عن العقل وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مصدرها الا ان يكون العقل مما يخرج من القوة الى الفعل وهذا ممتنع في الله

وعلى الثاني بان الازلية تنفي مبدأ المدة لا مبدأ الاصل

وعلى الثالث بان كل فساد فهو تغير ما ولذا فكل ما يفسد يتبدى ان لا يوجد ويتتهي وجوده. والتوليد الالهي ليس انتقالاً وتغييراً كما مرّ في مب ٢٧ ف ٢ فاذا الابن يتولد دائماً والآب يُولد دائماً

وعلى الرابع بان ما ليس متجزئاً في الزمان وهو الآن مغاير لما هو مستمر وهو الزمان واما في الازلية فالآن غير متجزئ ومستمر دائماً كما مرّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني او في الزمان بل في الازلية ولذا فدلالة على آنية الازلية واستمرارها يجوز ان يقال ان الابن يُولد دائماً كما قال اوريجانوس في خطابه

على الفصل الاول من يوحنا غير ان الأولى ان يقال له مولود دائماً كما قال
غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣
بميت يكون الظرف دالاً على استمرار الازلية واسم المفعول دالاً على كمال المولود
وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زمان لم يكن هو فيه كما زعم آريوس

الفصل الثالث

هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ

يتخفى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ لان
كل ما في الله فهو اما ذاتٌ او اقنومٌ او سمةٌ. والترتيب الطبيعي لا يدل على
الذات ولا على اقنومٍ او سمةٍ. فاذا ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبيعيٌ
٢ وايضاً ان الاشياء التي فيها ترتيبٌ طبيعيٌ بعضها متقدم على بعض ولو بالطبع
والاعتبار. والاقانيم الالهية ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ كما قال اثناسيوس في قانونه.
فاذا ليس فيها ترتيبٌ طبيعيٌ

٣ وايضاً كل ما هو مترتب فهو منمايزٌ. والطبيعة الالهية ليس فيها تمايزٌ. فاذا ليست
مترتبة. فاذا ليس في الله ترتيبٌ طبيعيٌ
٤ وايضاً ان طبيعة الله هي ذاته. وليس في الله ترتيب ذاتيٌ. فاذا ليس فيه
ترتيبٌ طبيعيٌ ايضاً

لكن يعارض ذلك انه حيثما كانت كثرةٌ دون ترتيب فهناك اختلاطٌ. والاقانيم
الالهية ليس فيها اختلاطٌ كما قال اثناسيوس في قانونه. فهي اذاً مترتبة
والجواب ان يقال ان الترتيب يقال دائماً بالنسبة الى مبدأ. فاذا كما ان المبدأ
يقال على انحاء شتى اي بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كمبدأ البرهان
وبحسب كل من العلل كذلك يقال الترتيب ايضاً. والمبدأ يقال في الله بحسب
الاصل دون تقدم كما مر في مب ٣٣ ف ١. فاذا يجب ان يكون فيه ترتيبٌ بحسب

الاصل دون تقدم وهذا يقال له الترتيب الطبيعي اي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤ اذا اجيب على الاول بان الترتيب الطبيعي يدل على سمة الاصل بالعموم لا بالخصوص

وعلى الثاني بان ما يصدر في المخلوقات عن مبدأ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة الا انه متأخر عنه بالطبع والاعتبار اذا اعتبر ما هو مبدأ وما اذا اعتبرت اضافات العلة والمعلول والمبدأ والمبتدأ فواضح ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤخذ احدهما في حد الآخر . واما في الله فالاضافات اقانيم قائمة بانفسها في طبيعة واحدة . فاذا ليس يمكن ان يكون اقنوم فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة او من جهة الاضافات ولا بالطبع والاعتبار ايضاً

وعلى الثالث بان ليس المراد بالترتيب الطبيعي ان الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الاقانيم الالهية يعتبر بحسب الاصل الطبيعي

وعلى الرابع بان الطبيعة تفيد على نحو ما حقيقة المبدأ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الاصل بالترتيب الطبيعي اولى من تسميته بالترتيب الذاتي

الفصل الرابع

هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُغْتَضَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يوحنا ١٤ : ٢٨ « الآب هو اعظم مني » وقال الرسول سيم في ١ كور ١٥ : ٢٨ « يُخَضِعُ الابن نفسه للذي اخضع له كل شيء »

٢ وايضاً ان الابوة راجعة الى شرف الآب وهي لا تناسب الابن . فاذا ليس كل ما للآب فهو للابن . فاذا ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وايضاً حيثما كان كل واحد اجزئاً فاكثراً الاجزاء هي اعظم من اقلها او من واحد

منها كما ان ثلاثة رجال هم اعظم من رجلين اورجل واحد . ويظهر ان في الله كلاً كلياً وجزءاً لاندرج سمات متكررة تحت الاضافة او السمة . فاذا لما كان في الآب ثلاث سمات وفي الابن ستمان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٦ «لم يكن يعتد مساواته لله اختلافاً» والجواب ان يقال لا بد من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لان عظمة الله ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته . ومن حقيقة الابوة والبنوة ان يبلغ الابن بالتوليد الى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كالأب ولما كان التوليد عند الناس انتقالاً لما يخرج من القوة الى الفعل لم يكن الابن الانساني مساوياً للآب المولّد دفعةً من الابتداء بل يبلغ الى حد المساواة بالنشوء المُقتضى طبعاً الا ان يعرض دون ذلك مانعٌ بسبب نقص في مبدأ التوليد . وواضح بما مرّ في مب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان في الله ابوةً وبنوةً حقيقتين ولا يجوز ان يقال ان قدرة الله الآب كانت ناقصة في لتوليد ولا ان ابن الله اتصل الى الكمال بالتدرّج والانتقال فاذا لا بد ان يقال انه كان منذ الازل مساوياً للآب في العظمة وثناءً عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد ق ٢٧٧ «اذا رفعت ضعف الاجساد وابتداء الحبل واوجاع التوليد وجميع الشدائد الانسانية كان كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لانه شبه الطبيعة» اذا اجيب على الاول بان ذلك الكلام معمول على المسيح بحسب الطبيعة الانسانية التي هوفيا ادنى من الآب وخاضع له . واما بحسب الطبيعة الالهية فهو مساوٍ له وهذا ما اراده اتاناسيوس بقوله في قانونه «مساوٍ للآب بحسب اللاهوت وادنى منه بحسب النسوت» وان الآب اعظم بسلطة الاعطاء الا ان الذي يُعطى وجوده بعينه ليس ادون كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩ . وقال ايضاً في كتاب المجامع «ان خضوع الابن برطبيعيّ اي اقرار بالسلطة الابوية واما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداع»

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة . والمغضة في الله تدل على كمال الطبيعة كما مر في ف ١ من هذا المبحث وهي راجعة الى الذات . ولذا كانت المساواة او المشابهة في الله تعتبر بحسب الذاتيات ويمتنع اعتبار تقيضيها بحسب تمايز الاضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ « يُسأل عن الاصل بمن وعن المساواة بكيف اوبكم » فاذا الابوة هي شرف الآب كما هي ذاته لان الشرف مطلق وراجع الى الذات . فاذا كما ان لذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البثوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الابوة في الآب هو بعينه البثوة في الابن فاذا بالحق يقال ان كل ما للآب من الشرف فهو للابن . وليس يلزم صحة ان يقال الآب له الابوة اذا الابن له الابوة لان المطلق يتغير الى المضاف لان في الآب والابن ذاتا واحدة بعينها وشرقا واحدا بعينه الا انها في الآب بحسب اضافة المعطي وفي الابن بحسب اضافة الآخذ

وعلى الثالث بان الاضافة في الله ليست كليا ولو حُبِلَتْ على كل من الاضافات لاتحاد جميع الاضافات فيه ذاتا ووجودا وهذا يناهى حقيقة الكلي لتمايز اجزائه بحسب الوجود . وكذا الاقنوم ليس كليا في الله كما مر في مب ٣٠ ف ٤ . فاذا ليست جميع الاضافات اعظم من واحدة منها فقط ولا جميع الاقنوم اعظم من اقنوم واحد فقط لحصول كل منها على كمال الطبيعة الالهية كله

الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجود في الآخر

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس كل من الآب والابن موجودا في الآخر لان الفيلسوف قد جعل لوجود شي في شي ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٢٣ م ٤ . وليس يوجد كل من الآب والابن في الآخر بحسب طريق منها كما يتضح لمن يتبعها . فاذا ليس كل منهما موجودا في الآخر

٢ وايضاً ليس يخرج شيء من شيء وهو لا يزال فيه . والابن قد خرج من الآب منذ الازل كقول ميخا ٢:٥ «مخارجهُ منذ القدم من ايام الازل» فأذا ليس الابن موجوداً في الآب

٣ وايضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر . والابن والآب متقابلان بالاضافة فأذا يمتنع وجود احدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٠:١ «انا في الآب والآب في»
والجواب ان يقال ان الآب والابن يُعتبر فيهما ثلاثة الذات والاضافة والاصل وكل من الآب والابن موجود في الآخر بحسب كل منها المبحسب الذات فالآب موجود في الابن لان الآب هو نفس ذاته ويشرك الابن في ذاته لا بانقال ما فيه . فأذا يلزم من كون ذات الآب في الابن كون الآب في الابن وكذا لما كان الابن نفس ذاته يلزم كونه في الآب الموجودة فيه ذات الابن وهذا ما اراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالث «ان الله الغير المتغير يتبع على نحو ما طبيعته بتوليد اله قائماً بنفسه غير متغير فأذا نعقل فيه طبيعة الله اذ هي اله في اله» واما بحسب الاضافات ايضاً فواضح ان احد المتقابلين بالاضافة يوجد في الآخر اعتباراً . واما بحسب الاصل فواضح ايضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقراً في القائل وما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها . وكذا حكم الروح القدس

اذا اجيب على الاول بان ما في المخلوقات ليس يمثل تمثيلاً كافياً ما في الله ولذا ليس كل من الآب والابن موجوداً في الآخر بحسب طريق من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن اقربها اليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدأ الماصلاً الا ان المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متحدين ذاتاً

وعلى الثاني بان خروج الابن من الآب انما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فأذا هذا الخروج في الله انما هو بحسب تمايز

الاضافات فقط لا بحسب بون ما ذاتي
وعلى الثالث بان الآب والابن متقابلان بحسب الاضافات لا بحسب الذات
والمقابلان بالاضافة يوجد احدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد
قيل في يوه: ١٩ « ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً الا ما يرى الآب يعمل »
والآب يقدر ان يعمل من نفسه . فهو اذا اعظم قدرة من الابن
٢ وايضاً ان قدرة الامر والمعلم اعظم من قدرة المطيع والسامع . والآب يأمر
الابن كقوله في يوه: ١٤: ٣١ « كما امرني الآب هكذا افعل » ويعلمه ايضاً كقوله في
يوه: ٢٠ « الآب يحب الابن ويريه جميع ما يعمل » وكذا الابن ايضاً يسمع كقوله
في يوه: ٣٠ « كما اسمع احكم » فاذا الآب اعظم قدرة من الابن
٣ وايضاً ان كون الآب يقدر ان يولد ابناً مساوياً له يرجع الى قدرة الآب على
كل شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ٧ « اذا تمدّر على
الله الآب ان يولد ابناً مساوياً له فابن قدرته على كل شيء » والابن ليس يقدر ان يولد
ابناً كما مرّ تحقيقه في مب ٤٢ ف ٦ فاذا ليس كل ما يرجع الى قدرة الآب على كل
شيء مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة
لكن يعارض ذلك قوله في يوه: ١٩ « هما يعمل الآب فهذه يعمل الابن ايضاً
على مثاله »

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الابن مساوٍ للآب في القدرة لان القدرة
على العمل تتبع كمال الطبيعة فانتا ترى في المخلوقات انه كلما كان شيء ذا طبيعة اكمل
كان ذا قدرة اعظم في العمل . وقد حققنا في ف او ٤ من هذا البحث ان حقيقة

الابوة والبنوة الالهيتين تقتضي كون الابن مساو للآب في العظمة اي في كمال الطبيعة
فاذا يلزم ان الابن مساو للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة اليهما
اذا اجيب على الاول بان قول يوحنا « ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
شيئاً » ليس مُخْرِجاً لقدرة في الآب عن الابن لانه يقال بعد ذلك بلا توسط
« هما يعملن الآب فهذا عمله الابن على مثاله » بل يؤذن بان الابن ياخذ القدرة
من الآب كما ياخذ منه الطبيعة . وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩
« ان وحدة الطبيعة الالهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه »
وعلى الثاني بانه ليس المراد بتعليم الآب وسماع الابن الا أن الآب يُشْرِك
الابن في عمله كما يشركه في ذاته وعلى هذا ايضا يمكن ان يُحمَل امر الآب لانه آتى
الابن منذ الازل بتوليد اياه معرفة ما يجب ان يعمل وارادته له . او ان ذلك يجب
حملة بالأحرى على المسج باعتبار الطبيعة الانسانية

وعلى الثالث بانه كما ان الذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن
كذلك القوة التي بها يُولد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فاذا واضح ان
كل ما هو مقدور للآب فهو مقدور للابن وليس يلزم مع ذلك انه يقدر ان يُولد
بل يتغير المطلق الى المضاف لان التوليد يدل في الله على الاضافة وعلى هذا فالابن
له نفس القدرة التي للآب ولكن باضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كعطية وهذا
هو المراد بقولنا انه يقدر ان يُولد وحاصلة للابن كأخذ وهذا هو المراد بقولنا انه
يقدر ان يتولد



المبحث الثالث والاربعون

في رسالة الاقانيم الالهية - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الاقانيم الالهية والمبحث في ذلك بدور على ثمان مسائل - اهل

تجوز الرسالة على اقنوم الهي - ٢ هل الرسالة ازلية او زمانية فقط - ٣ بحسب اي شيء يرسل
احد الاقانيم الالهية رسالة محجبة - ٤ هل تجوز الرسالة على كل من الاقانيم - ٥ هل يرسل
الابن والروح القدس رسالة محجبة - ٦ الى من تصير الرسالة المحجبة - ٧ في الرسالة الظاهرة
٨ هل يرسل اقنوم نفسه رسالة محجبة او ظاهرة

الفصل الاول

هل تجوز الرسالة على اقنوم الهي

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسالة لا تجوز على اقنوم الهي لان المرسل
ادنى من المرسل . وليس في الاقانيم الالهية ما هو ادنى من الآخر . فاذا ليس يرسل
اقنوم من آخر

٢ وايضا كل ما يرسل فانه يفارق المرسل ومن ثم قال ايرونيموس في تفسير نبوة
زكريا ك « ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يتمتع ارساله » وليس في الاقانيم
الالهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ فاذا ليس يرسل
اقنوم من آخر

٣ وايضا كل من يرسل فانه يفارق مكانا ويتوجه من جديد نحو مكان آخر
وهذا لا يجوز على الاقنوم الالهي لوجوده في كل مكان . فالرسالة اذا لا تجوز على
اقنوم الهي

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٦ : ٨ « لست وحدي بل انا والاب الذي ارسلني »
والجواب ان يقال ان حقيقة الرسالة تتضمن امرين احدهما نسبة المرسل الى
المرسل منه والآخر نسبة المرسل الى الحد المرسل اليه فيكون مرسل يرسل يتبين
صدور المرسل عن المرسل اما بحسب الامر كما يرسل المولى عبده او بحسب المشورة
كما يقال ان المشير يبعث الملك الى الحرب او بحسب الاصل كما اذا قيل ان الزهرة
تنبت من الشجرة . ويتبين ايضا نسبتته الى الحد المرسل اليه بحيث يتبدى ان
يوجد هناك على نحو من الانحاء اما لانه لم يكن قبل اصلا في المكان المرسل اليه او

لانه يتدنى ان يوجد هناك على حال لم تكن له من قبل . فالرسالة تجوز على اقنوم الهى بحسب افادتها من جهة صدور الاصل عن المرسل وبحسب افادتها من جهة اخرى . فالرسالة لوجود المرسل في الغير كما يقال ان الابن ارسل من الاب الى العالم بحسب كونه ابتداءً ان يوجد في العالم بالجسد المتخذ مع أنه كان قبل ذلك في العالم كافي يوا

إذا اجيب على الاول بان الرسالة تفيد انحطاطاً في المرسل بحسب افادتها الصدور عن المبدأ المرسل اما بحسب الامر او بحسب المشورة لان الامر اعظم والمشير احكم وهي لا تفيد في الله الا صدور الاصل الذي يكون بحسب المساواة كما مر قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يرسل بحيث يتدنى ان يوجد حيث لم يكن اولاً اصلاً فانه يتحرك برسالته حركة مكانية فيجب من ثم مفارقتة للمرسل في المكان وهذا ليس بعرض في رسالة اقنوم الهى لان الاقنوم الهى المرسل كما لا يتدنى ان يوجد حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي ان يوجد حيث كان فاذا ليس في رسالته افتراق بل تمايز في الاصل فقط

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض متجه على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة المكانية وهذه لا محل لها في الله

الفصل الثاني

هل الرسالة ازلية او زمانية فقط

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسالة يجوز ان تكون ازلية فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « الابن يرسل على حسب تولده » وتولد الابن ازلي . فاذا كذلك رسالته ايضاً
٢ وايضاً كل ما يجوز عليه امر بحسب الزمان فهو يتغير . والاقنوم الهى ليس

يتغير . فإذا ليست رسالة الاقنوم الالهي زمانية بل ازلية
٣ وايضاً ان الرسالة تفيد الصدور . وصدور الاقنوم الالهية ازلي . فإذا كذلك
رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: ٤ « لما بلغ ملء الزمان ارسل الله ابنه »
والجواب ان يقال ان الالفاظ التي تفيد الدلالة على اصل الاقنوم الالهية يجب
اعتبار فرق فيها فان منها ما ليس يفيد في دلالة الأنسبة الى المبدأ كالصدور
والخروج . ومنها ما يدل على نسبة الى المبدأ وعلى حد الصدور وهذه منها ما يدل
على حد ازلي كالتوليد والنسخ لان التوليد هو صدور اقنوم الهي الى الطبيعة الالهية والنسخ
ماخوذاً بالمعنى الانفعالي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة
الى المبدأ وعلى حد زمني كالإرسال والإعطاء لانه انما يرسل شي لا يوجد في شي
وانما يعطي ليملك وامتلاك خليفة لا اقنوم الهي او وجوده فيها على حال جديدة
امر زمني فإذا الرسالة والإعطاء في الله يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنسخ
يقالان من الازل والصدور والخروج يقالان في الله بحسب الازل وبحسب الزمان
لان الابن صدر من الازل ليكون الهاً وبحسب الزمان ليكون انساناً بحسب الرسالة
الظاهرة او ليكون ايضاً في الانسان بحسب الرسالة المعجبية

إذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس اما على التوليد الزمني للابن من
الأم لا من الآب او المراد به ان الابن له ان يرسل من طريق انه مولود منذ الازل
وعلى الثاني بان وجود اقنوم الهي على حال جديدة في خليفة او امتلاك خليفة
له بحسب الزمان ليس لمكان تغير في الاقنوم الالهي بل لمكان تغير في الخليفة كما
ان الله ايضاً يقال له بحسب الزمان رب لمكان تغير الخليفة

وعلى الثالث بان الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدأ فقط بل تدل على الحد
الزمني للصدور ايضاً في إذا زمانية فقط او متضمنة الصدور الازلي وزيادة أي

مفعولاً زمانياً لأن نسبة الاقنوم الالهي الى مبدئه ليست الابن الازل ولذا يقال
الرسالة صدور مزدوج اي ازلي وزماني لالازدواج النسبة الى المبدئ بل انما
الازدواج من جهة الحد الزماني والازلي

الفصل الثالث

في ان الرسالة المنجبة لاقنوم الهي هل هي بحسب موهبة النعمة المبررة فقط

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرسالة المنجبة لاقنوم الهي ليست
بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لان ارسال اقنوم الهي هو اعطاؤه فلو كان
اقنوم الهي انما يرسل بحسب موهبة النعمة المبررة فقط لما كان يُعطى الاقنوم نفسه
بل مواهبه فقط وهذا هو ضلال القائلين بان الروح القدس لا يُعطى بل انما
تُعطى مواهبه

٢ وايضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علوية . والاقنوم الالهي هو علة امتلاك
موهبة النعمة المبررة دون العكس كقول الرسول في روم ٥ : ٥ « ان محبة الله قد
أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » . فاذا ليس يصح ان يقال ان
اقنوماً الهياً يرسل بحسب مواهب النعمة المبررة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تُصوّر الابن
بالعقل في الزمان يقال انه يرسل » والابن ليس يُعرف بالنعمة المبررة فقط بل بالنعمة
المجانية ايضاً كما يُعرف بالايان والعلم . فاذا ليس يرسل اقنوم الهي بحسب النعمة
المبررة فقط

٤ وايضاً قال رابانوس « ان الرسل أُعطوا الروح القدس لفعل المعجزات » وهذا ليس
موهبة النعمة المبررة بل موهبة النعمة المجانية . فاذا الاقنوم الالهي ليس يُعطى بحسب
النعمة المبررة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقدّيس الخلق» والرسالة صدور زمني. فإذا لما كان
تقدّيس الخلق انما يكون بالنعمة المبرّرة فقط لزم ان الرسالة المحيية لا تقوم الهى
لا تكون الا بالنعمة المبرّرة

والجواب ان يقال ان الرسالة تجوز على اقنوم الهى بحسب وجوده في شيء على
حال جديدة ويجوز عليه الاعطاء بحسب امتلاكه من شيء وكلا الامرين لا يكون
الا بحسب النعمة المبرّرة لان الله طريقة واحدة عامة بها يوجد في جميع الاشياء بذاته
وقوته وحضوره وجود العلة في العلوات المشاركة لها في الخيرية وله من وراء ذلك
طريقة واحدة خاصة تلائم الخليفة الناطقة التي يقال ان الله يوجد فيها وجود
المعروف في العارف والمحبوب في المحب. ولما كانت الخليفة الناطقة تتوصل بفعلها
بالعرفة والمحبة الى الله لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان الله يوجد في الخليفة
الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله. فاذا على هذا ليس يمكن ان يكون
مفعول آخر سبباً لوجود اقنوم الهى على حال جديدة في الخليفة الناطقة سوى
النعمة المبرّرة. فاذا انما يرسل اقنوم الهى ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبرّرة
فقط - وكذلك لا يقال اننا نملك الاما نقدر ان نستعمله او نتمتع به على وفق
اختيارنا والقدرة على التمتع باقنوم الهى انما يحصل عليها بحسب النعمة المبرّرة فقط
والروح القدس يمتلك ويسكن في الانسان بموهبة النعمة المبرّرة فهو اذا يعطى ويرسل
اذا اجيب على الاول بان الخليفة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبرّرة الى حد
ان تملك لاحرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقنوم الالهى
ايضاً ولذا فالرسالة المحيية تحصل بحسب موهبة النعمة المبرّرة ومع ذلك يعطى
الاقنوم الالهى نفسه

وعلى الثاني بان النعمة المبرّرة تأهب النفس لامتلاك الاقنوم الالهى وهذا هو
المراد بقولنا ان الروح القدس يعطى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فان موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بان الابن وان امكن ان تعرفه بفعولات أخرى لكنه ليس يسكن فينا او نملكه بفعولات أخرى

وعلى الرابع بان فعل المعجزات دليلٌ مظهرٌ للنعمة المبررة كموهبة النبوة وكل نعمة مجانية ولذلك دعيت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «اظهار الروح»: فاذا على هذا انما يقال ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لانهم أعطوا النعمة المبررة مع العلامة المظهرة لها. فاذا لم يُعطَ الا علامة النعمة المبررة فقط دون النعمة فلا يقال بالاطلاق ان الروح القدس يُعطى الا ان يكون ثمَّه مخصَّصٌ ما كما يقال ان فلاناً أُعطي روح النبوة او المعجزات من حيث انه حاصلٌ على قوة الانبياء او فعل المعجزات

الفصل الرابع

هل تجوز الرسالة على الآب

يُخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرسالة تجوز على الآب لان ارسال اقنوم الهي هو اعطاؤه. والآب يُعطي نفسه اذ لا يمكن ان يمتلك الا باعطائه نفسه. فاذا يجوز ان يقال ان الآب يرسل نفسه

٢ وايضاً ان الاقنوم الالهي يرسل بحسب سكنى النعمة. والثالث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يوحنا ١: ٢٣ «اليه نأتي وعنده نجعل مقامنا». فاذا الرسالة تجوز على كل من الاقنوم الالهية.

٣ وايضاً كل ما يجوز على اقنومٍ فانه يجوز على جميع الاقنوم ما خلا السمات والاقنوم. والرسالة لا تدل على اقنومٍ ولا على سمةٍ لان السمات خمسٌ فقط كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٣. فالرسالة اذن تجوز على كل من الاقنوم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٣ «ان الآب وحده

لم يذكر أنه أُرسِلَ»

والجواب ان يقال ان الرسالة لتضمن في حقيقة معناها صدوراً عن آخر وفي الله بحسب الاصل كما مر في ف ١ و ٢ ولما لم يكن الآب صادراً عن آخر لم تكن الرسالة جائزة عليه اصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورها عن آخر اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بالاعطاء امتناع بشيء عن سخاء يقال بهذا المعنى ان الآب يعطي نفسه لامتاعه الخليفة بنفسه كراماً منه . واما اذا اريد به الدلالة على سلطة المعطي بالنسبة الى ما يعطى فلا يجوز الاعطاء في الله الاعلى الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة الاعلى

وعلى الثاني بانه وان كان مفعول النعمة هو ايضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس الا انه لعدم كونه من آخر لا يقال انه يرسل كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «متى عرف الآب في الزمان من اي كان فلا يقال انه أُرسِلَ اذ ليس له مبدأ او مصدر»

وعلى الثالث بان الرسالة من حيث تدل على صدور عن المرسل لتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالاجمال باعتبار ان الصدور عن آخر مشترك بين سمتين

الفصل الخامس

هل تجوز الرسالة المحيية على الابن

يُنحطُّ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرسالة المحيية لا تجوز على الابن لان الرسالة المحيية لا تقوم الهى تعتبر بحسب مواهب النعمة . وجميع مواهب النعمة خاصة بالروح القدس كقوله في ا كور ١٢ : ١١ «وهذا كله يعمله الروح الواحد بيته» . فاذا ليس يرسل ارسالاً محيياً الا الروح القدس ٢ وايضاً ان رسالة اقنوم الهى تكون بحسب النعمة المبررة . والمواهب الراجعة

الى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبررة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقوله
في ١ كور ١٢: ٢ «لو كانت لي النبوة وكنت اعلم جميع الاسرار والعلم كله ولو كان
لي الايمان كله حتى انتقل الجبال ولم تكن في المحبة فلست بشيء». فاذا لما كان
الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المحيية جائزة عليه في ما يظهر

٣ وايضاً ان رسالة اقنوم الهي ضرب من الصدور كما مر في الفصل السابق
والفصل الاول من هذا المبحث. وصدور الابن غير صدور الروح القدس غير
فلو اُزسل كلاهما لكانت رسالتاهما غيرين ايضاً فلا يكون في اخراهما فائدة لان في
احدهما كفاية في تقديس الخليقة

لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الالهية في حك ١٠: ٩ «فأرسلها من السماوات
المقدسة وبعثها من عرش مجدك»

والجواب ان يقال ان الثالث كله يسكن في العقل بالنعمة المبررة كقوله في
يو ١٤: ٢٣ «اليه تاتي وعنده نجعل مقامنا» وارسال اقنوم الهي الى واحد بالنعمة
المحيية يدل على حال جديدة لسكنى ذلك الاقنوم وعلى صدوره عن اقنوم آخر.
فاذا لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كل من الابن
والروح القدس كانت الرسالة المحيية جائزة على كليهما. واما الآب فهو وان
جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر. وهكذا لا تجوز عليه
الرسالة ايضاً

اذا اجيب على الاول بان المواهب وان كانت جميعها من جهة ماهي مواهب
تُنسب الى الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الأولى من حيث هو محبة كما اسلفناه
في مب ٣٨ ف ١ الا ان بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُنسب الى الابن بنوع من
التخصيص وهي المواهب التي ترجع الى العقل وبجسب هذه المواهب تعتبر رسالة
الابن. وبنينا على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «انما يرسل

الابن ارسالاً مستحجاً الى كل واحد متى عُرِفَ وَقِيلَ «
وعلى الثاني بان النفس تصير بالنعمة محاكيةً لله فلا بدّ اذن لارسال اقنوم الهي
الى واحد بالنعمة ان يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبة من مواهب النعمة للاقنوم
الالهي المرسل. ولما كان الروح القدس محبةً كانت النفس تشبهه بموهبة المحبة فكانت
رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة. واما الابن فهو كلمة لا اي كلمة
كانت بل نافعةً للمحبة ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١٠ «اما
الكلمة التي نقصد الاشارة اليها في معرفة مع محبة» فاذا ليس يرسل الابن بحسب
اي كمال للعقل بل بحسب ثقيف العقل على حال يصدر بها الى عاطفة المحبة
كقوله في يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل اليّ» وفي مز ٣٨ : ٤
«في هذياني انقذت في نار» ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المحل
المذكور «انما يرسل الابن متى عُرِفَ وَقِيلَ من كل واحد» والقبول يدل على معرفة
بالتجربة وتسمى بالخصوص sapientia (اي حكمة) كانتها sapida, scientia
(اي معرفة لذيدة) كقوله في سي ٦ : ٢٣ «حكمة التعليم كاسمها»
وعلى الثالث بانه لما كانت الرسالة تدل على اصل الاقنوم المرسل وعلى السكنى
بالنعمة كما مرّ في جرم الفصل وفي الفصل الاول فاذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار
الاصل كانت رسالة الابن ممتازة عن رسالة الروح القدس كامتياز الولادة عن
الانثاق واما اذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفتحتين
في اصل النعمة ومتمايزتين في مفعولها وهما اناة العقل واضرام العاطفة وهكذا يتضح
انه يستحيل وجود احدي الرسالتين دون الأخرى لعدم خلوا احدهما عن النعمة
المبررة ولعدم مفارقة احد الاقنومين للآخر

الفصل السادس

في ان الرسالة المحجبة هل تصير الى جميع المشتركين في النعمة

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة لان آباء العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تصر الرسالة المحجبة اليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٣٩:٧ « ولم يكن الروح قد أعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد » فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة ٢ وايضاً ان الترتي في الفضيلة لا يكون إلا بالنعمة . والرسالة المحجبة ليست في ما يظهر بحسب ترتي الفضيلة لان ترتي الفضيلة في ما يظهر متواصل . اذ ان المحبة لا تزال دائماً على حال التزايد او التناقص فتكون الرسالة متواصلة . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٣ وايضاً ان المسيح والطوباويين حاصلون على ملء النعمة . ولا تصير اليهم في ما يظهر رسالة لان الرسالة انما تصير الى شيء بعيد والمسيح من جهة ما هو انسان والطوباويون كافة متحدون مع الله اتحاداً كاملاً . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٤ وايضاً ان اسرار الشريعة الجديدة تتضمن النعمة . ومع ذلك لا يقال ان الرسالة المحجبة تصير اليها . فإذا الرسالة المحجبة لا تصير الى كل ما هو حاصل على النعمة لكن يعارض ذلك ان الرسالة المحجبة تصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ وكه ١ ب ٢٧ . وكل خليفة حاصلة على النعمة تقدس . فإذا الرسالة المحجبة تصير الى كل خليفة حاصلة على النعمة

والجواب ان يقال انه قد مر في ف ٣ و ٤ و ٥ من هذا المبحث ان من مفاد حقيقة الرسالة ان المرسل يتدبى ان يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات او حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب الى الاقانيم الالهية .

فأذا على هذا لا بد في المرسل اليه من اعتبار امرين سكتي النعمة وتجدد ما بالنعمة
فأذا الرسالة المحجبة تصير الى كل من يوجد فيه هذان الامران
اذا اجيب على الاول بان الرسالة المحجبة قد صارت الى آباء العهد العتيق ولذا
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « ان الابن بحسب ما يرسل ارسالاً
محجياً يصير في الناس او مع الناس » وهذا قد صار من قبل في الآباء والانبياء
فأذا قول يوحنا « لم يكن الروح قد أعطي بعد » محمول على ذلك الاعطاء الذي
تم بعلامة ظاهرة يوم البتيكستي

وعلى الثاني بان الرسالة المحجبة تصير ايضاً بحسب ترقى الفضيلة او زيادة النعمة
ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « انما يرسل الابن الى كل واحد
متى عرف وقيل من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس
الناطقة المتجهة الى الله والمستكملة في الله » الا ان الرسالة المحجبة انما تعتبر بالخصوص
بحسب زيادة النعمة متى ارتقى انسان الى فعل جديد او حال جديدة من النعمة
كما اذا ارتقى الى نعمة المعجزات او النبوة او تصدى بفرط محبته الى الشهادة او
زهد عن كل ما يملكه او أقدم على نحو ذلك من الاعمال الشاقة

وعلى الثالث بان الرسالة المحجبة قد صارت الى الطوباويين في بدء سعادتهم
واما بعد ذلك فهي تصير اليهم لا بحسب امتداد النعمة بل بحسب انكشاف اسرار
جديدة لهم مما يكون الى يوم النشور . وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة
المتناولة اموراً كثيرة . واما المسيح فقد صارت الرسالة المحجبة اليه في اول الحبل به
ولم تصر اليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبل به كل حكمة ونعمة

وعلى الرابع بان النعمة موجودة في اسرار الشريعة الجديدة وجوداً آلياً كما توجد
صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدور ما من الفاعل الى المفعول واما
الرسالة فلا يقال انها تصير الا بالنظر الى الحد فأذا رسالة الاقنوم الالهي لا تصير الى

الاسرار بل الى الذين بالاسرار يقبلون النعمة

الفصل السابع

هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُتَخَطَّى الى السابع ان يقال : يظهر ان الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس لان الابن بحسب رسالته الظاهرة الى العالم يقال انه ادنى من الآب . ولم يرد في الكتاب قط ان الروح القدس ادنى من الآب . فإذا الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح

القدس

٢ وايضاً ان الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليفة ظاهرة متجذدة كرسالة الابن بحسب اللحم . والروح القدس لم يتخذ خليفة ظاهرة . فإذا ليس يجوز ان يقال انه موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض الآخر الا ان يكون وجوده فيها على انها علامة له كوجوده في الاسرار وفي جميع الاشكال الشرعية . فإذا ليس يرسل الروح القدس رسالة ظاهرة او يجب ان يقال ان رسالته الظاهرة تُعتبر بحسب جميع ما ذكر

٣ وايضاً كل خليفة ظاهرة فهي مفعولٌ موضح للتالوث كله فإذا ليس يرسل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر
٤ وايضاً ان الابن قد أرسل رسالاً ظاهراً بحسب اشرف المخلوقات الظاهرة اي بحسب الطبيعة الانسانية فلو كان الروح القدس يرسل رسالاً ظاهراً لوجب ان يرسل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وايضاً ما يحدث ظاهراً من الامور الالهية فانما يتم على ايدي الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٣ ب ٤ و ٥ فإذا اذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فانما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا انما يرسل الملائكة لا الروح
القدس .

٦ وايضاً لو كان الروح القدس يُرسل رسالة ظاهرة لما كان ذلك الأيانياً لرسالة
معجبة لان المعجيات تُبين بالظواهر. فإذا من لم تصر اليه رسالة معجبة لم يجب
ايضاً ان تصير اليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت اليهم رسالة معجبة في العهد
الجديد او في العهد العتيق يجب ان تصير اليهم رسالة ظاهرة وهذا بين البطلان .
فإذا الروح القدس ليس يُرسل رسالة ظاهرة

لكن يعارض ذلك ان متى ذكر في ف ٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين
اعتماده في صورة حمامة

والجواب ان يقال ان الله يعتني بجميع الاشياء بحسب طريقة كل منها . وطريقة
طبيعية للانسان أن يهندي بالظواهر الى المعجيات كما يتضح مما مر في م ١٢ ف
١٢ ولذا وجب ان تُكشَف معجوبات الله للانسان بالظواهر فإذا كما ان الله كشف
للناس على نحو ما نفسه وصدوريه الازليين بالخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلام
كذلك كان من المناسب ان تُكشَف ايضاً رسالة الاقنومين الالهين المعجبة بحسب
بعض مخلوقات ظاهرة ولكن لا على نحو واحد فيهما لان الروح القدس من حيث
يصدر بطريق المحبة يناسبه ان يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأ
الروح القدس يناسبه ان يكون صانع هذا التقديس ولذا أُرسل الابن ارسالاً ظاهراً
على انه صانع التقديس وأرسل الروح القدس ارسالاً ظاهراً على انه علامة التقديس
إذا اجيب على الاول بان الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلّى فيها مع
وحدة الاقنوم بحيث ان ما يقال على تلك الخليقة يجوز قوله على ابن الله وهكذا
يقال ان الابن ادنى من الآب باعتبار الطبيعة المتخذة واما الروح القدس فلم يتخذ
الخليقة الظاهرة التي تجلّى فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يصدق عليها يحكم
عليه فإذا ليس يجوز ان يقال انه ادنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة
وعلى الثاني بان رسالة الروح القدس الظاهرة لا تُعتبر بحسب الرؤيا الوهمية التي

هي الرؤيا النبوية لان الرؤيا النبوية لا تبدو للاعين الجسمانية بصور جسمانية بل
انما تكون في الروح بصور الاجسام الروحانية كما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث
٢ ب ٦ وتلك الحمامة وتلك النار انما رآها من رآها بالابصار . وايضاً فالروح
القدس لم يكن بالنسبة الى هذه الصور كالمسيح بالنسبة الى الصخرة لقوله في ا كور ١٠
« والصخرة كانت المسيح » لان تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وانما دُعيت
باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً لها في طريقة الفعل . واما تلك الحمامة
وتلك النار فقد وجدتاً بداهةً للدلالة على ذلك فقط الا انها شبيهتان في ما يظهر
بذلك للهب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب
في التيه او بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أنزلت الشريعة في الجبل
لان شكل هذه الامور الجسمانية انما وجد ليدل على امر وينيء به قبل وقوعه
فهكذا اذا يتضح ان الرسالة الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤى النبوية التي كانت وهمية
لاجسمانية ولا في علائم العهد العتيق والجديد السريقاتي تستعمل بها اشياء سابقة في
الوجود للدلالة على شيء . على ان الروح القدس يقال انه أرسل ارسل ارسالاً ظاهراً من
حيث قد تجلي في بعض المخلوقات على انها علائم وجدت خصوصاً للدلالة على رسالته
وعلى الثالث بان تلك المخلوقات الظاهرة وان كانت عمل التالوث كله الا انها
صُنعت لتدل بالخصوص على هذا الاقنوم او ذلك لانه كما يدل على الآب والابن
والروح القدس باسماء مختلفة كذلك جاز ان يدل عليهم باشياء مختلفة ايضاً وان
لم يكن بينهم شيء من الافتراق او الاختلاف

وعلى الرابع بان اقنوم الابن قد وجب ان يعلن كصانع التقديس كما مر في جرم
الفصل ولذا وجب ان تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من
شأنها ان تفعل ويناسبها ان تقُدس وجاز ان تكون علامة التقديس اي خليفة
أخرى . ولم يجب ايضاً ان يتخذ الروح القدس الخليفة الظاهرة الموجودة خاصة

للدلالة على ذلك مع وحدة الاقنوم لانه لا يتخذها لفعل شيء بل للدلالة فقط
ولذلك لم يجب ايضاً بقاؤها الا ريثما تُسْتَرَفُ وظيفتها
وعلى الخامس بان تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن
للدلالة على اقنوم الملاك بل للدلالة على اقنوم الروح القدس . فاذاً لما كان وجود
الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المعلم في العلامة فلذلك يقال ان
الروح القدس يرسل بحسبها رسالة ظاهرة لا الملاك
وعلى السادس بان الرسالة المحجبة لا تقتضي بالضرورة ان تبين بعلامة ظاهرة
خارجة بل انما يعطى كل واحد اظهار نروح للمنفعة كما قال الرسول في ا كور ١٢: ٧
اي منفعة الكنيسة . وهذه المنفعة راجعة الى اثبات الايمان وانتشاره بهذه العلام
الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالمسيح والرسل كقول الرسول في عبر ٢: ٣ « قد
نُطِقَ به على لسان الرب اولاً ثم ثبته لنا الذين سمعوه » ولذلك وجب ان تصير
رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص الى المسيح والرسل وبعض القديسين الاولين
الذين اسسوا الكنيسة على نحو ما ولكنها صارت الى المسيح لتبين الرسالة المحجبة
التي صارت اليه لاحقئذ بل في ابتداء الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة اليه ايضاً
حين اعتماده في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على
منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رعد صوت الآب قائلاً كما في متى ٣: ١٧
« هذا هو ابني الحبيب » ليتولد الغير توليداً ثانياً على مثال ابنه الوحيد . وصارت
اليه حين تجليه في صورة سمحابة منيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧: ٥ « فله
اسمعوا » واما الرسل فقد صارت اليهم في صورة نعمة لبيان السلطان على توزيع
الاسرار ولذا قيل في يو ٢٠: ٢٣ « من غفرتم خطاياهم تغفر لهم » وصارت اليهم ايضاً
في صورة السنة نارية لبيان فرض التعليم ولذا قيل في ١ ع ٤: ٢ « وطفقوا يتكلمون
بالغات اخرى » واما آباء العهد العتيق فلم يجب ان تصير اليهم رسالة الروح

لقدس الظاهرة لانه كان واجباً ان يتم أولاً رسالة الابن الظاهرة لان الروح القدس يُظهر الابن كما ان الابن يُظهر الآب ومع ذلك فالاقانيم الالهية قد تجلت ظاهراً لآباء العهد العتيق غير ان تلك التجليات لا يجوز ان تدعى رسالاتٍ ظاهرة لانها لم تصدر لتدل بالخصوص على حلول الاقنوم الالهي بالنعمة بل لبيان شيء آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١٧

الفصل الثامن

هل لا يُرسل اقنوم الهي الامن الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه ليس يُرسل اقنوم الهي الامن الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل لان الآب لا يُرسل من احد لعدم صدوره عن احد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ . فاذا اذا أُرسل اقنوم الهي من آخر يجب ان يكون صادراً عنه

٢ وايضاً ان المرسل له سلطة على المرسل . وليس يجوز وقوع سلطة على اقنوم الهي الا بحسب الاصل فقط . فاذا لا بد ان يكون الاقنوم الالهي المرسل صادراً عن الاقنوم المرسل

٣ وايضاً لو جاز ارسال اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانعاً من القول بان الروح القدس يعطى من الانسان وان لم يكن صادراً عنه . وهذا منافٍ لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ . فاذا ليس يُرسل اقنوم الهي الامن الاقنوم الذي يصدر عنه هو

لكن يعارض ذلك ان الابن يُرسل من الروح القدس كما قوله في اش ٤٨ : ١٦ «الآن السيد الرب ارسلني هو وروحه» والابن ليس صادراً عن الروح القدس . فاذا يُرسل اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فذهب قوم الى انه ليس يُرسل اقنوم

الهي^١ الآمن هو صادر^٢ عنه منذ الازل وعلى هذا متى قيل ابن الله مرسل^٣ من
لروح القدس يجب حمل^٤ه على الطبيعة الانسانية التي بحسبها أرسل الابن من الروح
لقدس^٥ للدعوة الانجيلية. وقال اوغسطينوس في كتاب الثالث^٦ ٢ ب ٥ « الابن
يرسل^٧ من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس ايضاً يرسل^٨ من نفسه ومن الابن
بحيث انه ليس يجوز في الله على كل اقنوم ان يرسل^٩ بل انما يجوز ذلك على الاقنوم
لصادر عن آخر فقط ويجوز على كل اقنوم ان يرسل^{١٠}» وكلا القولين حق من وجه
لانه متى قيل ان اقنوماً يرسل^{١١} يفهم من ذلك الاقنوم الصادر عن آخر والمفعول^{١٢}
لظاهر او المتحجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الاقنوم الالهي. فاذا اذا اريد بالمرسل^{١٣}
انه مبدأ الاقنوم المرسل فليس يرسل^{١٤} الا الاقنوم الذي هو مبدأ للاقنوم المرسل وعلى
هذا فلما يرسل^{١٥} الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن. واما اذا
اريد بالاقنوم انه مبدأ المفعول الذي بحسبه تُعتبر الرسالة فالثالث كله يرسل^{١٦}
الاقنوم المرسل وليس يلزم من ذلك ان الانسان يعطي الروح القدس اذ ليس يقدر
ان يُصدر مفعول النعمة. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

باب في الخلق والابداع

المبحث الرابع والاربعون

في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع الموجودات

وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الاقانيم الالهية بقي النظر في صدور المخلوقات عن الله وسيكون ذلك على ثلاثة
اقسام. فسيُنظر أولاً في صدور المخلوقات. وثانياً في تمايزها. وثالثاً في حفظها وتدميرها. والاول

فيه ثلاثة ابحاث . الاول في العلة الأولى للموجودات . الثاني في كيفية صدور المخلوقات . الثالث في بدء مدة الاشياء . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ هل الله هو العلة الفاعلية لجميع الموجودات - ٢ هل المهيولى الاولى مخلوقة من الله او هي مبدأ مساوية في الرتبة - ٣ هل الله هو العلة المثالية للاشياء او ان لها مثلاً اخرى من دونها - ٤ هل هو العلة الغائية للاشياء

الفصل الأول

هل من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقاً من الله

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقاً من الله اذ ليس يمتنع وجود شيء من دون ما هو خارج عن حقيقته كوجود الانسان من دون المياض . ونسبة الملول الى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها . فاذا يجوز وجوده من دونها فاذا ليس يمتنع وجود بعض موجودات غير مخلوقة من الله

٢ وايضاً انما يفترض شيء الى علة فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفترض الى علة فاعلية . وليس شيء من الواجبات يجوز ان لا يوجد لان ما كان واجب الوجود يستحيل ان لا يوجد . فاذا لما كان كثير من الاشياء واجب الوجود يظهر ان ليس كل موجود مخلوقاً من الله

٣ وايضاً كل ما له علة فيجوز ان يبرهن عليه من علة . والرياضيات لا يبرهن فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٤ . فاذا ليست جميع الموجودات صادرة عن الله صدورها عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ١١ : ٣٦ « كل شيء هو منه وبه وفيه » والجواب ان يقال لا بد من القول بان كل موجود كيف كان وجوده صادر عن الله لانه اذا وجد شيء في شيء بالمشاركة فلا بد ان يكون مسبباً فيه عما هو موجود فيه بالذات كما ان الحديد يصير ذائناً من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الالهية ان الله هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

ايضاً في مب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً
كما ان اليأض لو كان قائماً بنفسه لما يمكن ان يكون الا واحداً اذا نما تكثر
اليأضات بحسب القوابل . فاذا يلزم ان جميع ما سوى الله ليس نفس وجوده بل
موجوداً بالمشاركة . فاذا لا بد ان تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال
الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرة عن موجود واحد اول بالغ نهاية الكمال
في الوجود وبناءً على هذا قال افلاطون لا بد من اثبات الوحدة قبل كل كثرة
وقال ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤ ما هو موجود بغاية الوجود وحق بغاية الحقيقة
فيو علة لكل موجود ولكل حق كما ان ما هو حارٌ بغاية الحرارة علة لكل حرارة
اذا اجيب على الاول بان النسبة الى العلة وان لم تكن داخلية في حد الموجود
المعلول الا انها لا حقة لما هو من حقيقته لاستلزام كون شيء موجوداً بالمشاركة
ان يكون معلولاً لآخر . فاذا ما هو موجود على هذا النحو يستحيل وجوده من دون
ان يكون معلولاً كاستحالة وجود انسان من دون ان يكون قابل الضحك الا انه لما كانت
المعلولية خارجة عن حقيقة الموجود على الاطلاق كان هناك موجوداً ما غير معلول
وعلى الثاني بان هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بان الواجب لاعلة له
كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٦ الا ان ذلك يتضح بطلانه من العلوم البرهانية حيث
تكون المبادئ الواجبة عللاً لنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الالهيات ك ٥ م ٦
« من الموجودات الواجبة ما يوجد علة اوجوبه » . فاذا العلة الفاعلة ليست مقتضاة
بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بل لان المعلول لا يوجد اذا لم تكن هي
موجودة فان هذه الشرطية صادقة سواء كان المقدم والتالي ممكنين او مستحيلين
وعلى الثالث بان الرياضيات تعتبر مجردة بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردة
بحسب الوجود وكل شيء فانما يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود . فاذا
الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الرياضي بحسب نسبتها الى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهن في العلوم الرياضية على شيء من العلة الفاعلة

الفصل الثاني

هل الهويلى الأولى مخلوقة من الله

يُختص إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن الهويلى الأولى ليست مخلوقة من الله لأن كل ما يُصنع فهو يتركب من محل ومن شيء آخر كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٢ والهويلى الأولى ليس لها محل . فإذا استحيل أن تكون مصنوعة من الله ٢ وايضاً أن كلاماً من الفعل والانفعال قسيم للآخر وكما أن المبدأ الأول الفعلي هو الله كذلك المبدأ الأول الانفعالي هو الهويلى . فإذا الله والهويلى الأولى مبدأان كل منهما قسيم للآخر وليس احدهما صادراً عن الآخر ٣ وايضاً كل فاعل فإنه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجود بالفعل يلزم أن يكون كل مفعول موجوداً بالفعل على نحو من الانحاء . والهويلى الأولى من جهة ما هي كذلك موجودة بالقوة فقط . فإذا يثاني حقيقة الهويلى الأولى أن تكون مفعولة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته كـ ١٢ ب ٧ «قد صنعت ايها الرب شيئاً احدهما قريب منك وهو الملاك والثاني قريب من العدم وهو الهويلى الأولى» والجواب ان يقال ان الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا الى معرفة الحقيقة بالتدرج شيئاً فشيئاً لانهم لشدة انهماكهم اولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون انه يوجد غير الاجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الاجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة الاجسب بعض العوارض كالتمخلل والتكاثف بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الاجسام عندهم غير مخلوق كانوا يعللون هذه الاستحالات العرضية ببعض علي كالتألف او التنافر او العقل او نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والهويلى التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا ان التغيير يقع في الاجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون
لتلك التغييرات عللاً اعمر كالدائرة المتتوية كما قال ارسطو في كتاب الكون والفساد
٥٦ م٢ او الصور كما قال افلاطون الا انه لا بد من اعتبار ان الهيولى تنحصر
بالصورة في نوع معين كما ان جوهر احد الانواع ينحصر بالعرض الطارىء عليه
في حال معينة من الوجود على مثال ما ينحصر الانسان بالايض . فاذا كلا هذين
الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئي اي من جهة ما هو هذا الموجود او
من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللاً الاشياء بعلة فاعلة جزئية . ثم
ارتقى بعض الى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الاشياء لا
من جهة ما هي هذه الموجودات او من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل
من جهة ما هي موجودات فاذا ما هو علة الاشياء من جهة ما هي موجودات يجب
ان يكون علة لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما
هي هذه الصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع الى وجودها بغض عن الانحاء
ايضاً وهكذا يجب جعل الهيولى الاولى ايضاً مخلوقة من العلة الكلية للموجودات
اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون
بالاستحالة من صورة الى اخرى عرضية او جوهرية وكلامنا هنا على الاشياء بحسب
صدورها عن المبدأ الكلي للوجود وهذا الصدور لا يخرج عنه الهيولى وان خرجت
عن الوجه الاول من الصنع

وعلى الثاني بان الانفعال هو معلول الفعل فالصواب اذا يقتضي ان يكون المبدأ
الاول الانفعالي معلولاً للمبدأ الاول الفعلي لان كل ناقص فهو صادر عن الكامل
لوجوب كون المبدأ الاول في غاية الكمال كما قال ارسطو في الالهيات ك٤٠ م١٢
وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تقتضي بكون الهيولى ليست مخلوقة بل بكونها ليست
مخلوقة بدون صورة لانه وان كان كل مخلوق موجوداً بالفعل الا انه ليس فعلاً

صرفاً فإذا ما هو من جهة القوة أيضاً يجب ان يكون مخلوقاً اذا كان كل ما يرجع الى وجوده مخلوقاً

الفصل الثالث

هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله

يُتخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله لان الصورة تكون مشابهة للمثال. والمخلوقات بعيدة عن الشبه الالهي. فإذا ليس الله علته المثالية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ الى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار الى النار على ما مرَّ في الفصل الاول. وجميع ما في الاشياء المحسوسة فهو بالمشاركة في نوع من الانواع وهذا واضح من ان ما يرجع الى حقيقة النوع لا يوجد وحده في شيء من المحسوسات بل تنقسم المبادئ الشخصية الى مبادئ النوع فإذا لا بد من اثبات انواع موجودة بالذات كالانسان بالذات والفرس بالذات ونحوها وهذه تُدعى مثلاً فإذا المثل اشياء خارجة عن الله

٣ وايضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالانواع لا بحسب كونها في الجزئيات لان الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد. فإذا يوجد بعض موجودات هي موجودات او انواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مثل. فإذا يلزم ما تقدم

٤ وايضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ١ «ان مطلق الكون بالذات منقدم على الكون حيوة بالذات والكون حكمة بالذات»

لكن يعارض ذلك ان المثال هو عين الصورة. والصورة هي الاشباح الاصلية المدرجة في العقل الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦. فإذا ليست مثل الاشياء خارجة عن الله

والجواب ان يقال ان الله هو العلة الاولى المثالية لجميع الاشياء ولايضاح ذلك
فلايلاحظ ان المثال انما هو ضروري لاصدار شيء ليلبس المفعول صورة معينة
فان الصانع انما يصدر صورة معينة في مادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان
او متصوراً في الذهن داخلياً. وواضح ان الاشياء التي تحدث بالطبع تلبس صوراً
معينة وهذا التعيين للصور يجب استنده الى الحكمة الالهية التي ابدعت ترتيب
الكون القائم في تمايز الاشياء اسناداً لشيء الى مبدئه الاول. ولذا يجب ان يقال
ان الحكمة الالهية مشتملة على حقائق جميع الاشياء التي سميناها في مباحثنا
صوراً اي اشباحاً مثالية قائمة في العقل لاهي وهذه الصور وان تكررت بحسب النظر
الى الاشياء لكنها ليست في الحقيقة مغايرة للذات الالهية من حيث انه يجوز
ان يشترك في شبيهاً اشياء مختلفة على نحاء مختلفة. فالله اذا هو المثال الاول لجميع
الاشياء ويجوز ايضاً في المخلوقات ان يقال لبعض الاشياء مثل تغيرها بحسب كون
بعض الاشياء مشابهة لغيرها اما في النوع او في نوعٍ من المحاكاة
اذا اجيب على الاول بان المخلوقات وان كانت لا تتوصل الى ان تشابه الله
بحسب طباعها بمشابهة النوع كما يشابه لانسان المولود الانسان الوالد لانها تتوصل
الى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه تعالى كما يشابه البيت الذي في المادة
البيت الذي في عقل الصانع
وعلى الثاني بان من حقيقة الانسان ان يوجد في الهوى فيستميل وجود انسان
دون الهوى. فاذا وان كان هذا الانسان هو بمشركة النوع ليس يجوز مع ذلك
رده الى شيء موجود بالذات في نوعه نفسه بل الى نوع اعلى كالجواهر الفارقة وقس
عليه سائر المحسوسات
وعلى الثالث بانه وان كان كل علمٍ وحده انما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب
مع ذلك ان يكون وجود الاشياء في الخارج كوجودها في العقل لاننا بقوة العقل

لفعال فجرد الانواع الكاية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك ان تكون الكليات قائمة بنفسها دون الجزئيات على انها مثل الجزئيات وعلى الرابع بان ديونيسيوس قال في كتاب الاسماء الالهية ب ١١١ مق ٤ ان الحياة بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما الله وقد يراد بهما القوتان المفاضتان على الاشياء لاشيئان قائمان بانفسهما كما قال المتقدمون

الفصل الرابع

هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء

يُغْتَضَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الله ليس هو العلة النائية لجميع الاشياء لان لفعل لاجل غاية يظهر انه من شأن مفتقر الى الغاية. والله ليس مفتقراً الى شيء. فاذا ليس يلائمه ان يفعل لاجل غاية

٢ وايضاً ان غاية التوليد وصورة التولد والفاعل ليست واحداً بالعدد كما هي في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ لان غاية التوليد هي صورة التولد. والله هو الفاعل الاول لجميع الاشياء. فاذا ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء

٣ وايضاً ان الغاية تتشاقها جميع الاشياء. والله لا تتشاقه جميع الاشياء لعدم معرفة جميع الاشياء له. فاذا ليس غاية لجميع الاشياء

٤ وايضاً ان العلة الغائية هي الأولى بين العلة فلو كان الله هو العلة الفاعلة والعلة الغائية لكان فيه متقدم ومتأخر وهذا محال

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦: ٤ «الرب صنع الجميع لاجله» والجواب ان يقال ان كل فاعل يفعل لغاية والا لما حصل عن فعله هذا مرجحاً على ذلك الاتفاقاً. وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدة بعينها لكن على نحو مختلف لان ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحد بعينه ومن الاشياء ما هو فاعل ومنفعل معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها ان تقصد

في فعلها ادراك شيء واما الفاعل الاول الذي هو فاعلٌ فقط فلا يناسبه ان يفعل
لادراك غاية بل انما يقصد ان يُشرك في كماله الذي هو خيريته . وكل خليفة نقصد
ادراك كمالها الذي هو شبه الكمال الالهي والخيرية الالهية . فاذا الخيرية الالهية هي
غاية جميع الاشياء

اذا اجيب على الاول بان الفعل عن افتقار انما هو من شأن الفاعل الناقص
الذي من شأنه ان يفعل وينفعل وهذا لا يناسب الله ولذا فهو وحده بانفع نهاية
السناء لانه ليس يفعل لاجل نفعه بل لاجل خيريته فقط

وعلى الثاني بان صورة المتولد ليست غاية التوليد الا من حيث هي شبه صورة
المولد الذي يقصد ان يُشرك في شبهه والالكات صورة المتولد اشرف من المولد
لان الغاية هي اشرف من المبدأ

وعلى الثالث بان جميع الاشياء تشتق الله على انه غايتها باشتياقها خيراً ما بشوق
عقلي او حسي او غريزي وهو الذي يكون دون معرفة اذ ليس لشيء حقيقة
الخير والمشتهى الا بحسب كونه مشتركاً في شبه الله

وعلى الرابع بانه لما كان الله هو العلة الفاعلية والثالية والغائية لجميع الاشياء
وكانت الهوى الاولى صادرة عنه لزم كون المبدأ الاول لجميع الاشياء واحداً في
الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك ان يُعتبر فيه اشياء كثيرة بالاعتبار يكون بعضها متقدماً
عند عقلنا على البعض الآخر



المبحث الخامس والاربعون

في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول - وفيه ثمانية فصول

ثم يبيّن في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول اي في المخلق والابداع والمبحث فيه يدور

على ثماني مسائل - ١ في ان المخلق ما هو - ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئاً - ٣ هل المخلق موجود ما في طبيعة الاشياء - ٤ في ما يجوز ان يخلق - ٥ هل المخلق خاص بالله وحده - ٦ هل هو عام للتالوث ككل او خاص باقنوم واحد - ٧ هل يوجد في المخلوقات اثر التالوث - ٨ هل يخالط فعل المخلق افعال الطبيعة والارادة

الفصل الاول

هل المخلق إحداث شيء من لا شيء

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان المخلق ليس إحداث شيء من لا شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على خصم الشريعة والانبياء ك ١ ب ٢٨ « الإحداث ايجاد ما لم يكن اصلاً والمخلق ايجاداً مما كان يجعله مقوماً لشيء »
٢ وايضاً ان شرف الفعل والحركة يعتبر من الأطراف . فاذا الفعل الذي من خير الى خير ومن موجود الى موجود هو اشرف من الفعل الذي من لا شيء الى شيء . والمخلق يظهر انه فعل بالغ غاية الشرف وانه الاول بين جميع الافعال . فاذا ليس هو من لا شيء الى شيء بل بالأحرى من موجود الى موجود
٣ وايضاً ان من تفيد السبية ولا سيما المادية كما اذا قلنا هذا التمثال مصنوع من نحاس . والعدم لا يمكن ان يكون مادة للموجود ولا علة له بوجه من الوجوه . فاذا ليس المخلق احداث شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق الله السماوات الخ ما نصه « المخلق احداث شيء من لا شيء »

والجواب ان يقال ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئي عن فاعل جزئي . فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله كما مر في ف ٢ من البحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصه بالخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدر له وجود قبل صدوره كما اذا وُلِدَ انسان فانه لم يكن قبل ذلك انساناً بل انما يحدث الانسان من لا انسان والايض من لا ايض . فاذا

إذا اعتبر صدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور . واللاشيء هو نفس اللا موجود . فإذا كما ان توليد الانسان يكون من لا موجود اي من لا انسان كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجود اي من لا شيء .

إذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبها يقال لشيء انه يخلق متى استحال الى حال احسن كقولم خلق رجل استقفاً ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المار في جرم الفصل .

وعلى الثاني بان التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه . فإذا كلما كان طرف اليه اشرف واسبق كان التغيير اكمل واسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف اليه انقص كما ان التوليد مطلقاً هو اشرف من الاستحالة ومتقدمٌ عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي اشرف من الصورة العرضية مع ان عدم الصورة الجوهرية الذي هو طرف منه في التوليد انقص من ضده الذي هو طرف منه في الاستحالة وكذا الخلق فانه اكمل من التوليد والاستحالة ومتقدمٌ عليهما لان طرف اليه هو جوهر الشيء بامرهِ وما يُعتبر كطرف منه هو اللا موجود على الاطلاق وعلى الثالث بانه متى قيل ان شيئاً يصنع من لا شيء فليست من دالة على السببية المادية بل على نسبة ترتيبية فقط فهي مثلها في قولنا ان الظهر يصير من الصباح اي بعد الصباح ولكن يجب ان يُعلم ان من هذه تحتل ان تكون واقعة على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وان يكون النفي واقعاً عليها فان كان الاول كانت مفيدة للنسبة الترتيبية فتكون دالة على نسبة الموجود الى اللا وجود السابق . وان كان الثاني لم تفد نسبة ترتيبية فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيء لا يحدث من شيء كما اذا قيل فلان يتكلم على لا شيء اي لا يتكلم على شيء وعلى كلا المعنيين يكون قولنا ان شيئاً يصنع من لا شيء صادقاً الا ان من على المعنى

الأول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

الفصل الثاني

هل يقدر الله ان يخلق شيئاً

يُنْخَلَقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يخلق شيئاً لان اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقد على هذا الاصل وهو «ليس يصنع شيء من لا شيء» كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٤ واضداد المبادئ الأولى ليست مقدورة لله بحيث يجعل ان لا يكون الكل اعظم من احد اجزائه او أن نفي شيء واثباته يجتمعان معاً. فإذا ليس يقدر ايضاً ان يحدث او يخلق شيئاً من لا شيء ٢ وايضاً اذا كان أن يخلق هو ان يفعل شيئاً من لا شيء فان يخلق هو أن يفعل وكل أن يفعل فهو أن يتنير. فإذا الخلق هو التغيير وكل تغيير فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لان الحركة هي فعل موجود بالقوة. فإذا يستحيل ان يصنع الله شيئاً من لا شيء ٣

٣ وايضاً ما قد فعل فقد كان بالضرورة وقتاً ما يفعل. ولا يجوز ان يقال ان ما يخلق فهو يفعل وفعل معاً لان ما كان من الموجودات القارة يفعل فليس بموجود وما فعل فهو موجود فيلزم وجود شيء وعدم وجوده معاً فإذا كان شيء يفعل فان يفعل متقدم فيه على أن فعل. وليس يمكن ذلك الا اذا سبق وجود موضوع يستند اليه أن يفعل. فإذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لا شيء ٤

٤ وايضاً ليس يمكن قطع مسافة غير متناهية. وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية. فإذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لا شيء ٥

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السموات والارض» وقد كتب عليه الشارح ما نصه «الخلق إحداث شيء من لا شيء» والجواب ان يقال ليس انه لا يستحيل ان يخلق الله شيئاً من العدم فقط بل لا

بدء من جعل جميع الاشياء مخلوقة من الله كما يؤخذ مما اسلفناه في البحث السابق
ف الان كل من يفعل شيئاً من شيء آخر فما يفعل منه يسبق وجوده على فعله
وليس يصدر بمجرد الفعل كما يصنع الصانع من الاشياء الطبيعية كالخشب والنجاس
الذين لا يصدران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة . والطبيعة ايضاً انما تصدر الاشياء
الطبيعية من حيث الصورة فقط واما المادة فانها تقتضي تقدم وجودها . فاذا لو كان
الله لا يفعل شيئاً الا من شيء سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً له وقد
حققنا في البحث السابق ف ١ و ٢ انه يستحيل وجود شيء غير صادر عن الله الذي
هو العلة الكلية للوجود باسره . فاذا لا بد ان يقال ان الله يصدر الاشياء الى الوجود
من العدم

اذا اجيب على الاول بانه قد مر في البحث السابق ف ٢ ان متقدمي الفلاسفة
لم يلاحظوا الا صدور المعلولات الجزئية عن العلة الجزئية التي لا تفعل الا في موجود
سابق ولذلك اجمعوا على انه ليس يفعل شيء من لاشيء الا ان هذا الاصل لا محل
له في الصدور الاول عن مبداء الاشياء الكلي

وعلى الثاني بان الخلق ليس تغييراً الا بحسب طريقة التصور فقط لان من حقيقة
التغيير ان يكون شيء بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل اذ قد يكون موجوداً
بعينه بالفعل مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل كما في الحركات التي بحسب الكم
والكيف وقد يكون موجوداً بعينه بالقوة فقط كما في التغيير بحسب الجوهر الذي
موضوعه الهولي . على ان الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء باسره لا يمكن فيه اعتبار
شيء واحد بعينه مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل الا عند العقل فقط كما
اذا عقل ان شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وجد بعد ذلك . ولما كان
الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد ويختلفان بحسب اختلاف النسبة
فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١ يجب انه اذا ارتفعت الحركة لا يبقى الا

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق ونأ كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعقل كما مر في مب ١٣ ف أفسر الخلق بطريقة التعبير ولذلك يقال ان الخلق إحداث شيء من العدم وان كان أن يفعل وأن يفعل اليق بذلك من التغيير والتغير لان أن يفعل وأن يفعل يدلان على نسبة العلة الى المعلول وعلى نسبة المعلول الى العلة واما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بان ما يفعل من دون حركة يجمع فيه أن يفعل وأن فعل معاً سواء كان هذا الفعل حدّاً للحركة كالانارة لان كون شيء ينار وكونه أنير مجتمعان معاً او لم يكن حدّاً للحركة كما ان كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يفعل من هذه فهو يوجد الا انه متى قيل انه يفعل افاد ذلك ان وجوده عن غيره وانه لم يكن موجوداً في زمان سابق . فاذا لما كان الخلق بدون حركة كان أن يخلق وأن خلق معاً فيه

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض ناشي عن توهم باطل كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه وهذا بين البطلان ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

الفصل الثالث

هل الخلق شيء في الخليفة

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخلق ليس شيئاً في الخليفة لانه كما ينسب الخلق الانفعالي الى الخليفة كذلك ينسب الخلق الفعلي الى الخالق . والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخالق والالزم وجود شيء زمني في الله . فاذا ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليفة .

٢ وايضاً ان الواسطة بين الخالق والخليفة هي العدم . والخلق يفسر كواسطة بينهما لانه ليس هو الخالق اذ ليس بلزني ولا الخليفة والالزم جعل خلق آخر يُخلق به وهكذا

الى غير النهاية . فاذا ليس الخلق شيئاً في الخليفة
٣ وايضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له . وكل عرض فوجوده
في موضوع . فيلزم ان يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع
الخلق وطرفه واحداً بعينه وهذا مستحيل لان الموضوع متقدم على العرض وحافظ
له والطرف متأخر عن الفعل والانفعال اللذين هو طرف لهما وينتهيان عند وجوده .
فاذا ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان يحدث شيء بحسب الجوهر كله لأعظم من إحداثه بحسب
الصورة الجوهرية او العرضية . والتوليد المطلق او المقيد الذي به يحدث شيء بحسب
الصورة الجوهرية او العرضية شيء في المولود . فبالحرى أن يكون الخلق الذي به
يحدث شيء بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب ان يقال ان الخلق يثبت شيئاً في المخلوق بحسب الاضافة فقط لان
ما يخاق لا يصنع بالحركة او بالتغيير لان ما يصنع بالحركة او بالتغيير فانما يصنع من
شيء سابق في الوجود وهذا يحدث في الاصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا
يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي الله
فاذا الله يصدر الاشياء بالخلق من دون حركة . واذا ارتفعت الحركة عن الفعل
والانفعال لا يبقى الا الاضافة كما مر في ف ١ . فالخلص اذاً من ذلك ان الخلق ليس
في الخليفة الاضافة الى الخالق على انه مبدأ وجودها كما ان في الانفعال الذي
يصير بالحركة اضافة الى مبدأ الحركة

اذا اجيب على الاول بان الخلق الفعلي يدل على فعل الله الذي هو عين ذاته مع
اضافة الى الخليفة . واطافة الله الى الخليفة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط
واما اضافة الخليفة الى الله فانها حقيقية كما مر في مب ١٣ ف ٧ عند كلامنا على
الاسماء الالهية

وعلى الثاني بانه لما كان الخلق يفسر كتفسير على ما مر في الفصل الآنف والتفسير
واسطة على نحو ما بين المحرك والمتحرك ففسر الخلق ايضاً كواسطة بين الخالق والخلقة
الآن الخلق الانفعالي موجود في الخلقة وهو خلقة وليس يجب مع ذلك ان
يخلق بخلق آخر لان الاضافات اذ كان وجودها هو كونها يقال بالقياس الى شيء
لا تضاف الى شيء باضافات اخرى بانفسها كما اسلفناه ايضاً في مب ٤٢ ف ١ عند
كلامنا على مساواة الاقانيم

وعلى الثالث بان الخلقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتفسيره واما بحسب كونه
اضافة حقيقية فالخلقة هي محله ومنقدمة عليه في الوجود كقدم المحل على العرض الا
ان للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس اليه وهو مبدأ الخلقة
وليس يلزم مع ذلك ان يقال ان الخلقة تخلق ما دامت موجودة لان الخلق يتضمن
نسبة الخلقة الى الخالق مع تجديد ما او ابتداء

الفصل الرابع

هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة
بانفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الاول هو الوجود ووجود الشيء
المخلوق غير قائم بنفسه. فاذا ليس الخلق خاصاً بالموجود القائم بنفسه والمركب
٢ وايضاً ما يخلق فهو من لاشيء. والمركبات ليست من لاشيء بل من مركباتها. فاذا
الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وايضاً انما يصدر خاصة بالصدور الاول ماله وجود سابق في الصدور الثاني
كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجود سابق في عمل الصناعة
وماله وجود سابق في التوليد الطبيعي هو الهيولي. فاذا ما يخلق خاصة هو الهيولي
لا المركب

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض»
والسما والارض مركبتان قائمتان بانفسهما. فاذا الخلق خاص بالموجودات المركبة
والقائمة بانفسها

والجواب ان يقال ان أن يُخْلَق هو أن يُفْعَل على نحو ما كما مر في ف ٢٠٢. وأن
يُفْعَل يتجه الى وجود الشيء. فاذا أن يُفْعَل وأن يُخْلَق انما يناسبان في الحقيقة ما
يناسبه أن يوجد وهذا انما يناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بانفسها بسيطة
كالجواهر المفارقة او مركبة كالجواهر الهولانية لان الوجود انما يناسب في الحقيقة
ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها
لا يقال لها موجودات لوجودها في انفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للبياض
موجود لان الموضوع هو به ايض فالاولى اذا ان يقال للعرض شيء خاص بالموجود
لا موجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٢ فاذا كما ان العوارض والصور
ونحوها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحبات للموجود لا موجودات كذلك
يجب ان يقال لها في الحقيقة مصاحبات للمخلوق لا مخلوقات واما المخلوقات في
الحقيقة فهي الموجودات القائمة بانفسها

اذا اجيب على الاول بان الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الاول هو
الوجود لا يراد به جوهر مخلوق بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لان شيئاً يقال
له مخلوق من طريق انه موجود لا من طريق انه هذا الموجود اذ الخلق هو صدور
الوجود باسره عن الموجود الكلي كما مر في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المرئي
الاول هو اللون مع ان المرئي في الحقيقة هو اللون

وعلى الثاني بانه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئ سابقة في الوجود
بل اصداره مع جميع مبادئه دفعة الى الوجود
وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تثبت ان ما يُخْلَق هو الهول فقط بل ان

المهيولى لا تصدر الا بالخلق لان الخلق هو اصدار الوجود باسره لا اصدار الهيولى فقط

الفصل الخامس

هل الخلق خاص بالله وحده

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالله لان الكامل ما يقدر ان يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن الهيولى هي اكمل من المخلوقات الهيولانية التي تفعل ما يشابهها لان النار تولد ناراً والانسان يولد انساناً. فاذا الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر ان يصنع جوهرًا يشابهه. والجوهر المجرد عن الهيولى لا يمكن ان يصنع الا بالخلق اذ ليس له مادة فيصنع منها. فاذا بعض المخلوقات يقدر ان يخلق

٢ وايضاً كلما كانت الممانعة اشد من جهة المفعول يقتضى قدرة اعظم في الفاعل والضعف اشد ممانعة من العدم. فاذا القدرة على فعل شيء من الضد مما هو مقدور للخلقة اعظم من القدرة على فعل شيء من العدم. فاذا بالاولى ان تقدر الخليفة على فعل هذا

٣ وايضاً ان قدرة الفاعل تعتبر بحسب مقدار ما يفعل. والموجود المخلوق متناه كما نقرر في مب ٧ ف ٢ و ٣ و ٤ عند كلامنا على عدم تناهي الله. فاذا ليس يقتضه لاصدار شيء مخلوق بالخلق الا قدرة متناهية. والحصول على قدرة متناهية ليس مناقياً لحقيقة الخليفة. فاذا ليس يستحيل على الخليفة ان يخلق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ليس يقدر لا الملائكة الاخير ولا الملائكة الاشرار ان يخلقوا شيئاً » فاذا اولى ان لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب ان يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا البحث ظهر له بالكفاية لاول وهلة ان الخلق لا يمكن ان يكون الافعال خاصاً بالله وحده لان المخلوقات

التي هي اعم يجب اسنادها الى العلل التي هي اعم واسبق والمعلول الاعمر بين جميع
المعلولات هو الوجود فيجب ان يكون هو المعلول الخاص للعلة الاولى والبالغة غاية العموم
وهي الله ولذا قيل ايضاً في كتاب العلل قض ٣ « ليس يمتحن الوجود لا الفهم ولا
النفس الامن حيث تفعل بالفعل الالهي » واصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص
او مجال راجع الى حقيقة الخلق . فاذا وضح ان الخلق فعل خاص بالله وحده وقد
يحدث ان شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيء غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق
الآلية من حيث يفعل بقوة غيره كما ان الهواء له ان يسخن ويمحرق بقوة النار
وبناءً على هذا ذهب قوم الى ان الخلق وان كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية الا انه
مقدور لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الاولى وبهذا المعنى اثبت
ابن سينا ان الجوهر الاول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرًا آخر بعده وجوهرًا
العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هيوالي الاجسام السافلة . وبهذا المعنى ايضاً قال
المعلم في كتاب الاحكام ٤ تمه « ان الله يقدر ان يشترك الخليفة في قوة الخلق حتى
تخلق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة » لكن هذا باطل لان العلة الثانية الآلية
لا تشترك في فعل العلة العالوية الامن حيث تساعد على وجه التهيئة بشيء خاص
لها على مفعول الفاعل الاصيل لانها لو كانت لا تفعل ثم شيئاً بحسب ما هو خاص لها
لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن اذ ذلك من حاجة الى آلات مخصوصة
لافعال مخصوصة . الا ترى ان المنشار يقطع الخشب الذي له من خاصية صورته
يصدر صورة الكرسي التي هي مفعول خاص للفاعل الاصيل . والمفعول الخاص لله الخالق
هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق . فاذا ليس يقدر شيء
غيره ان يساعد على هذا المفعول بطريقة التهيئة والآلية لان الخلق لا يكون من موجود
سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا اذا لا يمكن الخليفة ان تخلق لا بقوتها
الخاصة ولا بوجه الآلية والاستخدام ولا سيما اذا كانت جسماً لان الجسم لا يفعل

الابالماسة او التحريك فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسه وتحريكه وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

إذا اجيب على الاول بان موجوداً كاملاً مشتركاً في طبيعة يفعل ما يشابهه لا باصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه اياها بشيء لان هذا الانسان ليس يمكن ان يكون علة للطبيعة الانسانية على الاطلاق والالكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الانسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادة معينة هو بها هذا الانسان . وكما ان هذا الانسان يشترك في الطبيعة الانسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحو ما في طبيعة الوجود لان الله وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذا ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر موجوداً ما على الاطلاق بل انما يخص الوجود بهذا الوجود فقط وعلى هذا فما به شيء ؟ هذا يجب ان يعقل متقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه . والجوهر المجرد لا يمكن ان يتعقل فيه شيء سابق هو به هذا اذا ما هو هذا بصورته التي هو بها موجود لانه صورة قائمة بنفسها . فاذا الجوهر المجرد ليس يقدر ان يصدر جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده بل في كمال زائد كما لو قلنا ان الملاك الأعلى ينير الملاك الأدنى كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ١٠ وهذا الاعتبار توجد الابوة في السماويات ايضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣ : ١٥ « الذي منه تسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » ومن ذلك يتضح ايضاً انه ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر شيئاً الا من موجود سابق وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بانه انما يصنع شيء من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ م ٤٣ وانما يصنع شيء بالذات من الموضوع الموجود بالقوة . فاذا الضد يمنع الفاعل من حيث يمنع خروج القوة الى الفعل الذي يقصد الفاعل اخراج المادة اليه كما ان

النار نقصد ان تخرج الماء الى الفعل الذي يشبهها لكنها تمتع بالصورة والاستعدادات
المضادة التي كانتا تقيدها القوة عن الخروج الى الفعل وكلما كانت القوة اشد تقيداً يطلب
في الفاعل قدرة اعظم على اخراج المادة الى الفعل فاذا اذالم يكن هناك قوة سابقة
يطلب في الفاعل قدرة اعظم بكثير فاذا هكذا يتضح ان إحداث شيء من العدم
يقضي قدرة اعظم بكثير من القدرة التي يقتضيها إحداث شيء من ضده
وعلى الثالث بان قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة
طريقة الفعل ايضاً لان الحرارة العظمى ليست اشد تسخيناً فقط بل اسرع تسخيناً
ايضاً . فاذا وان كان خلق معلول متناوٍ لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه
من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما اسلفناه في الجواب السابق
لانه اذا كان يطلب في الفاعل قدرة اعظم بحسب زيادة بعد القوة عن الفعل
وجب ان تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوة سابقة كما هو الخالق غير
متناهية اذ لا مناسبة بين اللاقوة والقوة التي تقتضي قدرة الفاعل الطبيعي
سبقها كما انه لا مناسبة بين الوجود والوجود ولما لم يكن الخليفة على الاطلاق
قوة غير متناهية كما ليس الخليفة وجود غير متناوٍ على ما نقرر في مب ٧ ف ٢
يتج انه ليس يمكن الخليفة ان تتخلق

الفصل السادس

هل الخلق خاص باقنوم

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخلق خاص باقنوم لان المتقدم علة
للتاخر والكمال علة للناقص . وصدور الاقنوم الالهي متقدم على صدور الخليفة
واكل منه لان الاقنوم الالهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليفة تصدر على شبه
ناقص . فاذا صدورا الاقنومين الالهيين علة لصدور الاشياء وهكذا يكون الخلق
خاصاً بالاقنوم

٢ وايضاً ان الاقانيم الالهية لا تمتاز الا بصدورها وازاداتها . فاذا كل ما تنصف به الاقانيم الالهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صدورها وازاداتها وعلية المخلوقات تنصف بها الاقانيم الالهية على انحاء مختلفة فان قانون الايمان يصف الآب بكونه خالق جميع المراتب وغير المراتب ويصف الابن بكونه به كَوْن كل شيء ويوصف الروح القدس بكونه رباً ومُحيياً . فاذا علية المخلوقات تصدق على الاقانيم بحسب الصدور والازادات

٣ وايضاً اذا قيل ان علية الخليفة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصص باقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لان كل معلول الهي فيويصدر عن كل صفة ذاتية اي عن لقدرة والخيرية والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدة منها دون أخرى . فاذا ليس يجب اسناد طريقة معينة للعلية الي اقنوم دون آخر الا اذا تمايزت الاقانيم الالهية في الخلق بحسب الصدور والازادات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ مقا ١ « ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للانوية كلها »

والجواب ان يقال ان الخلق في الحقيقة هو اصدار وجود الاشياء ولما كان كل فاعل يفعل ما يشابهه جاز ان يعتبر مبدأ الفعل من جهة معلول الفعل لان النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب الله بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للاقانيم الثلاثة . فاذا ليس اخلق خاصاً باقنوم بل مشتركاً بين الثالث كله الا ان الاقنومين الالهيين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صدورها علية بالنظر الى خلق الاشياء فقد حققنا في مب ٤ ف ١٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم الله وارادته ان الله هو علة الاشياء بعقله وارادته كما ان الصانع هو علة المصنوعات . والصانع يصنع بالكلمة المنصورة في عقله وبحبته الارادية المتعلقة بشيء . فاذا كذلك الله الآب صنع الخليفة بكلمته التي هي الابن وبحبته التي هي الروح القدس وعلى هذا فصدورا

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الذاتيتين وهما العلم والارادة

أذا اجيب على الاول بان صدوري الاقنومين الالهيين هما علة الخلق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعة الالهية وان كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لها بترتيب ما من حيث ان الابن يأخذها من الآب والروح القدس يأخذها من كليهما كذلك قوة الخلق ايضاً وان كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لها بترتيب ما لان الابن يقبلها من الآب والروح القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بانه خالق لعدم حصوله على قوة الخلق من آخر والابن بانه به كَوْن كل شيء كما في يو ١: ٣ لحصوله على هذه القوة بعينها ولكن من آخر لان الباء تدل عادة على العلة المتوسطة او على مبدأ من مبدأ والروح القدس الذي يحصل على هذه القوة عينها من الآب والابن بانه يدبر ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب بالابن ويمكن ايضاً اخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مر في مب ٣٩ ف ٨ أن الآب يوصف ويخص بالقدرة التي تظهر على الاخص في الخلق ولذا يوصف بكونه خالقاً وأن الابن يخص بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كَوْن كل شيء وأن الروح القدس يخص بالخيرية التي اليها يرجع التدبير الباعث الاشياء الى غاياتها المتقتضاة والاحياء لان الحياة قائمة بحركة باطنية والمحرك الاول هو الغاية والخيرية وعلى الثالث بانه وان كان كل من معلولات الله يصدر عن كل صفة من صفاته الا ان كل معلول يرد الى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يستد ترتيب الاشياء الى الحكمة وتبرير الاثيم الى الرأفة والخيرية المفيضة لذاتها بسحاء والخلق الذي هو اصدار جوهر الشيء الى القدرة

الفصل السابع

هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث

يُخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان ليس من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث لان كل شيء انما يُبْحَث عنه باثاره وليس يمكن ان يُبْحَث عن ثالث الاقنيم بالمخلوقات كما مر في مب ٣٣ ف ٠١ فاذا ليس في المخلوقات آثار الثالث ٣ وايضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوق فلو كان يوجد اثر الثالث في الخليقة بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوق اثر الثالث لوجب ان يوجد ايضاً اثره في كل من تلك الخواص وهكذا الى غير النهاية

٣ وايضاً ان العلول لا يمثّل الاعله. وعالية المخلوقات ترجع الى الطبيعة العامة لا الى الاضافات التي بها تتبايز الاقنيم وتتكثر. فاذا ليس يوجد في الخليقة اثر الثالث بل اثر وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « ان اثر الثالث واضح في المخلوقات »

والجواب ان يقال ان كل معاول يمثّل عكسه نوعاً من التمثيل ولكن على انحاء مختلفة فمن العلولات ما يمثّل علية العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا التمثيل يُعرف بتمثيل الأثر لان الأثر يدل على حركة شيء ممتقل من دون ان يدل على انها شيء حركة هي ومنها ما يمثّل العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المولدة وتمثال المريح للمريح وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدورا الاقنومين الالهيين يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الارادة كما مر في مب ٢٧ لان الابن يصدر كلمة العقل والروح القدس يصدر كعجة الارادة. فاذا المخلوقات الناطقة الحاصلة على العقل والارادة تمثل الثالث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصورة والحجة الصادرة. واما المخلوقات بلسرها فتمثّل الثالث بطريق الأثر من حيث

يوجد في كل خليفة ما يجب اسناده بالضرورة الى الاقانيم الالهية على انها علتها لان كل خليفة فهي قائمة بنفسها في وجودها ولها صورة تخصصها بنوع ونسبة الى شيء آخر فبحسب كونها جوهرًا مخلوقًا تمثل العلة والمبدأ وهكذا تدل على اقنوم الآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ وبحسب ان لها صورة ونوعًا تمثل الكلمة من حيث ان صورة الصناعي انما تصدر عن تصور الصانع وبحسب ان لها نسبة تمثل الروح القدس من حيث هو محبة لان نسبة المعلول الى شيء آخر انما تحصل عن ارادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ ا ١٠ « ان اثر الثالث يوجد في كل خليفة من حيث هي شيء واحد ومن حيث ان لها صورة نوعية ومن حيث ان فيها نسبة ما » والى هذا ترجع تلك الثلاثة اي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لان المقدار يرد الى جوهر الشيء المحدود بمبادئه والعدد يرد الى النوع والوزن الى النسبة والى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخيرب ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يتناز وما به يوافق لان شيئاً يقوم بجوهره ويتناز بصورته ويوافق بنسبته . ويمكن ان يرجع الى ذلك بسهولة كل ما يقال على هذا النمط

إذا اجيب على الاول بان تمثيل الأثر يعتبر بحسب المخصصات وبهذه الطريقة يمكن التأدي بال مخلوقات الى معرفة ثالث الاقانيم الالهية كما مر في مب ٣٢ ف ١ وعلى الثاني بان الخليفة شيء قائم بنفسه حقيقة وفيه توجد الامور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كل مما يشتمل عليه بل بحسبها يُسند الأثر الى الشيء القائم بنفسه

وعلى الثالث بان صدور الاقنومين هما ايضاً علة للخلق على نحو ما كما مر في جرم الفصل وفي الفصل السابق

الفصل الثامن

هل يخالط الخلق أفعال الطبيعة والصناعة

يُخَطَّى إلى الثامن بان يقال : يظهر ان الخلق يخالط افعال الطبيعة والصناعة
لانه في كل فعل من افعال الطبيعة والصناعة يصدر صورة . وهذه الصورة لا
تصدر من شيء اذ ليس لها هيولى تركب منها . فهي اذا تصدر من العدم وهكذا
فالخلق موجود في كل فعل من افعال الطبيعة والصناعة

٢ وايضاً ان العلول ليس متقدماً على علته . والاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها
فاعل الا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية . فاذا الصورة الجوهرية
لا تصدر بفعل الطبيعة . فهي اذن تصدر بالخلق

٣ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما يشابهها . وقد يوجد في الطبيعة اشياء متولدة لا من
شيء يشابهها كما يشاهد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن . فاذا ليست صورتها
صادرة عن الطبيعة بل بالخلق وتس عليها ما سواها

٤ وايضاً ما ليس يُخَلَق فليس بخليقة . فاذا لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس
يصاحبه خلق للزم انه ليس خليقة وهذا بدعة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد ميز بين فعل الانتشار الذي هو فعل
الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك د ب ٦ و ٤ و ١٥
والجواب ان يقال ان الإشكال في هذه المسئلة ناشئ من جهة الصور التي
ذهبت شذمة الى انه لم يتبدى وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودة في المادة
من قبل بناء على قولهم بكمون الصور والذي جرّمهم الى هذا القول جهلهم بالمادة
فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لانه لما كان للصور وجود سابق
بالقوة في المادة قالوا بان لها وجوداً سابقاً على الاطلاق . وذهب قوم الى ان الصور
تصدر بطريق الخلق عن فاعل مجرد وعلى هذا فالخلق مصاحب لكل فعل من

افعال الطبيعة والذي جرّ هؤلاء الى هذا القول جهلهم بالصورة فانهم لم يعتبروا ان صورة الجسم الطبيعية ليست قائمة بنفسها بل هي ما به يوجد شيء ومن ثمّ فلما كان ان يفعل وان يخلق لا يناسبان في الحقيقة الا الشيء القائم بنفسه كما مرّ في ف ٤ من هذا البحث لم تكن الصور مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحبات للمخلوق واما ما يفعل حقيقة من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يصنع من الهولوى فاذا ليس يخالط الخلق افعال الطبيعة بل لا بد لفعال الطبيعة من وجود شيء سابق عليه اذا اجيب على الاول بان الصور يتبدى، وجودها بالفعل متى صنعت المركبات لالان الصور تصنع بالذات بل بالعرض فقط وعلى الثاني بان الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصور الجوهرية ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يصدر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع ايضاً وعلى الثالث بان الحيوانات الناقصة يكفي لتوليد الفاعل الكلي وهو القدرة السماوية التي تشابهها تلك الحيوانات لاني النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب ان يقال ان صورها تخلق من فاعل مجرد . واما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليد الفاعل الكلي بل لا بد لها من الفاعل الخاص وهو المولد المجانس وعلى الرابع بان الطبيعة لا تفعل شيئاً الا من مبادئ مخلوقة سابقة وهكذا ما يفعل بالطبيعة يقال له خليفة



البحث السادس والاربعون

في بدء مدة المخلوقات - وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك يجب البحث في بدء مدة المخلوقات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل
- ١ هل المخلوقات قديمة - ٢ هل كونها حادثّة عنيدة ايمانية - ٣ باي معنى يقال ان الله خلق في البدء السما والارض

الفصل الأول

هل مجموع المخلوقات قديم

يُتخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداءً بل هو قديم لان كل ما كان لوجوده ابتداءً فانه قبل أن وُجِدَ كان ممكناً ان يوجد والا لكان وجوده مستحيلاً فاذاً لو كان لوجود العالم ابتداءً لكان قبل ابتداءه ممكن الوجود. والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة الى الوجود الذي يكون بالصورة والى الوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداءً لكانت المادة قبل العالم. وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم. فاذاً يلزم ان العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وايضاً ليس شيء مما له قوة على ان يوجد دائماً يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ لان مدة دوام شيء على قدر مبلغ قوته. وكل ما لا يقبل الفساد فله قوة على ان يوجد دائماً اذ ليس له قوة الى زمان محدود من المدة. فاذاً ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود. وكل ما لوجوده ابتداءً فانه تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود. فاذاً ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداءً على ان في العالم اشياء كثيرة غير قابلة للفساد كلاجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فاذاً لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداءً

٣ وايضاً ليس شيء غير كائن^(١) مبتدئاً في الوجود وقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك١٨٢ ان المادة غير كائنة وفي كتاب السماء والعالم ك١٣٠ ان السماء غير كائنة. فاذاً لم يكن لوجود مجموع الاشياء ابتداءً

٤ وايضاً ان الخلاء هو حيث لا يوجد جسم ولكن يمكن ان يوجد. ولو كان لوجود العالم ابتداءً لما كان من قبل جسم حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً ان

١ المراد بالكائن هنا ما يقابل الفاسد

يوجد والآن لم يكن الآن هناك جسم . فإذا يلزم انه كان قبل العالم خلافاً وهذا محال
٥ وايضاً ليس يبتدىء شيء ان يتحرك من جديد الا بان يكون المحرك او المتحرك
الآن على خلاف ما كان عليه من قبل . وما هو الآن على خلاف ما كان عليه
من قبل فانه يتحرك . فإذا قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة ما . فإذا
الحركة قديمة . فإذا كذلك المتحرك اذ لا وجود للحركة الا في المتحرك
٦ وايضاً كل محرك فهو ما طبيعي او ارادي وكلاهما ليس يبتدىء ان يحرك ما
لم يسبق وجود حركة لان الطبيعة تفعل دائماً على وتيرة واحدة فاذا لم يسبق تغيير
اما في طبيعة المحرك او في المتحرك لا يبتدىء ان يصدر عن المحرك الطبيعي حركة لم
تكن من قبل . والارادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغيير فيها وهذا لا يكون
الابتغير يتصور في الاقل من جهة الزمان كما ان من يريد ان يبني بيتاً غداً الا اليوم
ينتظر ان سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الاقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينقضي
وياتي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لان الزمان هو عدد الحركة . فإذا يلزم انه
قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة أخرى وهكذا يلزم ما تقدم
٧ وايضاً كل ما هو دائماً في البداية ودائماً في النهاية فلا يمكن ان يبتدىء او ينتهي
لان ما يبتدىء في نهايته وما ينتهي فليس في بدايته . والزمان موجود دائماً
في بدايته ونهايته اذ ليس هو الا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل .
فإذا الزمان ليس يمكن ان يبتدىء او ينتهي . فإذا كذلك الحركة التي عددها الزمان
٨ وايضاً ان الله اما متقدم على العالم بالطبع فقط او بالطبع والمدة فان كان متقدماً
عليه بالطبع فقط وهو تعالى قديم كان العالم قديماً ايضاً وان كان متقدماً عليه بالمدة
فالمتقدم والمتأخر في المدة يقومان الزمان فيلزم ان يكون قبل العالم زمان وهذا محال
٩ وايضاً متى فرضت العلة الكافية فرض المعلول لان العلة التي لا يلزم من وجودها
وجود المعلول علة ناقصة معناجة الى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم

عامة باعتبار خيرته ومثالية باعتبار حكمته وفاعلية باعتبار قدرته كما يتضح مما
مر في مب ٤٤ ف ٢ و ٣ و ٤ . فإذا لما كان الله قديماً كان العالم قديماً ايضاً
١٠ وايضاً ما كان قديماً فمفعوله قديم ايضاً . وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو
قديم . فإذا العالم ايضاً قديم

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٨: ٥ «مجدني انت يا أبت عندك بالمجد الذي كان
لي عندك قبل كون العالم» وفي ام ٨: ٢٢ «الرب حازني في اول طريقه قبل ما
عمله منذ البدء»

والجواب ان يقال ليس يجب ان يكون شيء قديماً غير الله وليس ذلك مستحيل
فقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة الاشياء فإذا انما يجب وجود
بعض الاشياء بحسب وجوب ارادة الله لها لان ضرورة العلول متوقفة على ضرورة
العلة كما في الالهيات ك ٦٥ م وقد حققنا في مب ١٩ ف ٣ انه اذ تكلمنا على وجه
الاطلاق فانه ليس يريد بالضرورة الا نفسه فهو اذن ليس يريد بالضرورة ان يكون
العالم قد وجد دائماً بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريد الله له لتوقف وجوده
على ارادة الله على انها علة . فإذا ليس من الضرورة ان يكون العالم قديماً . ولذا
ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الادلة التي اقامها على ذلك ارسطو
في الطبيعيات ك ٢ برهانية على الاطلاق بل من وجه ابي لتقض ادلة المنتقدين
الذين قالوا ببداية العالم على طرق مستحيلة في الحقيقة . ويظهر ذلك من ثلاثة
امور اولاً لانه في الطبيعيات ك ٨ وفي كتاب السماء ك ١ م ١٠ وما يليه قدم
بعض مذاهب كذهب انكساغورس وانبيذقلس وافلاطون ثم جاء بالادلة الناقضة
عليهم مذاهم وثانياً لانه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمتقدمين مما ليس
الى المبرهن بل الى المقنع وثالثاً لانه قد صرح في كتاب الجدل ك ١ ب ٩ بانه
يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها ادلة كمسئلة قدم العالم

أذا اجيب على الاول بانه قبل ان وجد العالم كان ممكناً ان يوجد لكن لا بحسب
القوة الانفعالية التي هي الهويولى بل بحسب قوة الله الفعلية وعلى حد ما يقال ان شيئاً
يمكن على وجه الاطلاق لا باعتبار قوة ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة
بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧
وعلى الثاني بان ما له قوة على ان يوجد دائماً فنمذ حصوله على تلك القوة لا
يكون تارة موجوداً وتارة غير موجودٍ واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجوداً
فاذا تلك العجة التي اوردها ارسطو في كتاب السماء اليس يلزم عنها على الاطلاق
ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداء بل انه لم يتبدى وجودها بالطريقة الطبيعية
التي بها يتبدى وجود الكائنات والفاسدات

وعلى الثالث بان ارسطو قد اثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الهويولى ليست كائنة
من انها ليس لها موضوع تتكون منه وفي كتاب السماء والعالم ١ م ١٢٠ اثبت ان السماء
ليست كائنة من انها ليس لها ضد تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا العجتين لا يلزم عنهما
الا ان الهويولى والسماء لم يتبدى وجودها بالكون كما كان يقول بعض خصوصاً في
السماء ٠ واما نحن فنقول ان الهويولى والسماء قد أُخرجتا الى الوجود بالخلق كما
اسلفنا في مب ٤٤ ف ٢١

وعلى الرابع بانه ليس يكفي لحقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيء بل يقتضى
لها ان يكون فضاء قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسم كما يتضح مما قاله ارسطو في
الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكاناً او فضاءً
وعلى الخامس بان المحرك الاول قد لزم دائماً حالاً واحدة بعينها واما المتحرك الاول
فلم يلزم دائماً حالاً واحدة بعينها لانه ابتداءً ان يوجد بعد ان لم يكن موجوداً وهذا
لم يكن بالتغيير بل بالابداع الذي ليس متغيراً كما مر في مب ٤٥ ف ٢ ومن ذلك
يتضح ان تلك العجة التي اوردها ارسطو في الطبيعيات ك ٨ اثبتتجه على القائمين

بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغورس وانيذفلس واما
مذهبا فهوان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات
وعلى السادس بان الفاعل الاول فاعل ارادي وهو وان اراد بارادة قديمة
اصدار معلول ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة الي تقدير حركة سابقة ولا
بسبب تصور الزمان ايضاً لانه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق
شيء ويصدر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يصدر الكلي فان الفاعل الجزئي يصدر
الصورة ويقتضي سبق وجود المادة ولذلك يجب ان يصدر الصورة على نسبة
المادة المقترضة لها فاذا ينبغي ان يُعتبر فيه انه يصدر الصورة الى هذه المادة دون
غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محل في الله الذي يصدر
الصورة والمادة معاً بل انما ينبغي ان يُعتبر فيه انه يصدر المادة مناسبة للصورة والغاية
— ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي ان يُعتبر فيه
انه يفعل في الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في اجزاء الزمان واما
في الفاعل الكلي الذي يصدر الشيء والزمان فلا عمل لاعتبار انه يفعل الآن لا
في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في اجزاء الزمان كأنما يقتضي تقدم الزمان على
فعله بل يجب ان يُعتبر فيه انه أعطى معلوله الزمان على قدر ما اراد وحينما اراد
وبحسب ما كان ملائماً لظهور قدرته لان العالم اذا لم يكن قديماً فهو اهتدى الى معرفة
القدرة الالهية الخائفة منه لو كان قديماً لان كل ما ليس بقدم فواضح ان له علة بخلاف
ما هو قدم فان ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بان المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة
كما في الطبيعات ك٤٩م ٩٩ ولذا يجب اعتبار المبدأ والمنتهى في الزمان كما في
الحركة ولكن الحركة اذا قدر قدمها يلزم ان يكون كل آن فيها مبدأ ومنتهى لها
بخلاف ما اذا كانت حادثة فان ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يتضح ان كون الآن هو دائماً مبدأ الزمان وممتناه يقتضي قدم الزمان والحركة
ولذا قد ردّ ارسطو بهذه الحجّة في الطبيعيات ك ٨ على مُشَبِّهِي قِدَم الزمان دون الحركة
وعلى الثامن بان الله متقدمٌ على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل
تقدم الأزل او يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما انه لو قيل ليس
فوق السماء شيءٌ كان المراد بفوق الدلالة على مكان موهوم فقط لجواز ان يتصور
زيادة أبعادٍ أُخرى على ابعاد الجسم السماوي

وعلى التاسع بان المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك
يصدر عن الفاعل بالارادة بحسب الصورة السابقة في تصويره والمعينة منه كما يتضح
مما اسلفناه في مب ١٤ ف ٨ ومب ٤١ ف ٢ . فإذا وان كان الله منذ الأزل علة
كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه الا بحسب ما استقرّ في سابق
تحديد ارادته اي ان يحصل له الوجود بعد الوجود ليكون بذلك اوضح دلالة
على صانعه

وعلى العاشر بانه متى وجد الفعل يلزم الفعل بحسب اقتضاء الصورة التي هي
مبدأ الفعل . وما يسبق تصويره وتحديدته في القواعل الارادية يُعتبر كالصورة التي هي
مبدأ الفعل فإذا ليس يلزم عن فعل الله القديم ان يكون مفعوله قديماً بل ان يكون
على حسب اراده الله اي ان يحصل له الوجود بعد الوجود

الفصل الثاني

مل حدوث العالم عقيدة ايمانية

يُتَظَنَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان حدوث العالم ليس عقيدة ايمانية بل نتيجة
برهانية لان كل مصنوع فهو حادث . ويمكن ان يثبت بالبرهان ان الله هو علة العالم
الفاعلية وهذا قد اقره ايضاً اكابر الفلاسفة . فإذا يمكن ان يثبت بالبرهان ان
العالم حادث

٢ وايضاً اذا كان لابد من القول بان العالم مصنوع من الله فهو مصنوعٌ مما من لاشيء او من شيء ولكنه ليس مصنوعاً من شيء والا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوضٌ بحجج ارسطو الذي اثبت في كتاب السماء ان السماء ليست كائنة . فاذا يجب القول بان العالم مصنوع من لاشيء وانه من ثم موجودٌ بعد ان لم يكن موجوداً فاذا يجب ان يكون حادثاً

٣ وايضاً كل فاعل بالعقل فهو يفعل عن مبدأ كما ينضح في جميع الصناعات . والله فاعلٌ بالعقل . فاذا يفعل عن مبدأ . فاذا العالم الذي هو مفعوله ليس بتقديم . وايضاً من الواضح الجلي ان بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من ازمة محدودة . ولو كان العالم قديماً لما كان الامر كذلك . فاذا واضح ان العالم ليس بتقديم

٥ وايضاً من المحقق ان ليس شيء مساوياً لله . ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة . فاذا من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم ايامٌ غير متناهية . وقطع غير المتناهيات مستحيل . فاذا لو كان العالم قديماً لما بلغ الى هذا اليوم وهذا بين البطلان . وايضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد ايضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في

تولد الناس بعضهم من بعض . والاب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات ك٢٩م ٢٩م فاذا يلزم جواز التسلسل في العلة الفاعلية وهذا قد اُبطال في الالهيات ك٢٥م ٥م

٨ وايضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناسٌ غير متناهين . ونفس الانسان خالدة . فاذا يلزم ان يوجد الآن بالفعل نفوس انسانية غير متناهية وهذا محالٌ . فاذا يمكن معرفة حدوث العالم بالادلة القطعية لا بالايان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لان الايمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١ او كون الله خالق العالم بحيث ان العالم حادثٌ عقيدةٌ

ايمانية فاننا نقول أومن بالله واحد الخ وقال ايضاً غريغوريوس في خطاب ا على حرقيا
ان موسى تنبأ على الماضي بقوله « في البدع خلق الله السماوات والارض » مما يصرح
فيه بحدوث العالم . فاذا حدوث العالم انما يعلم بالوحي فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان
والجواب ان يقال ان حدوث العالم انما يعلم بالايمان فقط ولا يمكن اثباته بالبرهان
كما مر ايضاً في سر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا
يمكن اقامة برهان عليه من جهة العالم لان مبدأ البرهان هو الحد بالماهية . وكل شيء
باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ولذا يقال ان الكليات
موجودة في كل اين وان . فاذا ليس يمكن ان يثبت بالبرهان حدوث الانسان
او السماء او الحجر . وكذا ايضاً ليس يمكن اقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة
الفاعلة التي تفعل بالارادة لان ارادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل الا بالنظر الى
ما يريد الله بالضرورة المطلقة . وما يريد الله بالنظر الى المخلوقات فليس يريد
بالضرورة المطلقة كما مر في مب ١٩ ف ٣ . على انه يمكن كشف الارادة الالهية
للانسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان . فاذا حدوث العالم في الوجود امر يُعتقد
بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية او العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي
اثبات عقائد الايمان بالبرهان لثلا ياتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعية
لهذه الكفرة لظنهم اننا انما تمسك بعقائد الايمان سنداً على مثل هذه الحجج
اذا اجيب على الاول بان للفلاسفة القائلين بقدم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس
في مدينة الله ك ١١ ب ٤ . فذهب فريق منهم الى ان جوهر العالم ليس مصنوعاً
من الله وهذا ضلال لا يحملها العقل ولذا فهو مردودٌ بادلة قطعية . وذهب آخرون
الى ان العالم قديم ولكنه مصنوع من الله لانهم لم يريدوا ان يجعلوا بدءاً لزمانه
بل خلقه بحيث يكون على نحو ما لا يكاد يُعقل مصنوعاً دائماً وقد اشاروا الى
كيفية تعلم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فانه قال « كما انه

لو وضعت قدم في التراب دائماً منذ الازل لحصل عنها دائماً اثر وليس من ينكر
ان هذا الاثر مصنوع من الدائس كذلك العالم قديم لقدم صانعه ولا بد لتعقل
ذلك من اعتبار ان العلة الفاعلية التي تعمل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان
ضرورة لان المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب ان يكون مبدأ
الفعل . واما اذا كان الفعل آتياً لا تدريجياً فليس من الضرورة ان يكون الفاعل
متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الاثارة وبناء على هذا يقولون انه اذا كان الله
هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة ان يكون متقدماً على العالم بالمدة لان الخلق
الذي به اوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مر في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بان القائلين بقدم العالم يقولون انه مصنوع من الله من العدم لا
لانه مصنوع بعد العدم كما نريد نحن بالخلق بل لانه ليس مصنوعاً من شيء وهكذا
في بعض هؤلاء لا يتجافون عن استعمال الخلق ايضاً كما يتضح من ابن سينا في الالميات
ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بان تلك العجة هي حجة انكسغورس التي اوردها الفيلسوف في
الطبيعات ك ٨ م ٥ ولكنها ليست منتهية بالضرورة الا بالنظر الى العقل الذي يبحث
ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الانساني لا الالهي كما مر في
مب ١٤ ف ١٢

وعلى الرابع بان القائلين بقدم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض
البلدان تعاقباً غير متناه وكذا يقولون بان الصنائع بسبب كثرة المفاسد وحوادث
الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والذثار تعاقباً غير متناه ومن ثم قال ارسطو
في كتاب الآثار العلوية في الباب الاخير « ان القول بحدوث العالم كله سند أعلى
مثل هذه التغييرات الجزئية اهل لان يضحك منه »

وعلى الخامس بان العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً لله في الازلية كما

قال بويسيوس في التعازي كه نث ٦ لان الوجود الالهي حاصله كله دفعة دون
تدرج بخلاف وجود العالم
وعلى السادس بان الانتقال يتعقل دائماً من طرف الى طرف وايّ يوم ماضٍ
أخذت فالايام التي منه الى هذا اليوم متناهية اذ قد امكن قطعها وهذا الاعتراض
انما ينهض لو كان بين الطرفين اوساطه غير متناهية
وعلى السابع بانه يستحيل في العلل الفاعلة ان تتسلسل الى غير النهاية بالذات
كان تكون العلل المقتضاة بالذات لمعلول ما متكررة الى غير النهاية كما لو تحرك الحجر
من العصا والعصا من اليد وهكذا الى ما لا يتناهي ولكنه لا يستحيل فيها ان تتسلسل
بالعرض كأن تكون جميع العلل المتكررة الى غير النهاية في مقام علّة واحدة فقط
وانما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة
بعد الأخرى فيعرض اذا لهذه المطرقة ان تخلف الأخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا
الانسان من حيث يولد ان يكون متولداً من آخر لانه انما يولد من حيث هو
انسان لا من حيث هو ابن انسان آخر فان الناس المولدين لهم مرتبة واحدة في
العلل الفاعلية وهي مرتبة المولد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل ان يتولد انسان
من انسان الى غير نهاية وانما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الانسان متوقفاً
على هذا الانسان وعلى الجسم العنصري وعلى الشمس وهكذا الى ما لا يتناهي
وعلى الثامن بان القائلين يقدم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجود كثيرة
فمنهم من لا يعتد بوجود انفس غير متناهية بالفعل مستجيلاً كما في الهيات الغزالي
حيث قال ان هذا غير متناهٍ بالعرض وهذا قد ابطالناه في مب ٧ ف ٤ ومنهم من
يقول بدثور النفس مع دثور البدن ومنهم من يقول ببقاء نفس واحدة فقط من
بين جميع النفوس ومنهم من يقول بالتناسخ اي ان النفوس التي تفارق الابدان تعود
بعد كور مدة معينة من الزمان فتتصل بابدان اخرى وسياتي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة ان هذه العجة جزئية فلقائل ان يقول ان العالم او في الاقل بعض المخلوقات كالملاك قديم لا الانسان ومطلوبنا هنا بالاجمال ما اذا كان بعض المخلوقات قديماً

الفصل الثالث

هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان

يُغْتَضَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان لان ما ليس في الزمان فليس في شيء منه. وخلق الاشياء لم يكن في الزمان لان الخلق قد أُصْدِرَ به جوهرُ الاشياء الى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الاشياء ولا سيما الروحانية. فاذا لم يكن الخلق في بدء الزمان

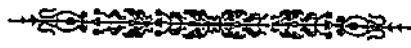
٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك٦ م ٤٠ ان كل ما يُفَعَلُ فقد كان يُفَعَلُ وهكذا فني كل أن يُفَعَلُ منقدهم ومتأخر. وبدء الزمان ليس فيه منقدهم ومتأخر لكونه غير متجزئ. فاذا لما كان أن يُخْلَقَ نوعاً من ان يُفَعَلُ يظهر ان الاشياء ليست مخلوقة في بدء الزمان

٣ وايضاً ان الزمان نفسه مخلوق ايضاً. ويمتنع ان يكون مخلوقاً في بدء الزمان لكونه متجزئاً وبدء الزمان غير متجزئ. فاذا خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » والجواب ان يقال ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض » يفسر على ثلاثة أنحاء دفماً لثلاث اضاليل فمن الناس من قال بان العالم قديم وان الزمان ليس له بدء وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في بدء الزمان ومنهم من قال بمبدأين للخلق احدهما مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في الابن لانه كما يخصص المبدأ الفعلي بالآب باعتبار القدرة كذلك يخصص المبدأ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث انه كان

يقال « قد صنعت كل شيء في الحكمة » كذلك يُعقل ان الله قد صنع كل شيء في البدء اي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١ : ١٦ « فيه (اي في الابن) خلقت جميع الكائنات » ومنهم من قال بان الجسائيات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء خلق الله السماوات والارض اي قبل كل شيء لان اربعة اشياء تجعل مخلوقة معاً تلك الاطلس والمادة الجسائية المعروفة بالارض والزمان والطبيعة الملكة

اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان الاشياء خلقت في بدء الزمان بمعنى ان بدء الزمان مقدار الخلق بل بل بمعنى ان السماء والارض خلقتا مع الزمان وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف المورداً انما يحمل على أن يفعل الذي يكون بالحركة او طرفاً للحركة لانه لما كان لا بد في كل حركة ان يعتبر متقدماً ومتأخراً كان قبل انتهاء كل متحرك اي متى كان شيء في حال ان يتحرك وان يفعل لا بد من اخذ شيء قبله وشيء بعده لان ما هو في بدء الحركة او في نهايتها ليس في حال ان يتحرك . والخلق ليس حركة ولا طرفاً للحركة كما مر في البحث السابق ف ا فاذا على هذا يخلق شيء لم يكن يخلق قبل وعلى الثالث بانه ليس يفعل شيء لا يجسب كونه موجوداً ولا يوجد من الزمان شيء يسوى الآن فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء لا يجسب ان ما ليس لان الزمان موجود في الآن الاول بل لانه مبتدى منه



البحث السابع والاربعون

في تمايز الاشياء - وفيه ثلاثة فصول

بعد اذ بحثنا في صدور المخلوقات الى الوجود يجب البحث في تمايز الاشياء وقد جعلناه على ثلاثة اقسام . الاول في تمايز الاشياء بالمعوم . والثاني في تمايز الخبير والنشر . والثالث في

تمايز الخليقة الروحية والجسمانية - والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ في كثرة الاشياء اي تمايزها - ٢ في تفاوتها - ٣ في وحدة العالم

الفصل الأول

هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس كثرة الاشياء وتمايزها من الله لان من شأن الواحد دائماً ان يصدر عنه واحد . والله في غاية الوجدانية كما يتضح في ما مر في مب ١١ ف ٤ . فاذا ليس يُصدر الا معلولاً واحداً

٢ وايضاً ان الصورة تكون على شبه مثالها والله - هو العلة المثالية لمعلوله كما مر في مب ٤٤ ف ٣ . فاذا لما كان الله واحداً كان معلوله واحداً فقط لا تمايزاً

٣ وايضاً كل ما الى غاية فهو معادل للغاية - وغاية الخليقة واحدة وهي الخيرية الالهية على ما مر بيانه في مب ٤٤ ف ٤ . فاذا ليس معلول الله الا واحداً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ « ان الله فصل بين النور والظلام وبين مياه ومياه » فاذا تمايز الاشياء وتكثرها هو من الله

والجواب ان يقال ان بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الاشياء فمنهم من جعلها في المادة وحدها او مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كديمقراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا الا بالعلة المادية فقط وتمايز الاشياء عند هؤلاء حاصل عن الاتفاق بحسب حركة المادة . والذي جعلها في المادة والفاعل معاً انكاغورس فانه جعل علة تمايز الاشياء في العقل بتجريد ما كان مختلطاً في المادة ولكن هذا المذهب باطل من وجهين اما اولاً فلاننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة ايضاً مخلوقة من الله فاذا اذا كان تمايز ما من جهة المادة فيجب استناده الى علة اعلى . واما ثانياً فلان المادة هي لاجل الصورة دون العكس وتمايز الاشياء انما هو بالصورة الخاصة فاذا ليس التمايز في الاشياء لاجل المادة بل بعكس ذلك خلق التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صور مختلفة - ومنهم من جعل علة تمايز الاشياء في
القواعل الثانية كابن سينا فانه قال ان الله بتعقله نفسه اصدر العقل الاول الذي
اذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سيأتي بيانه في مب
٥٠ ف ٢ وهكذا العقل الاول بتعقله العلة الاولى اصدر العقل الثاني وبتعقله نفسه
بحسب كونه بالقوة اصدر جرم السماء الذي يحرك وبتعقله نفسه بحسب ما له
من الفعل اصدر نفس السماء وهذا ايضا باطل من وجهين اما اولاً فلان الخلق
خاص بالله وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ٥ فاذا ما ليس يمكن حصوله الا
بالخلق فانما يصدر عن الله وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد - واما
ثانياً فلان قضية هذا المذهب ان مجموع الاشياء ليس صادراً عن قصد الفاعل
الاول بل عن اجتماع علل فاعلة كثيرة وهذا ما نسيه صدوراً بالخطبة والاتفاق
وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الاشياء صادراً بالاتفاق وهذا محال - فاذا
يجب ان يقال ان تمايز الاشياء وتعددتها انما هو صادر عن قصد الفاعل الاول وهو
الله فانه اصدر الاشياء الى الوجود لاجل اشراك المخلوقات في خيريته وتمثيلها بها
ولما كان لا يمكن لخلقة واحدة ان تمثلها تمثيلاً كافياً اصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة
حتى ان ما يفوت احداها في تمثيل الخيرية الالهية يوفي من الاخرى لان الخيرية
التي هي في الله على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكاثر والانقسام
ومن ثم كان مجموع العالم كله اكثر اشراكاً في الخيرية الالهية واعظم تمثيلاً لها من
كل خلقة اخرى ولما كانت الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء قال موسى ان
الاشياء متمايزة بكلمة الله التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تك ١

« قال الله ليكن النور . وفصل بين النور والظلام »

اذا اجيب على الاول بان الفاعل بالطبع يفعل بالصورة التي هو بها موجوداً والتي
هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل الا واحداً فقط واما الفاعل الارادي

كأنه على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة . فإذا لما كان تعقل
الله اموراً كثيرة لا ينافي وحدانيته وبساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم انه وان
يكن واحداً يقدر ان يصنع اشياء كثيرة

وعلى الثاني بان تلك الحججة انما تنتهض بالنظر الى الصورة التي تمثل المثال تمثيلاً
كاملاً والتي انما تتكاثر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي
كاملة هي واحدة فقط على انه ليس من خليقة تمثل تمثيلاً كاملاً المثال الاول
وهو الذات الالهية ولذا يجوز تمثيلها بامور كثيرة . ومع ذلك فباعتبار ان الصور يقال لها
مثلٌ يوجد في العقل الالهي تكثراً الصور بازاء تكثر الاشياء

وعلى الثالث بان القول الشارح في النظريات الذي يوضح النتيجة ايضاً تماماً
واحد فقط واما الاقوال الشارحة الظنية فكثيرة وكذا الامر في الاشياء العملية فانه
متى كان ما الى الغاية مساوياً للغاية فليس يقتضى ان يكون الا واحداً فقط وليس
الامر كذلك في الخليقة بالنسبة الى الغاية التي هي الله فإذا قد لزم تكثر المخلوقات

الفصل الثاني

هل تفاوتت الاشياء هو من الله

يُحْتَجَّجُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان تفاوتت الاشياء ليس من الله لان من
شأن ما في غاية الحسن ان يصدر اشياء في غاية الحسن . والاشياء التي في غاية الحسن
ليس بعضها اعظم من بعض . فإذا من شأن الله الذي هو في غاية الحسن ان يصنع
جميع الاشياء متساوية

٢ وايضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الالهيات ك ٥ م ٢٠ والله واحدٌ
فإذا قد صنع الاشياء متساوية

٣ وايضاً من شأن العدل اعطاء التفاوتات اموراً متفاوتة . والله عادل في جميع
اعماله . فإذا لما كان عمله الذي به اشرك الاشياء في الوجود ليس مسبوقاً بتفاوت

في الاشياء يظهر انه قد صنع جميع الاشياء متساوية
لكن يعارض ذلك قوله في سي ٧:٣٣ «لماذا يفضل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ
وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ علم الرب ميزيئها»
والجواب ان يقال ان اوريجانوس لما اراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الاشياء بتضاد
مبدأَي الخير والشر قال ان جميع الاشياء خلقت من الله في البدء متساويةً لانه
قال ان الله ابدع اولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وانما نشأ فيها
اولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها الى الله وبعده بحسب الاكثر والاقل
فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار الى الله ارتفعت الى المراتب الملكية
المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بابدانٍ مختلفة
باختلاف الذنب وهذا هو في قوله سبب تخلق الاجسام واختلافها. لكن قضية هذا
القول ان مجموع المخلوقات الجسدية لم يوجد لاجل اشتراك المخلوقات في خيرية الله
بل لاجل المعاقبة على الذنب وهذا منافي لقوله في تك ٣١:١ «رأى الله جميع ما
صنعه فكان حسناً جداً» وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢٣ «اي شيء
اسخف من القول بان الله مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا
العالم الواحد ونق جمال المخلوقات الجسدية او حفظها بل انما حدث ذلك بالاحرى
لان نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفس لكان في هذا العالم
مئة شمس» ولذا يجب ان يقال كما ان حكمة الله هي علة تمايز الاشياء كذلك هي ايضاً
علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الاشياء على ضربين احدهما صوري
وذلك في الاشياء المختلفة في النوع والآخر مادي وذلك في الاشياء المختلفة في
العدد فقط. ولما كانت المادة لاجل الصورة وجب ان يكون التمايز المادي لاجل التمايز
الصوري ولذلك نرى انه في الاشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد الاشخص واحد
لان في واحد كفاية لحفظ النوع واما في الاشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد اشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه وبذلك يتضح ان التمايز الصوري أصل من
المادبي على ان التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال ارسطو في الالهيات
ك ٨ م ١٠ ان صور الاشياء هي كالأعداد التي تختلف انواعها بزيادة او اسقاط
وحدة . ولذلك نجد الانواع مترتبة في الاشياء الطبيعية كما ان المركبات هي
أكل من العناصر والنبات أكل من الاجرام المعدنية والحيوان أكل من النبات
والانسان أكل من الحيوان وفي كل منها نوع أكل من سائر انواعه . فإذا كما ان
الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء لاجل كمال الكون كذلك هي ايضاً علة تفاوتها
لانه لو لم يكن في الاشياء الا درجة واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً
إذا اجيب على الاول بان من شأن الفاعل الذي في غاية الحسن ان يُصدر مفعوله
كله في غاية الحسن ولكن ليس ان يصنع كل جزء من اجزائه في غاية الحسن على
الاطلاق بل بحسب مناسبته لكل فلو كان لكل جزء من اجزاء الحيوان مرتبة العين
من الشرف لارتفع حسن الحيوان . فإذا هكذا قد ابدع الله ايضاً العالم كله على غاية
الحسن بحسب حال الخليقة ولكنه لم يبدع كلاً من المخلوقات في غاية الحسن بل
ابدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما اريد في تلك الكلام على كل من المخلوقات
قيل «راى الله النور انه حسن» وقس على النور كلاً من المخلوقات . ولما اريد الكلام
على مجموع المخلوقات قيل «راى الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً»
وعلى الثاني بان اول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة
ولذا فالآب الذي تخصص به الوجدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي
ك ١ صدر عنه الابن الذي تخصص به المساواة ثم الخليقة التي يناسبها عدم المساواة
ومع ذلك فان المخلوقات تشترك في نوع من المساواة اي مساواة المعادلة
وعلى الثالث بان هذه الحججة هي التي استند عليها اوريجانوس الا انه لا يحمل لها
الافي الاثابة التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات . واما في ابداع

الاشياء فليس تفاوت الاجزاء لاجل تفاوت مسابقيهما في الاستحقاقات او في تأهب المادة بل لاجل كمال الكل كما هو واضح في افعال الصناعة ايضاً فان السقف مثلاً ليس يختلف عن الاساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصداً الى كمال البيت في اجزاء مختلفة يلتمس مادة مختلفة واذا قدر ابداعها

الفصل الثالث

هل يوجد عالم واحد فقط

يُخَطِّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد عالم واحد فقط بل عوالم كثيرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ليس يجوز القول بان الله ابداع الاشياء بدون سبب » والسبب الذي لاجله ابداع عالم واحد قد استطاع ان يبداع لاجله عوالم كثيرة اذ ان قدرته ليست محدودة الى ابداع عالم واحد بل هي غير متناهية كما امر تحقيقه في مب ٧ ف ١ ومب ٢٥ ف ٢ فاذا الله قد ابداع عوالم كثيرة

٢ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما هو احسن فلان يفعل الله ذلك اولى . ووجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد لان الكثير الحسن احسن من القليل فاذا قد ابداع من الله عوالم كثيرة

٣ وايضاً كل ما صورته في مادة فيجوز تكثره في العدد مع بقاء النوع بعينه لان التكثر العددي يكون من جهة المادة . وصورة العالم في مادة فكما انه متى قلت الانسان اريد به الصورة ومتى قلت هذا الانسان اريد به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة . فاذا لامانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يوا ١٠ : « العالم به كون » حيث جاء العالم مفرداً دلالة على وجود عالم واحد فقط

والجواب ان يقال ان النظام الموجود في الاشياء المخلوقة على هذه الحال من الله يفصح عن وحدة العالم لان هذا العالم يقال انه واحد بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض الاشياء الى أخرى. وجميع الاشياء المخلوقة من الله لما نسبة متكررة بينها ونسبة الى الله كما مرّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فاذا من الضرورة ان ترجع جميع الاشياء الى عالم واحد. ولذا فالذين لم يعللوا العالم بحكمة متينة بل بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة تكون هذا العالم وعوالم أخرى غير متناهية

اذا اجيب على الاول بان السبب الذي لاجله العالم واحد هو ان جميع الاشياء يجب ان تكون متجهة بترتيب واحد الى واحد ولهذا فان ارسطوفد استدلل بوحدة النظام الذي في الاشياء على وحدة الله المدبر كما في الالهيات لك ١٢ م ٥٢ و افلاطون اثبت في طيماوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة

وعلى الثاني بانه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كغاية لان الكثرة المادية ليس لها حد معين بل تذهب من تلقاء نفسها الى ما لا يتناهي وغير المتناهي ينافي حقيقة الغاية. واما ما يقال من ان وجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد فانما يقال باعتبار الكثرة المادية وهذا الاحسن ليس من قصد الله الفاعل والالجاز بجماع الحججة ان يقال انه لو ابداع عالمين لكان ابداع ثلاثة احسن وهكذا الى غير النهاية

وعلى الثالث بان العالم متقوم عن مادته كلها اذ يستحيل وجود ارض غير هذه لان كل ارض يجب ان تقع نحو هذا الوسط اينما وجدت وكذا يقال في سائر الاجرام التي هي اجزاء العالم



المبحث الثامن والأربعون

في تمايز الأشياء على وجه الخصوص - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الأشياء على وجه الخصوص وأولاً في تمايز الخير والشر ثم في تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية. فالأول يبحث فيه عن الشروع عن علة الشر أما الشر فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ هل الشر طبيعة ما - ٢ هل الشر موجود في الأشياء - ٣ هل الخير هو موضوع الشر - ٤ في ان الشر هل يفسد الخير الكلية - ٥ في انقسام الشر الى العقاب والنسب - ٦ أي منها له من حقيقة الشر أكثر مما للآخر

الفصل الأول

هل الشر طبيعة ما

يُغَطَّى إلى الأول بان يقال: يظهر ان الشر طبيعة ما لان كل جنس فهو طبيعة ما. والشر جنس من الاجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ «الخير والشر ليسا في جنس بل هما جنسان للأشياء» - فإذا الشر طبيعة ما

٢ وايضاً كل فصل مقوم لنوع ما فهو طبيعة ما. والشر فصل مقوم في الامور الخلقية لان الملكة الشريرة مباينة بالنوع للملكة الخيرة كما يبين السخاء عدم السخاء فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٣ وايضاً ان كلاً من المتضادين طبيعة ما. والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكة بل على طريق المضادة كما اثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات بوجود متوسط بين الخير والشر وجواز التغير من الشر الى الخير. فإذا الشر يدل على طبيعة ما

٤ وايضاً ما ليس موجوداً فليس يفعل. والشر يفعل لانه يفسد الخير. فهو اذاً موجود ما وطبيعة ما

٥ وايضاً ليس يرجع الى كمال العالم الا ما هو موجود وطبيعة ما. والشر يرجع الى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في أنكيريدون ب ٢ « ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الاشياء حتى ان ما نسميه شراً اذا أحكم ترتيبه وأحل محله فإنه يزيد الخيرات بهاءً وجمالاً » . فإذا الشر طبيعة ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « الشر ليس موجوداً ولا خيراً »

والجواب ان يقال ان احد المتقابلين يُعرَف بالآخر كما يُعرَف الظلام بالنور . فإذا كذلك حقيقة الشر يجب ان تُعرَف من حقيقة الخير . وقد اسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه ان الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشاق وجودها وكما لها وجب بالضرورة ان يقال ان وجود كل طبيعة وكما لها يتضمنان حقيقة الخيرية . فإذا ليس يمكن ان يكون الشر بالأعلى وجوداً او صورة او طبيعة ما فبقي اذا ان المراد بالشر عدم ما للخير وبهذا الاعتبار يقال ان الشر ليس موجوداً ولا خيراً لانه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً كان رفع احدها رفعاً للآخر اذا اجيب على الاول بان كلام ارسطو هناك انما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذي كانوا يعتبرون الشر طبيعة ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فان ارسطو من عادته ولا سيما في كتب المنطق ان يأتي بمثل كانت محتملة في ابامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة او يقال ان المضادة الأولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لان احد المتضادين ناقص دائماً بالنظر الى الآخر كالاسود بالنظر الى الابيض والمر بالنظر الى الحلو وبهذا الاعتبار يقال ان الخير والشر جنسان لا على وجه الاطلاق بل للمتضادات لانه كما ان كل صورة تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدم بما هو عدم يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بان الخير والشر ليسا فصلين مقومين الا في الامور الخلقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الارادة المتعلقة به الامور الخلقية ولما كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشر فصلين نوعيين في الامور الخلقية غير ان الخير فصل بالذات والشر بما هو رفع الغاية المقتضاة . ومع ذلك فرفع الغاية المقتضاة لا يقوم النوع في الامور الخلقية الا بحسب اقترانه بالغاية الغير المقتضاة كما انه ليس يوجد ايضاً في الامور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية الا مقترناً بصورة اخرى . فاذا هكذا الشر الذي هو فصل مقوم في الامور الخلقية هو خير مقترن بعدم خير آخر كما ان غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس الخارجة عن ترتيب العقل . فاذا الشر ليس فصلاً مقوماً من حيث هو شر بل باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لان كلام الفيلسوف هناك انما هو على الخير والشر باعتبار وجودهما في الخلقيات فان بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث انه يقال خير لما هو منطبق على النظام وليس يقال شر لما هو خارج عن النظام فقط بل لما هو مضر بالخير ايضاً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١ « ان المسرف معجب بنفسه ولكنه ليس بشري » وايضاً فقد يحدث التغير الى الخير من هذا الشر الخلقى لان كل شر لانه ليس يحدث تغير من العمى الى البصر مع ان العمى شر

وعلى الرابع بانه يقال ان شيئاً يفعل على ثلاثة انحاء اولاً بالطريقة الصورية على حد ما يقال ان اليباض يفعل الابيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من العدم ايضاً يقال انه يفسد الخير لانه فساد او عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يقال ان النقاش يبيض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يقال ان الغاية تفعل بتحركها الفاعل فعلى هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته اي باعتبار كونه عدماً ما بل باعتبار مقارنة الخير له لان كل فعل فهو حاصل عن صورة ما وكل ما يُشتهى كغاية

فهو كمال ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُشْتَهَى الا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارج عن الإرادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤

وعلى الخامس بان اجزاء العالم لها بينها نسبة متكررة من حيث ان بعضها يفعل في بعض وبعضها غاية ومثال لبعض على ما اسلفناه في مب ٢١ ف١ وهذا لا يمكن صدقه على الشر الا باعتبار الخير المقارن له كما مرّ آنفاً فاذا الشر ليس يرجع الى كمال العالم ولا يندرج تحت نظام العالم الا بالعرض اي باعتبار الخير المقارن له

الفصل الثاني

هل الشر موجود في الاشياء

يُغْطَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجوداً في الاشياء لان كل ما يوجد في الاشياء فهو امثلي ما او عدم شيء ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الشر بعيد عن الوجود وهو ايضاً أبعد عن اللاموجود» فالشر اذن لا وجود له اصلاً في الاشياء

٢ وايضاً ان الموجود والشيء متساويان فلو كان الشر موجوداً ما في الاشياء للزم كونه شيئاً ما وهذا منافٍ لما مرّ في الفصل السابق

٣ وايضاً ان الاكثر بياضاً ما كان أخلى عن السواد كما في كتاب الجدل ب ٤ فاذا الاكثر خيرية ايضاً ما كان أخلى عن الشر. والله يفعل دائماً ما هو اكثر خيرية باعظم جداً مما تفعل الطبيعة. فاذا الاشياء المبدعة من الله ليس يوجد فيها شيء شريراً لكن يعارض ذلك انه لو كان الامر كما ذكر لا لتفتت جميع النواهي والمعقبات التي لا تتعلق الا بالشرور

والجواب ان يقال ان كمال العالم يقتضي التفاوت في الاشياء لتستمر به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احدهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن

اصلاً ان يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن ان يفقدها وهاتان المرتبتان موجودتان ايضاً في الوجود نفسه لان من الاشياء ما لا يمكن ان يفقد وجوده كغير الفاسدات ومنها ما يمكن ان يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما ان كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي ايضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي ان يكون من الاشياء ما يمكن ان يفقد الخيرية مما يلزم عنه ان يفقدها احياناً . وحقيقة الشر قائمة بان شيئاً يفقد الخير . فاذا وازح ان الشر موجود في الاشياء كالفساد لان الفساد ايضاً شر ما

اذا اجيب على الاول بان الشر بعيد عن الوجود مطلقاً وعن الوجود مطلقاً اذ ليس ملكة ولا نفياً صرفاً بل عدماً خاصاً

وعلى الثاني بان الوجود يقال على ضربين كما في الالهيات ك ه فيقال اولاً موجود لما يدل على موجودية الشيء بحسب انقسامه الى عشر مقولات وهكذا فهو مساوق للشيء وعلى هذا التحويل عدم ما موجوداً فاذا كذلك الشر ايضاً ليس موجوداً . ويقال ثانياً موجوداً لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ويعبر عنه بلفظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو بهذا المعنى نقول ان المعنى هو في العين وكذا كل عدم خاص . وعلى هذا التحويل الشر ايضاً موجوداً . وقد جهل بعض هذا التفصيل ولاحظوا ان بعض الاشياء يقال لها شريرة او انه يقال ان الشر هو في الاشياء فظنوا ان الشرشي ما

وعلى الثالث بان الله والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو اكثر خيرية في الكل لا ما هو اكثر خيرية في كل جزء على حiale الا بالنسبة الى الكل كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون اكثر خيرية واوفر كمالاً اذا كان فيه ما يمكن ان يفقد الخيرية ويفقدها احياناً دون ان يمنع الله ذلك اولاً لان من شأن العناية الالهية لان تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الاسماء الالهية ب ٤ ومن مقنضيات طبيعة الاشياء ان ما يمكن ان يفقد شيئاً يفقده
احياناً - وثانياً لان الله هو من تمام القدرة بحيث انه يقدر ان يفعل من الشر خيراً
كما قال اوغسطينوس في انكبير يدون ب ١١ فاذا لولم يسمح الله بوجود شرٍ ما
لارتفعت خيرات كثيرة فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حفظت
حياة الاسد ولولا ظم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتمل

الفصل الثالث

هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في
موضوع لان جميع الخيرات موجودة. وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
« ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات » فاذا ليس الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع

٢ وايضاً ليس الشر موجوداً والخير موجوداً. واللاموجود لا يفتقر الى موجود
يكون موضوعاً له. فاذا كذلك الشر لا يفتقر الى الخير ليكون موضوعاً له
٣ وايضاً ليس احد الضدين موضوعاً للآخر. والخير والشر ضدان. فاذا ليس
يوجد الشر في الخير وجوده في موضوع

٤ وايضاً ما يوجد فيه البياض وجوده في موضوع يقال له ايضاً فاذا كذلك
ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع للزم كون الخير شرّاً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ « الويل لكم
ايها الذين تدعون الشر خيراً والخير شرّاً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكبير يدون ب ١٤ « ليس للشر وجود
الآ في الخير »

والجواب ان يقال ان الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مر في ف ١ فان

رفع الخير يمكن اخذه بطريق العدم وبطريق النفي ورفع الخير المأخوذ بطريق النفي لا يتضمن حقيقة الشر والالكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الانحاء شرّاً ولكن كان كل شيء أيضاً شريراً مخلوه من خير شيء آخر فكان الانسان مثلاً شريراً مخلوه من سرعة الأروية وقوة الاسد واما رفع الخير المأخوذ بطريق العدم فيقال له شرٌّ كما يقال لعدم البصر عمى ومحل هذا العدم والصورة واحدٌ بعينه وهو الموجود بالقوة سواء كان موجوداً بالقوة مطلقاً كالميولى الأولى التي هي محل الصورة الجوهرية والعدم المقابل لها او موجوداً بالقوة من وجه وبالفعل مطلقاً كالجسم الشفاف الذي هو محل الظلام والنور وواضح ان الصورة التي بها شيء موجودٌ بالفعل كمالٌ ما وخيرٌ ما وهكذا فكل موجود بالفعل فهو خيرٌ ما وكذا كل موجود بالقوة من جهة ما هو كذلك فهو خيرٌ ما باعتبار نسبه الى الخير لانه كما هو موجود بالقوة كذلك هو خيرٌ بالقوة - فالخلص اذاً من ذلك ان موضوع الشر هو الخير اذاً اجيب على الاول بان مراد ديونيسيوس ان الشر ليس في الموجودات كالجبرء او كالمخاصة الطبيعية لشيء منها

وعلى الثاني بان اللاموجود المأخوذ بطريق النفي لا يحتاج الى محل واما العدم فهو نفي في المحل كما في الالهيات كـ وهذا الضرب من اللاموجود هو الشر وعلى الثالث بان ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع ليس هو الخير المقابل له بل خيراً آخر فان موضوع المعنى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر ان ذلك الاصل المنطقي وهو: لا يجوز اجتماع المتضادات معاً: لا يصح هنا كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١ . ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لاعلى خصوص هذا الخير وهذا الشر . والابيض والاسود والحلو والمر ونحو ذلك من المتضادات لا تؤخذ الاعلى وجه الخصوص لاندراجها في اجناس معينة واما الخير فانه محيط بجميع الاجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خير آخر

وعلى الرابع بان النبي انما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هو خيرٌ من حيث هو خيرٌ شرّاً وهذا لا يلزم مما قدمناه كما يتضح مما مرّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشر هل يُفسد الخير كله

يُغطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الشر يُفسد الخير كله لان احد الضدين يُفسد باسره بالآخر. والخير والشر ضدان. فاذا يمكن للشر ان يُفسد الخير كله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر يضر من حيث

يرفع الخير » والخير متشابهٌ وله صورة واحدة. فاذا يرتفع باسره بالشر

٣ وايضاً ما دام الشر موجوداً فيو يضر ويرفع الخير. وما يُرفع دائماً شيء منه

ينتهي الى حدّ يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناهٍ وهذا لا يمكن ان يقال على خير

مخلوق. فاذا الشر يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر لا يمكن

ان يلاشي الخير بالكلية »

والجواب ان يقال ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية ولايضاح ذلك

يجب اعتبار ان الخير على ثلاثة انحاء فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل

للشر كما يرتفع بالنور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا

ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فان جوهر الهواء لا ينتقص منه شيء

بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو اهلية الموضوع للفعل.

وانتقاص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالاسقاط كالاتقاص الذي في الكميات بل

بالضعف كالاتقاص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الاهلية يجب اعتباره

مقابلاً لاشتدادها فانها تشتد بالتأهبات التي تُهَيِّئُ بها المادة للفعل وهي كلما

ازدادت عدة في الموضوع ازداد اهلية تقبول الكمال والصورة وبمعكس ذلك تضعف

هذه الاهلية بالتأهيات المضادة التي كلما ازدادت عدة وشدة في المادة يزداد ضعف القوة الى الفعل . فاذا اذا كانت التأهيات المضادة لا يمكن ان تتكاثر وتشتد الى غير نهاية بل الى حد معين فلا تنتقص الاهلية المذكورة آنفاً ولا تضعف الى غير نهاية كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فان البرودة والرطوبة اللتين بهما تنتقص او تضعف اهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكاثرهما الى غير النهاية . واما اذا امكن تكاثر التأهيات المضادة الى غير النهاية فالاهلية المذكورة تنتقص او تضعف الى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية لانها تبقى دائماً في اصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وُضِعَ بين الشمس والهواء اجسام ملونة غير متناهية فان اهلية الهواء للنور تنتقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية مادام الهواء موجوداً لانه شفاف بطبعه . وكذا يمكن ان تزداد الخطايا الى عدد غير متناهٍ ويزداد بذلك دائماً تنتقص اهلية النفس للنعمة لان الخطايا كواجز قائمة بيننا وبين الله كقوله في اش ٢:٥٩ « ان خطايانا فرقت بيننا وبين الله » الا ان هذه الاهلية لا ترتفع من النفس بالكلية لانها لاحقة لطبيعتها

اذا اجيب على الاول بان الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية واما الخيرات الأخر فلا ترتفع بالكلية كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فاذا الخير وان كان في نفسه متشابهاً الا انه بسبب نسبه الى امور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بان بعضاً توهموا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما ان الكم المتصل ينقسم الى ما لا يتناهي اذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أخذ نصف النصف او ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لان القسمة التي تحفظ فيها نسبة واحدة بعينها يسقط فيها دائماً الاقل

فالأقل لأن نصف النصف أقل من نصف الكل. والخطيئة الثانية ليس من الضرورة أن تكون أقل تنقيصاً للاهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساوية لها أو أعظم منها في ذلك. فإذا يجب أن يقال إن هذه الاهلية وإن تكن شيئاً متناهياً إلا أنها تنقص إلى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب مزيد التأهبات المضادة أيضاً إلى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الخامس

هل قسمة الشر إلى عقاب وذنوب وافية

يُغَطَّى إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن قسمة الشر إلى عقاب وذنوب ليست وافية لأن كل نقص شرٌّ ما في ما يظهر. وما من خليقة إلا وفيها نقص من حيث لا نقدر أن نحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً. فإذا ليست قسمة الشر إلى عقاب وذنوب وافية

٢ وايضاً ليس يوجد في الأشياء الغير الناطقة ذنب ولا عقاب مع انه يوجد فيها الفساد والنقص اللذان يرجعان إلى حقيقة الشر. فإذا ليس كل شر عقاباً أو ذنباً. ٣ وايضاً إن التجربة شرٌّ من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لأن التجربة التي لا يرضى بها ليست خطيئة بل سبباً لممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ «ولثلا استكبر بسمو ايحآ تي» ولا عقاباً لأن التجربة سابقة على الذنب والعقاب متأخر عنه. فإذا ليست قسمة الشر إلى عقاب وذنوب وافية

لكن يعارض ذلك أن هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال أوغسطينوس في إنكيريديون ب ١٢ «يدعى شرّاً لكونه يضر» وما يضر فهو امرٌ عقابيٌّ. فإذا كل شرٌّ فهو يندرج تحت العقاب

والجواب أن يقال أن الشر هو على ما مرّ في ف ٣ عدم الخير القائم بالاصالة وبالذات باكمال والفعل فعلان أول وثان فالفعل الأول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله اي عمله . فاذا يحدث وجود الشر على نحوين اما بنقصان صورته او جزء مقتضى لكماله كما ان العي شر وفقد عضو شر واما بنقصان الفعل المقتضى اما لعدم وجوده اصلاً او لعدم جريانه على الوجه والترتيب المقتضى . ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الارادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الارادة . فاذا الشر الذي يحصل بنقصان صورة الشيء وكماله يتضمن حقيقة العقاب ولا سببا على ان كل شيء يخضع للعناية الالهية والعدل الالهي كما مر تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لان من حقيقة العقاب ان يكون مضاداً للارادة . والشر القائم بنقصان الفعل المقتضى في الاشياء الارادية يتضمن حقيقة الذنب لانه انما يعدُّ واحداً مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بارادته فكذا اذا كل شر معتبر في الاشياء الارادية فهو عقاب او ذنب اذا اجيب على الاول بانه لما كان الشر هو عدم الخير وليس نقياً محضاً كما مر في ف ٣ لم يكن كل نقصان خيراً شراً بل نقصان الخير عما من شأنه ومقتضى طباعه ان يكون له فان نقصان البصر ليس شراً في الحبر بل في الحيوان اذ ليس هو من شأن الحبر . وكذا ليس من شأن الخليقة ان تحفظ نفسها في الوجود لان الذي يمنع الوجود هو الذي يحفظه . فاذا ليس هذا النقصان شراً في الخليقة وعلى الثاني بان العقاب والذنب لا ينقسم اليهما الشر على الاطلاق بل الشر الذي في الاشياء الارادية

وعلى الثالث بان التجربة هي في المجرّب شر ذنب لتضمنها اغراء بالشر واما في المجرّب فليست موجودة في الحقيقة ما لم يتغير بها على نحو من الانحاء لان فعل الفاعل يحصل حيثئذ في المنفعل ولكن المجرّب بتغيره من المجرّب الى الشر يسقط في الذنب واما ما في المعارضة فيجيب عليه بان من شأن العقاب ان يضر بالفاعل في نفسه ومن شأن الذنب ان يضر به في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرج تحت الشر من حيث

يتضمن حقيقة الضرر

الفصل السادس

هل العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

يُتَخَطَّى إلى السادس بان يقال: يظهر ان العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب لان نسبة الذنب إلى العقاب كنسبة الاستحقاق إلى الثواب. والثواب له من حقيقة الخير أكثر مما للاستحقاق لانه غاية له. فإذا العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

٢ وايضاً ما كان مقابلاً لخير اعظم فهو شر أعظم. وقد مر في الفصل السابق ان العقاب مقابل لخير الفاعل والذنب مقابل لخير الفعل. فإذا لما كان الفاعل خيراً من الفعل يظهر ان العقاب شر من الذنب

٣ وايضاً ان عدم الغاية عقاب يقال له خسران المشاهدة الالهية. وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه إلى الغاية. فإذا العقاب شر من الذنب

لكن يعارض ذلك ان الصانع الحكيم يجتنب الشر الاقل اجتناباً للشر الاعظم كما ان الطيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم. وحكمة الله تنزل العقاب لاجل اجتناب الذنب. فإذا الذنب شر من العقاب

والجواب ان يقال ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب ولا العقاب الحسي القائم بعدم الخيرات الجسمانية كما يراد بالعقاب عند كثير بل العقاب بالعموم بحسب ما يم عدم النعمة والمجد أيضاً. وتحقيق ذلك من وجهين اما اولاً فلان واحداً انما يصير شريراً بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ «ليس احتمال العقاب شرّاً بل استحقاقه» وذلك لانه لما كان الخير على الاطلاق قائماً بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الاخير هو العمل او استعمال الاشياء المحرزة أياً كانت كان خير الانسان على الاطلاق معتبراً في حسن العمل

او في حسن استعمال الاشياء المحرزة وانما نستعمل جميع الاشياء بالارادة . فاذا من
الارادة الخيرة التي بها يحسن الانسان استعمال الاشياء المحرزة يقال له خيرٌ ومن
الارادة الشريرة يقال له شريرٌ لان صاحب الارادة الشريرة يقدر ايضاً ان يسيء
استعمال الخير الحاصل عليه كما لو لحن الغراماطيقي ^١ مخناراً . فاذا لما كان الذنب
قائماً بفعل الارادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائماً بفقدان شيء مما تستعمله
الارادة كان للذنب من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب . واما ثانياً فلان الله هو صانع
شر العقاب لا شر الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعدم به خير الخليفة سواه
اريد به خيرٌ ما مخلوق كما ينعدم البصر بالعمى او الخير الغير المخلوق كما يرتفع
بجسر ان المشاهدة الالهية خير الخليفة الغير المخلوق . واما شر الذنب فهو في الحقيقة
مقابل للغير الغير المخلوق لانه مضاف لنفوذ الارادة الالهية والحب الالهي الذي به
يحب الخير الالهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليفة فقط فهكذا اذا بضع
ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب

اذا اجيب على الاول بان الذنب وان افضى الى العقاب كما يفضي الاستحقاق
الى الثواب الا انه ليس يقصد لاجل العقاب كما يقصد الاستحقاق لاجل الثواب
بل بعكس ذلك يجتلب العقاب ليُجتنب الذنب فالذنب اذا شر من العقاب
وعلى الثاني بان ترتيب الفعل الذي ينعدم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو
خير للفاعل اكل من الخير الذي ينعدم بالعقاب والذي هو الكمال الاول
وعلى الثالث بان نسبة الذنب الى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه الى الغاية
اذ قد ينعدم كلا هذين على نحو من الانحاء بكل من الذنب والعقاب اما بالعقاب
فمن حيث ان الانسان يتعد عن الغاية وعن الاتجاه الى الغاية واما بالذنب فمن
حيث ان هذا الانعدام يرجع الى الفعل الغير المتجه الى الغاية المقتضاة



المبحث التاسع والأربعون

في علة الشر - وفيه ثلاثة فصول

ثم يُبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - اهل يجوز ان يكون الخير
علة الشر - ٢ هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر - ٣ هل يوجد شر اعظم هو العلة
الاولى لجميع الشرور

الفصل الاول

هل يجوز ان يكون الخير علة الشر

يُغتنى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخير لا يجوز ان يكون علة الشر فقد قيل
في متى ٧: ١٨ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثمراً رديئاً»

٢ وايضاً ليس يجوز ان يكون احد الضدين علة للآخر. والشر هو ضد الخير.
فاذا ليس يجوز ان يكون الخير علة الشر

٣ وايضاً ان المعلول الناقص ليس يصدر الا عن علة ناقصة. والشر معلول ناقص
فاذا كان له علة فهي علة ناقصة وكل ناقص فهو شر. فاذا ليس علة الشر الا الشر

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ليس للشر علة». فاذا ليس
الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ا ب ٩ «لم يكن
ممكناً اصلاً ان يصدر الشر الا عن الخير»

والجواب ان يقال لا بد من القول بان لكل شر علة على نحو من الانحاء لان
الشر هو نقص الخير عما من شأنه ان يكون له. وتختلف شئ عن استعداده الطبيعي

والواجب لا يمكن حدوثه الا من علة تخرجه عن استعداده فان الجسم الثقيل ليس
يتمرك الى جهة فوق الا من قاسرٍ ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل الا لما منع ما

والعلية لا يمكن صدقها الا على الخير اذ لا يمكن ان يكون شئ علة الا من حيث هو

موجود وكل موجود من حيث هو كذلك خير. وإذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كما لا ما وهو يرجع الى حقيقة الخير. والمادة ايضاً من حيث هي بالقوة الى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية واضح بما قدمناه في البحث السابق ف ٣ فقد حققنا هناك ان الخير هو موضوع الشر لكنه ليس للشر علة صورية بل هو بالاحرى عدم الصورة وكذا ليس له علة غائية بل هو بالاحرى عدم الاتجاه الى الغاية المقتضاة لان حقيقة الخير لا يتضمنها الغاية فقط بل المفيد المتجه الى الغاية ايضاً وله علة فاعلة لكن بالعرض لا بالذات. وليان ذلك فليعلم ان تسبب الشر في الفعل ليس كتسببه في المفعول فهو يتسبب في الفعل عن نقص مبداء من مبادئ الفعل اما من جهة الفاعل الاصيل او من جهة الفاعل الآلي. كما ان النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه اما عن ضعف القوة المحركة كما في الاطفال او عن مجرد عجز الآلة كما في العرج ويتسبب الشر في شيء ما تارة عن قوة الفاعل ولكن لا في المفعول الخاص للفاعل وتارة عن نقصه او نقص المادة. اما عن قوة الفاعل او كما له فمضى لزم بالضرورة عن الصورة المقصودة منه عدم صورة اخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء او الماء. فاذا كما ان النار كما كانت اتم قوة كانت اتم تأثيراً بصورتها كذلك تكون اتم افساداً لضدها وعليه فشرّ الهواء والماء وفسادهما انما هو عن كمال النار الا ان هذا بالعرض لان النار لا تقصد افساد صورة الماء بل ايجاد صورتها لكنها بفعلها هذا تسبب ذلك ايضاً بالعرض. اما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتختلف التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبداء ما كما مرّ آنفاً او بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة. ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي يلائمه بالذات ان يفعل. فاذا من المحقق ان الشر ليس له نجوى من الانحاء علة الا بالعرض والخير انما هو علة الشر بهذا المعنى

أذا اجيب على الاول بان الرب اراد بالشجرة الرديئة الارادة الشريرة وباشجرة
المصالحة الارادة الخيرة كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانيوس ك ١ والارادة
الخيرة يصدر عنها فعل خُلقي شرير لانه منها يُحكَم على الفعل الخُلقي الخير . غير
ان حركة الارادة الشريرة تنسب عن الخليقة الناطقة التي هي خيرة وهكذا هي
علة الشر

وعلى الثاني بان الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شرآ آخر كما ان خيرية
النار تسبب شر الماء والانسان الخير من جهة طبعه يسبب فعلاً شريراً من جهة
اخلاقه وهذا انما يحصل بالعرض كما مر في جرم الفصل وقد يحدث ايضاً ان احد
الضدين يسبب الآخر بالعرض كما ان المبارد المحيط بخارج شيء يستن من حيث
يدفع الحرارة الى داخله

وعلى الثالث بان علة الشر الناقصة ليست في الاشياء الارادية مثلها في الاشياء
الطبيعية لان الفاعل الطبيعي يُصدر مفعوله على شبه التام ما لم يمنع من مانع
خارج وهذا نقص ما فيه . فاذا ليس يحصل الشر في المفعول اصلاً ما لم يسبق
وجود شر آخر في الفاعل او في المادة على ما مر قريباً في جرم الفصل . واما الاشياء
الارادية فانما يصدر فيها نقص الفعل عن الارادة الناقصة بانفعل من حيث انها
لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها . غير ان هذا النقص ليس ذنباً بل يلحقه الذنب من
طريق ان الارادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بان الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُغطى الي الثاني بان يقال : يظهر ان الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر
ففي اشعيا ٤٥ : ٦ « انا الرب وليس آخر انا مبدع النور وخالق الظلمة ومجري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣: ٦ «ام يكون في المدينة شر ولم يفعله الرب»
٢ وايضاً ان معلول العلة الثانية يرجع الى العلة الاولى . والخير هو علة الشر كما مر
في الفصل السابق . فاذا لما كان الله علة كل خير كما مر في مب ٦ ف ١ و ٤ يلزم
ان كل شر ايضاً هو من الله

٣ وايضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد
بعينه . والله هو علة نجاة جميع الاشياء . فهو اذا علة كل هلاك وشر
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان الله ليس صانع
الشر لانه ليس علة الميل الى اللا وجود

والجواب ان يقال ان الشر القائم بنقص الفعل يسبب دائماً عن نقص الفاعل كما
يتضح مما مر في الفصل السابق والله ليس فيه نقص بل الكمال الاعظم كما مر تحقيقه
في مب ٤ . فاذا الشر القائم بنقص الفعل او المنسب عن نقص الفاعل ليس يُسند
الى الله على انه علته واما الشر القائم بفساد بعض الاشياء فانه يُسند الى الله على انه
علته وهذا واضح في الاشياء الطبيعية والارادية . فقد مر في الفصل السابق ان
فاعل من حيث يُصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص يُصدر بقوته ذلك الفساد
والنقص وواضح ان الصورة المقصودة من الله بالاصالة في المخلوقات هي خير نظام
العالم وقد مر في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي ان يكون فيه
ما يمكن نقصه وينقص احياناً وهكذا فالله بتسيبته في الاشياء خير نظام العالم يسبب
فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في املوك ٢: ٦ «الرب يمت ويحيي»
واما قوله في حك ١: ١٣ ان الله لم يصنع الموت فالمراد به انه لم يصنعه كانه مقصود
بالذات ونظام العالم يرجع اليه ايضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الائمة وعلى
هذا فالله هو صانع الشر الذي هو العقاب لا الشر الذي هو الذنب لما قدمنا في
جرم الفصل

إذا اجيب على الاول بان الكلام في تبتك الآيتين على شر العقاب لا شر الذنب
وعلى الثاني بان معلول العلة الثانية الناقصة يُسند الى العلة الاولى الغير الناقصة
باعتبار ما له من الوجودية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما ان كل ما في
العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة واما ما فيه من العوج فليس عن
القوة المحركة بل عن التواء الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الوجودية
والفعل فانه يُسند الى الله على انه علته واما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن الله
بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بان غرق السفينة انما يُسند الى الربان على انه علته من حيث انه
لا يفعل ما يُطلب لنجاة السفينة واما الله فليس يهمل فعل ما هو ضروري للنجاة.
فاذا لا مماثلة

الفصل الثالث

هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر

يُنظَر الى الثالث بان يقال: يظهر انه يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر لان
المعلولات المتضادة عللاً متضادة. والاشياء يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٢٣:
«بازاء الشر الخير وبازاء الحيوة الموت كذلك بازاء التقى الخاطى» فاذا يوجد
مبدأن متضادان احدهما للخير والآخر للشر

٢ وايضاً متى وجد في طبيعة الاشياء احد ضدتين وجد الآخر كما قال الفيلسوف
في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الاعظم موجود في طبيعة الاشياء وهو علة
كل خير كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٢ و ٤. فاذا يوجد ايضاً الشر الاعظم المقابل له
وهو علة كل شر

٣ وايضاً كما يوجد في الاشياء خيرٌ وأخيراً كذلك يوجد شرٌ وشرٌ. والخير
والأخيراً يقالان بالقياس الى ما هو غاية في الخيرية. فاذا الشر والاشر يقالان

بالقياس الى ما هو غاية في الشربة
٤ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُردُّ الى ما بالماهية . والاشياء التي هي شريرة عندنا
ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة . فإذا لا بد من وجود شرٍ اعظم هو علة كل شر
٥ وايضاً كل ما بالعرض فانه يُردُّ الى ما بالذات . والخير هو علة الشر بالعرض .
فإذا يجب اثبات شر اعظم هو علة الشرور بالذات . لا يقال ان الشر ليس له علة
بالذات بل بالعرض فقط والألم يكن الشر في أكثر الاشياء بل في اقلها
٦ وايضاً ان شر المعلول يُردُّ الى شر العلة لان المعلول الناقص انما هو عن العلة
الناقصة كما مر في التصلين السابقين . والتسلسل الى غير النهاية ممنوع . فإذا لا بد
من اثبات شر واحد اول هو علة كل شر
لكن يعارض ذلك ان الخير الاعظم هو علة كل موجود كما مر تحقيقه في مب ٦
ف ٤ . فإذا ليس يمكن وجود مبدأ مقابل له يكون علة الشرور
والجواب ان يقال يتضح مما مر في مب ٤٤ ف ١ ان ليس للشرور مبدأً واحداً
أول كما ان للخيرات مبدأً واحداً أول اما أولاً فلأن مبدأ الخيرات الاول خيرٌ
بالماهية كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٣ و ٤ وليس يمكن ان يكون شيء شرّاً بماهيته فقد
حققنا في مب ٥ ف ٤ وفي البحث السابق ف ٣ ان كل موجود من حيث انه موجود هو
خيرٌ وان الشر لا يوجد الا في الخير على انه موضوعة . واما ثانياً فلان مبدأ الخيرات
الاول هو الخير الاعظم والكامل المستجمع في ذاته كل خيرية كما مر تحقيقه في مب ٦
ف ٢ وليس يمكن وجود شر اعظم لان الشر وان نقص الخير دائماً فليس يقدر ان يلاشيه
بالكافية كما مر تحقيقه في البحث السابق ف ٤ وهكذا ما دام الخير موجوداً فلا يمكن ان
يكون شيء شرّاً على وجه الكمال والتعام ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥
« لو كان الشر كاملاً للاشي نفسه » لانه متى تلاشى كل خير مما يقتضى لكمال
الشر يرتفع ايضاً الشر نفسه الذي انما موضوعة الخير . واما ثالثاً فلأن حقيقة الشر

منافية لحقيقة المبدأ الأول من وجوبه أولاً لأن الشر يصدر عن الخير كما مرّ تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لأن الشر ليس يمكن أن يكون علةً إلاّ بالعرض . فإذا ليس يمكن أن يكون علةً أولى لأن العلة بالعرض متأخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات كـ ٦٦م ٢- وأما الذين قالوا ببداًين أولين أحدهما خيرٌ والآخر شريرٌ فمنشأً ضلالهم هذا هو نفس منشأ ما وقع للمتقدمين من بعض أزعام أخرى فاسدة وذلك لأنهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل إنما راعوا لعل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فمتى وجدوا أن شيئاً مضر بشيء بقوة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعض أن طبيعة النار شريرة لأنها أحرقت بيت فقير . وقد فاتهم أن الحكم بغيرية شيء لا يبنى على نسبه إلى شيء جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبه إلى العالم كله الآخذه فيه . كل شيء مقامه على غاية الترتيب كما يتضح مما مرّ في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢ . وكذا أيضاً الذين رأوا المعلولين جزئيين متضادين علةً جزئيتين متضادتين لم يعرفوا أن يردوا تنك العلةين الجزئيتين المتضادتين إلى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا أن التضاد في العلة مرتق أيضاً إلى المبادئ الأولى ولكن لما كانت جميع المتضادات تجتمع في واحد عام كان لا بد من وجود علة واحدة عامة لها فوق العلة الخاصة المتضادة . كما توجد قوة الجرم السساوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها يوجد مبدأً واحداً للوجود كما مرّ تحقيقه في

مب ٢ ف ٣

إذا اجب على الأول بان المتضادات تجتمع في جنس واحد وتجتمع أيضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وإن كان لها علة جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء إلى علة واحدة أولى عامة

وعلى الثاني بان من شأن العدم والملكة أن يكونا في شيء هو واحد بعينه . وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مرّ في مب ٤٧ ف ٠٣. فإذا لما كان الشر هو عدم الخير كما يتضح مما مرّ في البحث السابق ف ١ و ٢ و ٣ كان مقابلاً لذلك الخير المقترن بقوة لا للخير الاعظم الذي هو فعل محض

وعلى الثالث بان كل شيء يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما ان الصورة كمال ما كذلك العدم سلب ما. فإذا كل صورة وكال وخير فانما يشتد بحسب قربه من الطرف الكامل. والعدم والشر انما يشتد بحسب بعده عنه. فإذا ليس يقال شر والاشر باعتبار القرب من الشر الاعظم كما يقال الخير والأخير باعتبار القرب من الخير الاعظم

وعلى الرابع بانه ليس يقال لموجود شر بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فإذا ليس يجب الرجوع الى ما هو شرّ بالماهية

وعلى الخامس بان الشر لا يمكن ان يكون له علة الا بالعرض كما مرّ تحقيقه في ف ١. فإذا يستحيل الرجوع الى ما هو علة له بالذات. وما يقال من ان الشر موجود في اكثر الاشياء فباطل على الاطلاق لان الكائنات والفسادات التي انما يحدث وجود شر الطبيعة فيها فقط هي جزء قليل من العالم كله وكذلك انما يعرض النقص الطبيعي في الجزء القليل من كل نوع منها ولا يظهر انه يوجد في الجزء الاعظم الا في الناس فقط لان خير الانسان من حيث هو انسان ليس هو الخير الحسي بل الخير العقلي والذين يتبعون الحس اكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس بانه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها الى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض



بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد

خطأ	صواب	وجه	سطر
ملاذ	الملاذ	٢٩	١٨
حز	خر	٣٢	١٠
لجيع	لجميع	٧٢	٠١
ليس بتعددتها	ليس يتعدّد بتعددتها	١١٢	٠٨
الاجباء	الاجياء	١٢٧	١٩
المتدم	المتقدم	١٥٢	١٦
الالهيات	في الالهيات	١٦٥	١٥
متواقفة	متوافقة	١٧٣	٠٣
سبب لله	السبب الله	١٨٠	٠١
قيل	قبل	٠٠٠	١٧
الصور	الصورة	٢١٣	١٤
الحائة	الحادثة	٢٥٧	١٤
اطلاً	اطلاقاً	٢٧٣	١٢
تضمن	تضمن	٢٧٨	١١
ضالين	خالين	٢٨٠	٢٢
يجب	اذ انما يجب	٢٨٨	٠٦
اذ انما شيئاً	شيئاً	٠٠٠	٠٧
تفتكر	نفتكر	٣١٣	٠٣

خطا	صواب	وجه	سطر
حسن	احسن	٣٤٢	٠١
هي	هو	٣٤٤	٠٤
لها	بها	٠٠٠	٠٩
للكلمة	بالكلمة	٣٥٥	٠٣
موجودة فيه	الى ما هي موجودة فيه	٣٥٨	١٧
معرفة	معرفة	٣٦٦	١٤
الحررات	الحركات	٤٠١	١٣
لا يقال خماسي	لا يقال له خماسي	٤٠٧	٠٩
الابن ان صدر	الابن قبل ان صدر	٤٤١	١٢
المُعطي	بالمُعطي	٤٥٦	٠٥
الالهين	الالهيين	٥٢٩	١٢
اع	اع	٥٣١	٢١
التعاري	التعزية	٥٦٩	٠١
بالنور	النور	٥٨٦	١٦



بيان بعض اسماء مختصرة

مب	مبث	ب	باب	ق	قسم	خط	خطبة
ف	فصل	قض	قضية	قا	قانون	محا	محاورة
ك	كتاب	قص	قصيدة	مقا	مقالة	تم	تميز
م	متن	نث	نثرة	رسا	رسالة	ثا.ثا	ثاني الثاني

فهرس

للمجلد الأول من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٥	مقدمة للترجم
٩	الناجحة
١٠	الشم الأول
٠٠	المبحث الأول في ان التعليم المقدس اي شي هو وماذا يتناول وفيه . ١ فصول
٠٠	الفصل ١ هل تمس الحاجة الى تعليم غير التعاليم الفلسفية
١٢	٢ هل التعليم المقدس علم
١٣	٣ هل التعليم المقدس علم واحد
١٤	٤ هل التعليم المقدس علم عملي
١٥	٥ هل التعليم المقدس اشرف من سائر العلوم
١٧	٦ هل هذا التعليم حكمة
١٩	٧ هل الله هو موضوع هذا العلم
٢٠	٨ هل هذا التعليم استدلاي
٢٢	٩ هل ينبغي التجوز في الكتاب المقدس
٢٥	١٠ هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة
٢٧	المبحث الثاني في ان الله هل هو وفيه ٢ فصول
٢٨	الفصل ١ هل وجود الله بين بنفسه
٢٠	٢ هل وجود الله متبرهن
٢٢	٣ هل الله موجود
٢٥	المبحث الثالث في بساطة الله وفيه ٨ فصول
٠٠	الفصل ١ هل الله جسم
٢٨	٢ هل الله مركب من صورة وهيولى
٢٩	٣ هل الله نفس ماهية او طبيعته
٤١	٤ هل وجود الله نفس ماهية

وجه	
٤٣	٥ هل الله مندرج في جنس
٤٥	٦ هل في الله اعراض
٤٦	٧ هل الله بسيط من كل وجه
٤٨	٨ هل الله داخل في تركيب ما سواه
٥٠	المبحث الرابع في كمال الله وفيه ٢ فصول
٥٠	الفصل ١ هل الله كامل
٥٢	٢ هل يوجد في الله كالات جميع الاشياء
٥٤	٣ هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله
٥٧	المبحث الخامس في مطلق الخير وفيه ٦ فصول
٥٧	الفصل ١ هل الخير مغاير بالذات للموجود
٥٩	٢ هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود
٦١	٣ هل كل موجود خير
٦٣	٤ هل يتضمن الخير حقيقة العلة الفاعلية
٦٥	٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكنية والنوع والترتيب
٦٧	٦ هل قسمة الخير الى محمود ومنذر ولذيد وملامة
٦٩	المبحث السادس في خيرية الله وفيه ٤ فصول
٧٠	الفصل ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله
٧٢	٢ هل الله هو الخير الاعظم
٧٢	٣ هل الله وحده خير بماهية
٧٤	٤ هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية
٧٦	المبحث السابع في عدم تناهي الله وفيه ٤ فصول
٧٦	الفصل ١ هل الله غير متناه
٧٨	٢ هل يمكن ان يكون شيء لا سوى الله غير متناه في الماهية
٧٩	٣ هل يمكن ان يكون شيء لا غير متناه بالفعل في الحجم
٨٢	٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء لا غير متناه في الكثرة
٨٤	المبحث الثامن في وجود الله في الاشياء وفيه ٤ فصول
٨٤	الفصل ١ هل الله موجود في جميع الاشياء

٨٧	٢	هل الله موجود في كل مكان
٨٩	٢	هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة
٩٢	٤	هل الوجود في كل مكان خاص بالله
٩٤		المبحث التاسع في عدم تغير الله وفيه فصلان
١٠٠	١	الفصل ١ هل الله غير متغير من وجه
٩٦	٢	هل عدم التغير خاص بالله
٩٩		المبحث العاشر في سرمدية الله وفيه ٦ فصول
	١	الفصل ١ هل يصح تعريف السرمدية بانها استلاك الحيوة الغير المنتهية كالمعنى
١٠٠		استلاكا كاملا
١٠٢	٢	هل الله سرمدى
١٠٤	٢	هل السرمدية خاصة بالله
١٠٥	٤	هل تفرق السرمدية عن الزمان
١٠٨	٥	هل الفرق بين الدهر والزمان
١١٠	٦	هل يوجد دهر واحد فقط
١١٢		المبحث الحادي عشر في وحدانية الله وفيه ٤ فصول
١١٤	١	الفصل ١ هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود
١١٦	٢	هل الواحد والكثير متقابلان
١١٨	٣	هل الله واحد
١٢٠	٤	هل الله في غاية الوحدانية
١٢١		المبحث الثاني عشر في ان الله كيف هو وفيه ١٣ فصلاً
١٢٢	١	الفصل ١ هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته
١٢٤	٢	هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشبه
١٢٦	٣	هل يمكن رؤية ذات الله باعين جسمانية
١٢٨	٤	هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوته الطبيعية
١٢٩	٥	هل يفترق العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق
١٣٢	٦	هل ان الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتهم
١٣٤	٧	هل ان الذين يرون ذات الله هل يحيطون به

وجه	
١٢٧	٨ في ان الذين يرون الله بذاتِهِ هل يرون فيهِ جميع الاشياء
١٢٦	٩ في ان ما يرى في الله من رائي الذات الالهية هل يرى باشباه
١٤١	١٠ في ان الذين يرون الله بذاتِهِ هل يرون دفعةً جميع ما يرونهُ فيهِ
١٤٢	١١ هل يقتدر احدٌ في هذه الحياة ان يرى الله بذاتِهِ
١٤٥	١٢ هل نتندر ان نعرف الله في هذه الحياة بالعقل الطبيعي
١٤٦	١٣ هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله اسى من معرفته بالعقل الطبيعي
١٤٨	المبحث الثالث عشر في اسماء الله وفيهِ ١٢ فصلاً
...	الفصل ١ هل يجوز اسم ما على الله
١٥١	٢ هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر
١٥٤	٣ هل يقال اسم على الله حقيقة
١٥٦	٤ هل الاسماء المتقولة على الله مترادفة
١٥٧	٥ في ان الاسماء المتقولة على الله والمخترقات هل تقال عليهم بالتواطوه
١٦١	٦ هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله
١٦٢	٧ في ان الاسماء المنهية اضافة الى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان
١٦٧	٨ هل اسم الله اسم للطبيعة
١٦٩	٩ هل يقبل اسم الله الشركة فيهِ
١٧٢	١٠ هل يقال اسم الله بالتواطوه على الاله الاثتراكي والحقيقي والاعتقادي
١٧٤	١١ هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله
١٧٦	١٢ هل يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة
١٧٨	المبحث الرابع عشر في علم الله وفيهِ ١٦ فصلاً
١٧٩	الفصل ١ هل في الله علم
١٨١	٢ هل يعقل الله ذاته
١٨٢	٣ هل يحيط الله علماً بذاتِهِ
١٨٤	٤ هل تعقل الله عين جوهره
١٨٦	٥ هل يعرف الله غيره
١٨٨	٦ هل يعرف الله غيره معرفة خاصة
١٩١	٧ هل علم الله تدريجي

وجه	
١٩٤	٨ هل علم الله هو علة الاثبات
١٩٥	٩ هل يعلم الله اللاموجودات
١٩٦	١٠ هل يعرف الله الشرور
١٩٨	١١ هل يعرف الله الجزئيات
٢٠٠	١٢ هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات
٢٠٤	١٣ هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية
٢٠٧	١٤ هل يعرف الله التضايا
٢٠٨	١٥ هل علم الله متغير
٢١٠	١٦ هل علم الله بالاشياء نظري
٢١٢	المبحث الثامن عشر في الصور وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل يوجد صور
٢١٤	٢ هل يوجد صور كثيرة
٢١٦	٣ هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله
٢١٨	المبحث السادس عشر في الحق والصدق وفيه ٨ فصول
٢١٩	الفصل ١ هل وجود الحق في العقل فنط
٢٢١	٢ هل الحق موجود في العقل المؤلف والمنتم فنط
٢٢٣	٣ هل الحق والموجود متساوقان
٢٢٤	٤ هل الخبير متقدم بالاخبار على الحق
٢٢٦	٥ هل الله هو الحق
٢٢٧	٦ هل الحق الذي بجميع الاشياء حقة واحد فنط
٢٢٩	٧ هل الحق المخلوق سرمدى
٢٣١	٨ هل الحق غير متغير
٢٣٣	المبحث السابع عشر في الباطل والكذب وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يوجد الباطل في الخارج
٢٣٦	٢ هل يوجد الباطل في المحس
٢٣٨	٣ هل يوجد الباطل في العقل
٢٤٠	٤ هل الحق والباطل متضادان

وجه	
٢٤١	المبحث الثامن عشر في حيوة الله وفيه ٤ فصول
٢٤٢	الفصل ١ هل من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية
٢٤٤	٢ هل الحيوة فعل ما
٢٤٦	٣ هل الحيوة ملائمة لله
٢٤٩	٤ هل جميع الاشياء حيوثة في الله
٢٥١	المبحث التاسع عشر في ارادة الله وفيه ١٢ فصلاً
٢٥٢	الفصل ١ هل يوجد في الله ارادة
٢٥٣	٢ هل يريد الله غيره
٢٥٥	٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة
٢٥٨	٤ هل ارادة الله هي علة الاشياء
٢٦٠	٥ هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلة ما
٢٦٢	٦ هل تتم ارادة الله دائماً
٢٦٥	٧ هل ارادة الله متغيرة
٢٦٧	٨ هل توجب ارادة الله المرادات
٢٦٩	٩ هل يريد الله الشرور
٢٧١	١٠ هل الله ذو اختيار
٢٧٢	١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله
٢٧٣	١٢ هل يصح ان يجعل للارادة الالهية حجة دلائل
٢٧٦	المبحث العشرون في محبة الله وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يوجد في الله محبة
٢٧٩	٢ هل يحب الله جميع الاشياء
٢٨١	٣ هل يحب الله جميع الاشياء على السواء
٢٨٢	٤ هل الافضل احب الى الله دائماً
٢٨٥	المبحث الحادي والعشرون في عدل الله ورحمته وفيه ٤ فصول
٢٨٦	الفصل ١ هل في الله عدل
٢٨٨	٢ هل عدل الله حق
٢٨٩	٣ هل الرحمة ملائمة لله

٢٩١	٤ . هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله
٢٩٢	المبحث الثاني والعشرون في عناية الله وفيه ٤ فصول
٢٩٤	الفصل ١ هل العناية ملائمة لله
٢٩٦	٢ . هل نعم العناية الالهية جميع الاشياء
٣٠٠	٣ . هل يعني الله بجميع الاشياء ابتداء
٣٠١	٤ . هل توجب العناية الاشياء المعنى بها
٣٠٢	المبحث الثالث والعشرون في الانتخاب وفيه ٨ فصول
...	الفصل ١ هل ينتخب الناس من الله
٣٠٦	٢ . هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب
٣٠٨	٣ . هل يرذل الله انساناً
٣٠٩	٤ . في ان المنتخبين هل يختارون من الله
٣١١	٥ . هل سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب
٣١٥	٦ . هل الانتخاب موكد
٣١٧	٧ . هل عدد المنتخبين معين
٣٢٠	٨ . هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين
٣٢٢	المبحث الرابع والعشرون في سفر الحيرة وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل سفر الحيرة هو نفس الانتخاب
٣٢٤	٢ . هل ينظر سفر الحيرة الى حيرة المنتخبين المحيطة فقط
٣٢٥	٣ . هل يعي احد من سفر الحيرة
٣٢٧	المبحث الخامس والعشرون في القدرة الالهية وفيه ٦ فصول
٣٢٨	الفصل ١ هل في الله قوة
٣٣٠	٢ . هل قدرة الله غير متناهية
٣٣٢	٣ . هل الله قادر على كل شيء
٣٣٥	٤ . هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن
٣٣٧	٥ . هل يقدر الله ان يصنع ما ليس بصنعة
٣٤٠	٦ . في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو
٣٤٢	المبحث السادس والعشرون في السعادة الالهية وفيه ٤ فصول

٢٤٣	الفصل ١ هل السعادة مناسبة لله
٢٤٢	٢ هل يقال لله سعيد بحسب العقل
٢٤٤	٣ هل الله هو سعادة كل سعيد
٢٤٥	٤ هل يندرج في سعادة الله كل سعادة
باب في الثالث	
٢٤٧	المبحث السابع والعشرون في صدور الاقانيم الالهية وفيه ٥ فصول
...	الفصل ١ هل يوجد في الله صدور
٢٤٩	٢ هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً
٢٥٢	٣ هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلة
٢٥٣	٤ هل صدور المحبة في الله توليد
٢٥٥	٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين
٢٥٦	المبحث الثامن والعشرون في الاضافات الالهية وفيه ٤ فصول
٢٥٧	الفصل ١ هل يوجد في الله اضافات حقيقية
٢٥٩	٢ هل الاضافة في الله في نفس ذاته
٢٦٢	٣ هل الاضافات التي في الله متمايزة حقيقة
٢٦٤	٤ هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط أي الابوة والبنوة والتنج والصدور
٢٦٦	المبحث التاسع والعشرون في الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في حد الاقنوم
٢٦٩	٢ هل الاقنوم هو نفس اليبستزي والقيام بالنفس والذات
٢٧٢	٣ هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله
٢٧٥	٤ هل يدل اسم الاقنوم على اضافة
٢٧٨	المبحث المئتم ثلاثين في تكثر الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله
٢٨٠	٢ هل في الله أكثر من ثلاثة اقانيم
٢٨٣	٣ هل تثبت الفاظ العدد شيئاً في الله
٢٨٦	٤ هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للاقانيم الثلاثة

وجه	
٢٨٨	المبحث الحادي والثلاثون في ما يتعلق بالوحدانية والتكثرفي الله وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل في الله ثالث
٢٩٠	٢ هل الابن مغاير للآب
٢٩٢	٣ هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على الحمد الثاني في الله
٢٩٥	٤ هل يجوز اقتران الحمد الاقنومي باللفظ المحاصر
٢٩٨	المبحث الثاني والثلاثون في معرفة الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يمكن معرفة ثالث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي
٤٠٢	٢ هل يجب اثبات سمات في الله
٤٠٥	٣ هل السمات خمس
٤٠٨	٤ هل يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متضادة
٤٠٩	المبحث الثالث والثلاثون في اقنوم الآب وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل يلائم الآب ان يكون مبدأ
٤١١	٢ هل الآب اسم خاص لاقنوم الهي
	٣ هل في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالتقول الاول بحسب اخذ
٤١٢	باعتبار الاقنوم
٤١٥	٤ هل عدم الولادة خاص بالآب
٤١٦	المبحث الرابع والثلاثون في اقنوم الابن وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل الكلمة في الله اسم اقنومي
٤٢٢	٢ هل الكلمة اسم خاص للابن
٤٢٥	٣ هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخليفة
٤٢٨	المبحث الخامس والثلاثون في الصورة وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل يقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم
٤٢٩	٢ هل الصورة اسم خاص للابن
٤٣١	المبحث السادس والثلاثون في اقنوم الروح القدس وفيه ٤ فصول
٤٣٢	الفصل ١ هل الروح القدس اسم خاص لاقنوم الهي
٤٣٤	٢ هل الروح القدس صادر عن الابن
٤٣٦	٣ هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

وجه	
٤٤٢	٤ هل الاب والابن مبدا واحد للروح القدس
٤٤٥	المبحث السابع والثلاثون في اسم الروح القدس وهو المحبة وفيه فصلان
٤٤٦	الفصل ١ هل المحبة اسم خاص للروح القدس
٤٤٩	٢ في ان كلاً من الاب والابن هل يجب الآخر بالروح القدس
٤٥٢	المبحث الثامن والثلاثون في اسم الروح القدس وهو الموهبة وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل الموهبة اسم اقنومي
٤٥٤	٢ هل الموهبة اسم خاص للروح القدس
٤٥٦	المبحث التاسع والثلاثون في الاقنيم بالنسبة الى الذات وفيه ٨ فصول
...	الفصل ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله
٤٥٨	٢ هل يجب ان يقال ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة
٤٦١	٣ هل تحمل الاسماء الذاتية على الاقنيم الثلاثة بالافراد
٤٦٣	٤ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المنقولة بالاستتقاق على الاقنوم
٤٦٧	٥ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المنقولة بالمواطأة على الاقنوم
٤٧٠	٦ هل يجوز حمل الاقنيم على الاسماء الذاتية
٤٧١	٧ هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقنيم
٤٧٣	٨ هل اصاب الائمة المقدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقنيم
٤٨٠	المبحث العاشر اربعين في الاقنيم بالنسبة الى الاضافات والخواص وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم
٤٨٢	٢ هل تتمايز الاقنيم بالاضافات
٤٨٥	٣ في انه اذا جردت الاضافات عقلاً عن الاقنيم هل تبقى الايستزبات
٤٨٧	٤ هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص
٤٨٩	المبحث الحادي والاربعون في الاقنيم بالنسبة الى الافعال الوسمية وفيه ٦ فصول
...	الفصل ١ هل يجب استناد الافعال الوسمية الى الاقنيم
٤٩١	٢ هل الافعال الوسمية ارادية
٤٩٤	٣ هل الافعال الوسمية هي من شيء
٤٩٧	٤ هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية
٤٩٩	٥ في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

وجه

- ٥٠١ . هل يجوز وقوع الفعل الرسمي على اقانيم متكررة
- ٥٠٢ . المبحث الثاني والاربعون في تساوي الاقانيم الالهية ونشأها وفيه ٦ فصول
- ٠٠٠ . الفصل ١ هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة .
- ٥٠٧ . ٢ هل الاقنوم الصادر مشترك لمبدئيه في الازلية كالابن والاب
- ٥١٠ . ٣ هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب طبيعي*
- ٥١١ . ٤ هل الابن مساوٍ للآب في العظمة .
- ٥١٤ . ٥ هل كل من الآب والابن موجود في الآخر
- ٥١٥ . ٦ هل الابن مساوٍ للآب في القدرة
- ٥١٦ . المبحث الثالث والاربعون في رسالة الاقانيم الالهية وفيه ٨ فصول
- ٥١٧ . الفصل ١ هل تجوز الرسالة على اقنوم الهي
- ٥١٨ . ٢ هل الرسالة ازلية اوزمانية فقط
- ٥٢٠ . ٣ في ان الرسالة المحجبة لاقنوم الهي هل هي بحسب النعمة المبررة فقط
- ٥٢٢ . ٤ هل تجوز الرسالة على الآب
- ٥٢٣ . ٥ هل تجوز الرسالة المحجبة على الابن
- ٥٢٦ . ٦ في ان الرسالة المحجبة هل تصير الى جميع المشتركين في النعمة
- ٥٢٨ . ٧ هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس
- ٥٢٢ . ٨ هل لا يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل

باب في الخلق والابداع

- ٥٢٣ . المبحث الرابع والاربعون في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع الموجودات وفيه ٤ فصول
- ٥٢٤ . الفصل ١ هل من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقاً من الله
- ٥٢٦ . ٢ هل الهوى الاولى مخلوقة من الله
- ٥٢٨ . ٣ هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله
- ٥٤٠ . ٤ هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء
- ٥٤١ . المبحث الخامس والاربعون في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول وفيه فصل
- ٥٤٢ . الفصل ١ هل الخلق إحداث شيء من لا شيء*
- ٥٤٤ . ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئاً

وجه	
٥٤٦	٣ هل المخلوق شيء في الخليقة
٥٤٨	٤ هل المخلوق خاص بالمرجوبات المركبة والقائمة بانفسها
٥٥٠	٥ هل المخلوق خاص بالله وحده
٥٥٢	٦ هل المخلوق خاص باقنوم
٥٥٦	٧ هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث
٥٥٨	٨ هل يخالط المخلوق افعال الطبيعة والصناعة
٥٥٩	المبحث السادس والاربعون في بدء مدة المخلوقات وفيه ٣ فصول
٥٦٠	الفصل ١ هل مجموع المخلوقات قديم
٥٦٥	٢ هل حدوث العالم عقيدة ايمانية
٥٧٠	٣ هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان
٥٧١	المبحث السابع والاربعون في تمايز الاشياء وفيه ٣ فصول
٥٧٢	الفصل ١ هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله
٥٧٤	٢ هل تفاوت الاشياء هو من الله
٥٧٧	٣ هل يوجد عالم واحد فقط
٥٧٩	المبحث الثامن والاربعون في تمايز الاشياء على وجه الخصوص وفيه ٦ فصول
...	الفصل ١ هل الشر طبيعة ما
٥٨٢	٢ هل الشر موجود في الاشياء
٥٨٤	٣ هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع
٥٨٦	٤ في ان الشر هل يفسد الخير كله
٥٨٨	٥ هل قسمة الشر الى عقاب وذنوب وافية
٥٩٠	٦ هل العقاب له من حقيقته الشر اكبر مما للذنوب
٥٩٢	المبحث التاسع والاربعون في علة الشر وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل يجوز ان يكون الخير علة الشر
٥٩٤	٢ هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر
٥٩٦	٣ هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. I

DAR SADER Publishers
BEIRUT

Nihil obstat
+ fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
+ fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
+ الاخ كودنسيوس اسقف كلسيا

ليُطبع
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

vere pergas : atque in cele-
stium muneri auspiciam
Apostolicam benedictionem
tibi, dilecte fili, peramanter
impertimus.

Datum Romae apud S.
Petrum, die XXV. Octobris
An. MDCCCLXXXVII, Pontifi-
catus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

Roma 30 Sept. 1887.

S. Congregazione di Propagan-
da per gli affari orientali.

N. 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Anau
Segretario di Monsig. Delegato
Apostolico della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio del 18 Giugno
la S. V. si compiacceva inviarmi
in dono un esemplare del 4.
volume della traduzione araba
della Somma Teologica di S.
Tommaso. Sebbene tardi pel
concorsio di straordinario cir-
costanze, però la ringrazio della
pregevole offerta, mentre mi

الرسالة يوليك تعزية ووقوة قلب حتى
تتم بنشاط العمل الذي بدأت فيه
وعز بونا للنعم السماوية نتحك من صميم
الفؤاد ايها الابن الخيب البركة الرسولية

أعطي في رومية بقرب اتمديس بطرس
في ٢٥ تشرين الاول سنة ١٨٨٧ وهي
السنة العاشرة لحبريتنا البابا
لاون الثالث عشر

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧

مجمع انتشار الايمان المقدس
للهايا الشرقية

عد ١

الى حضرة الاب الجليل الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القاصد الرسولي في سورية المحترم
حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمت بتقديمها لي
مع تحريرها المؤرخ في ١٨ حزيران لسنة
من المجلد الاول من الترجمة العربية
لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف
القديس توما الاكويني . على اني وان

congratulo seco Lei di aver già
eseguito una considerevole
parte del difficile lavoro. Il fa-
voro poi, con cui, secondo mi
assicurava Mgr. Delegato A-
postolico, è stata accolta Po-
pera in tutta la Siria, mi confer-
ma nel credere che la versione
sia degna sotto ogni rapporto
del testo. Voglia Ella adunque
proseguire strenuamente l'im-
presa così bene cominciata e
rendendosi benemerito dell'O-
riente col diffonderci le sublimi
dottrine dell'Aquinate, acqui-
sterà sempre maggiori titoli
alla considerazione, alla bene-
volenza e all'appoggio di questa
S. Congregazione.

Pregando il Signore perché
Le accordi i lumi e la lena all'
uopo necessari, di tutto cuore
me Le offro.

Al piacere di V. S.
Giovanni Card. Simoni,
Prefetto.

S. Cretoni,
Segretario.

تأخرت بسبب - راكم ظروف غير عادية
اشكر لأن حضرتكم على هذه التقدمة
الثمينة واهنتكم على انجازكم جزءاً مهماً من
هذا المشروع الصعب . وما صادفني هذا
العمل من حسن القبول والاعتبار في
جميع أنحاء سورية على ما حققته في سيادة
القاصد الرسولي يوطد يقيني بان الترجمة
لائقة بالأصل من جميع الوجوه . فللمرجو
إذا من همة حضرتكم ان تتابعوا بنشاط
وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي احسنتم
جداً ابتداءه . وهكذا بتفضلكم على
الشرق بتشركم فيه تعاليم المعلم الاكوييني
السامية تكتسبون دائماً اعظم استحقاق
لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع
المقدس . واذ أسأل الله ان يؤتيكم الانوار
والقوة اللازمة لذلك اقدم ذاتي لخدمة

يوحنا
حضرتكم

الكردينال سيموني
رئيس مجمع انقشرا الايمان
المقدس

سيرافيم كريتوني
كاتب الاسرار

البركة الرسولية تشمل حضرة ولدنا الحوري بولس عواد

كاتب اسرار القضاة الرسولية المحترم

غب وفور الاشواق الى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها الى العربية ونشرها مطبوعة في هذه الديار الشرقية فسررنا بها علماً منا بما يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد الجليلة والمنافع الجزيلة في جنب العلم الصحيح ولا شك ان هذه الترجمة ستحل محل القبول والاستحسان عند عموم ابناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما وراءها من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الثناء . وعليه فاننا نحث حضرتكم على مواصلة هذه الترجمة تمة للفائدة المقصودة سائلين اكم من لدنه تعالى حسن الاجر ووافر الثواب وعربوناً لذلك نمنح حضرتكم البركة الرسولية ثانياً

الحقير

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٢

بولس بطرس

البطريرك الانطاكي

لحضرة ولدنا العزيز الحوري بولس عواد

كاتب اسرار القضاة الرسولية المحترم

السلام والبركة الرسولية

اتخذتونا بنسخة من المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكوييني الذي نقلتموه من اللاتينية الى العربية ببراكم العسال فكانت لدينا اجمل هدية واغلى تحفة نذكركم بها اطيب ذكر ونشكركم عليها اوفى شكر ماشاء الله فقدرنا فيها طرف الطرف واجلنا في فصولها وابوابها طائر الفكر فوجدناها بالحق تيمية في جنبها توجب ل حضرتكم ثناء ابناء العربية وتلبسكم ثوب المدح من الامة

الكاثوليكية ولا ريب في ان عمالكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من
حضرتمكم فيزحج عن العقول والالباب ستر الكفر العصري ويمزق جلايب
الفساد الديني ان شاء الله المنسدة في هاته الايام على آفاق شرقنا العزيز واذنسال
الله ان يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويوهلكم الى اتحاف وطنكم بالوف من
مثل هذا المؤلف النافع نكرر على حضرتمكم عربوناً للتوفيق والنجاح بركتنا الرسولية
مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

غريغوريوس

البطريرك الانطاكي والاسكندري

والاورشليمي الخ

بطريركية السريان الانطاكية

من حلب الى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

الى جناب الاب العالم الناضل العامل الخوري بولس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

اما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرّة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف
خزانة العلم وخضم الحقائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المهتمدين في سبيل الحق
والصواب كتاب الخلاصة اللاهوتية لامام اللاهوتيين ودهقان الكتاب الكنسيين
اقديس توما الاكوبيني الاستاذ الملكي من رمى هدف الحق فاصاب واستدرّ
سحاب الصواب فصاب الجامع بين ايجاز العبارة وبلاغة الدلالة بما ادهش الافهم
وحير الالباب حتى غدا كتاباً اذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر واذا
تصفحها خاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الالفاظ المستغرق الاغراض
الموصل للسدد الضامّ شتات المسائل المتفرقة الحاوي بالادلة الساطعة والحجج

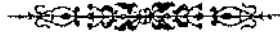
الدامغة ما كان في الاحقاب الخالية ولا يزال في الازمان الحاضرة والغابرة مجناقوباً
يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العمد والاسلحة كسبت الخصم وانخامه
فله در هذا القديس الجليل والعلامة الكبير فانه درأ شبهات الغواية وهدى بنور
علمه من نكب عن طريق الدرزية اذ اخترق بعقله الناقب وذكائه المتوقد الملاكي
الازمان الآتية بعده فاستدرك الاعتراضات المسففة والآراء المموهة الممزقة
واختلاقات الكفرة وصوب نيهاسم التفتيد والتفيل ففضحها وصدع بطلها وكشف
عن مينها وجلال الحق جلاء لم يبق بعده من شبهة وحبنا تجلة واعظاماً لقدر هذا
التأليف الفريد المثال رأي سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك
سعيداً فانه ادامه الله ما زال مذ تربع في دست الخلافة البطرسيية بحث اساتذة
المدارس على تحدي القديس توما والسلوك في منهجه علماً منه ان تعليمه الطريقة
المثلى والمهاج الاقوم لا دراك حقائق ايماننا لنعقد واستيعابها استيعاباً لا نتف امامه
شبهة اشكال ولا مظنة ابهام وقد كنا نوق من صميم الفؤاد ان نرى هذا التأليف
الخطير منقولاً الى لغتنا العربية ليكون سلاحاً بايدي الكهنة الشرقيين يقارعون
به ارباب الكفر والتعطيل الذين دبب عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون
الحبائل لاقتناص المومنين النعاج الوديعه الى ان قبض الله وجدان هذه الضلالة
وقضاء هذه الامنية اذ دعا همك لاصطناع هذا المعروف الى اهل وطك وبنى
جلدتك الشرقيين فسعيت ونعم المسعي باستخراج التأليف المنوّه به الى اللغة العامة
في هذه الامصار فاحمدنا جهديك ورأينا في عملك المبرور اصالة الراي والنظنة
ورافنا ما رأينا في كتابك المستخرج اذ تصفحناه من ضبط الاستخراج واتقاء
الانفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعله خايقاً بمزيد
الاعتبار والاحتماء يسوق اليك الفخر والثناء فهو بلا ريب مأثرة يذكرها المشرقون
على توالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخار درر الفوائد النفائس

وعليه فاننا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين الى الله في تبيدك لانجاز استخراج
التأليف عن آخره ونحث رعايانا قليلاً وعوام على اقتناء هذا التأليف اذ ان
فيه قرةً لأبصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت اللسان بالثناء عليك ناطقة
والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة . هذا ودليلاً على شكرنا لك نكرر
تقرير عواطف حبنا وفتحك بركات البطريكية سائلين حسن ثوابك وتسديد
اعمالك وحفظك بحوله تعالى ومنه

اغناطيوس جرجس شلمة

بطريك السريان

الانطاكي



باب في الملائكة

المبحث المتمم خمسين

في جوهر الملائكة مطلقاً - وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسدية وروحانية واولاً في الخليقة الروحانية المحضة التي تسمى في انكتاب المقدس ملاكاً ثم في الخليقة الجسدية المحضة ثم في الخليقة المركبة من جزء جسماني وجزء روحاني وهو الانسان . اما الملائكة فينظر اولاً في ما يتعلق بجوهرهم . وثانياً في ما يتعلق بعقلهم . وثالثاً في ما يتعلق بارادتهم . ورابعاً في ما يتعلق بمخلقتهم . اما جوهرهم فينظر فيه مطلقاً وبالنسبة الى الجسمانيات والبحث فيه مطلقاً بدور على خمس مسائل - اهل يوجد خليقة روحانية محضة ومجردة عن الجسم بالكلية - ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركب من مادة وصورة - ٣ في كثرة الملائكة - ٤ في تمايزهم - ٥ في خلقتهم اي عدم فنائهم

الفصل الاول

هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية

يُتخَطَّأُ اِنِّي الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لان ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر اليه فقط لا بالنظر الى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ « يقال ان الملاك مجرد عن الجسم وعن المادة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الله فهو جسدي ومادي » . فاذا ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وايضاً ليس يتحرك الا الجسم كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو اذن جوهر جسدي

٣ وايضاً قال امبروسوس في كتاب الروح القدس ا ب ٦ « كل خليقة فهي محصورة في حدود معينة من طبيعتها » والانهصار خاص بالاجسام . فاذا كل خليقة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز ٤٨: ١٢ «سجوا
الرب باجمع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكوت وهو امر خفيقت»
فالملائكة اذن جسميون

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤١: ٥ «الصانع ملائكته ارواحاً»

والجواب ان يقال لا بد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لان المقصود
بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالنسبة بالله . وتشبه المعلول بالعلة
يعتبر تماماً متى ماثل المعلول العلة في ما به تصدر العلة المعلول كما يصدر الحار
حاراً والله يصدر الخليفة بالعقل والارادة كما اسلفنا في مب ٤ ف ٨ ومب ٩ ف ٤
فاذا لا بد لكمال العالم من وجود مخلوقات عقلية . والتعقل يستحيل ان يكون فعل
جسم او قوة جسمية لان كل جسم فهو محدود الى ما يشخصه من عوارض المكان
والزمان . فاذا لا بد لكمال العالم من اثبات خليفة مجردة عن الجسم والمتقدمون
لجهلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما
امكن ادراكه بالحس والوهم . ولانه ليس يتمثل في الوهم الا الجسم صاروا الى انه
ليس وراء الجسم موجود كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٥٢ و ٥٧ ومن
هذا نشأت بدعة الصدوقيين نفاة الارواح . على ان كون لعقل اعلى من الحس
يدل على ان من اللائق وجود بعض اشياء مجردة عن الجسم لا تدرك الا بالعقل فقط
اذا اجيب على الاول بان الجواهر المجردة عن الجسم واسطة بين الله والمخلوقات
الجسمية والواسطة اذا اعتبرت بالنسبة الى احد الطرفين ظهرا منها الطرف الآخر
كما ان الفاتر اذا اعتبر بالنسبة الى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يقال ان
الملائكة بالنسبة الى الله مادية . وجسمية لا لأن فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية
وعلى الثاني بان الحركة مأخوذة هناك بحسب ما يقال حركة للتعقل والارادة
فيقال اذا الملاك جوهر متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالنع على الدوام لا تارة

بالفعل وتارة بالقوة مثلنا . وبذلك يتضح الاعتراض ناشئ عن اشتراك لفظي .
وعلى الثالث بان الانحصار في حدود مكانية خاص بالاجسام واما الانحصار
في حدود ذاتية فمشارك بين جميع المخلوقات جسمانية وروحانية ولذا قال
امبروسيوس في كتاب الروح القدس اب ٧ « ولئن كانت بعض الاشياء غير
منحصرة في امكنة جسمانية فهي مع ذلك منحصرة في جواهرها »

الفصل الثاني

هل الملاك مركب من مادة وصورة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك مركب من مادة وصورة لان كل ما
يندرج تحت جنس فهو مركب من الجنس والفصل الذي بانضمامه الى الجنس
يقوم النوع . والجنس يؤخذ من المادة والفصل من الصورة كما يتضح من الاذيات
ك ١٣ م ٦ . فاذا اكل ما في جنس فهو مركب من مادة وصورة . والملاك في جنس
الجوهر . فهو اذن مركب من مادة وصورة

٢ وايضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة . وخاصيات المادة
في القبول والحمل وعلى هذا قال بولسيوس في كتاب الثالث « ان الصورة
البنسطة لا يمكن ان تكون موضوعاً » وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو اذن
مركب من مادة وصورة

٣ وايضاً ان الصورة فعل كما في كتاب النفس ٢ م ٢ فما كان صورة فقط فهو
فعل محض . وليس الملاك فعلاً محضاً لان هذا خاص بالله وحده . فهو اذن ليس
صورة فقط بل له صورة في مادة

٤ وايضاً ان الصورة انما تتحدد وتنتهي حقيقة بالمادة فاذا الصورة التي ليست
في مادة صورة غير متناهية . وصورة الملاك ليست غير متناهية لان كل حقيقة
فهي متناهية . فاذا صورة الملاك في مادة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان المخلوقات
الاولى كما انها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة »
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة مركبة من مادة وصورة وقد
تصدى ابن جبرول لتصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحياة فانه وضع ان
كل ما يتمايز في العقل فهو متميز في الخارج ايضاً . والعقل يتصور في الجوهر
المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسدي شيئاً يشاركه فيه و اراد ان يتجمن
ذلك ان ما يفارق الجوهر المجرد عن الجسم الجوهر الجسدي هو كالصورة له
ومعروض هذه الصورة الفارقة المشترك هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجواهر
الروحانية والجسمانية واحدة بعينها بمعنى ان صورة الجوهر الغير الجسدي منطبعة
في مادة الروحانيات كانهطباع صورة الكمية في مادة الجسمانيات . ولكن يظهر
بالداهة استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة اذ يستحيل ان جزءاً
واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيء واحد
بالعدد بعينه جسمانياً وروحانياً معاً . فاذا الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية
غيره والذي يقبل الصورة الروحانية غيره . على ان المادة لا تجزأ الا بحسب كونها
مندرجة تحت الكمية فان لم يكن هناك كمية بقي الجوهر غير متجزئ . كما في الطبيعيات
كالماء فبقي اذا ان تكون مادة الروحانيات جوهرًا مقدارياً وهذا محال فمحال
اذن ان تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدة وايضاً فمحال ان يكون
للجوهر العقلي مادة ما لان فعل كل شيء هو بحسب حال جوهره والتعقل فعل
مجرد عن المادة بالكلية كما هو ظاهر من موضوعه الذي منه يستفيد كل فعل نوعه
وحقيقته لان كل شيء انما يعقل من حيث تجرد عن المادة لان الصور في المادة
صور شخصية لا يدركها العقل من حيث هي كذلك فبقي ان جوهر العقل مجرد
عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يتمايز في العقل يتمايز في الخارج

ايضاً لان العقل لا يتصور الاشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فذاً الماديات التي هي دون عقلنا لما عند عقلنا حال من الوجود ابط من حالها في انفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر ان يتوصل الى ادراكها كما هي في انفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة ايضاً يدرك الله كما سلف في مب ٣ ف ٣ اذا اجيب على الاول بان الفصل هو الذي يقوم النوع . وكرر نبي انما يتفهم في نوع بحسب تعيينه الى مرتبة مخصوصة من الموجودات لان انواع الاشياء كالاعداد التي تتغير باضافة الوحدة او اسقاطها كما في الالهيات ١٠٨٠٠٠٠ والمعين في الماديات الى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغاير لما يتعين وهو المادة فكان الجنس يؤخذ فيها من شيء والفصل من شيء آخر واما في المجردات فليس المعين مغايراً للمعين بل كل منها حائز بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لانه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجه غير محدود تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجه محدود تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بان تلك الحجة مذكورة في كتاب ينبوع الحياة وهي انما تكون قطعية او كان العقل يقبل كما تقبل المادة وهذا بين البطلان لان المادة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوع ما كالهواء والنار او سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والا لصح مذهب انبيد قلس القائل باننا نعرف الارض بالارض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها اذ انما تدرك من العقل كذلك فاذا ليس هذا القبول من قبيل قبول المادة بل من قبيل قبول الجوهر المجرد

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الملاك صورة ومادة الا ان فيه مع ذلك فعلاً وقوة وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها ضربان من التركيب احدهما تركيب الصورة والمادة اللتين تقوم منهما طبيعة ما والطبيعة

المرکبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل الوجود هو فعلها . فإذا نسبة الطبيعة الى وجودها كنسبة القوة الى الفعل فإذا ارتفعت المادة وجعلت الصورة قائمة بنفسها لافي مادة لا تزال أيضاً نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض ان الملائكة مركب من مابه وما هو او من الوجود وما هو كما قال بويسيوس لان ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما ان الركض هو ما به يركض الراكض . واما في الله فلا تغاير بين الوجود وما هو كما مر تحقيق ذلك في م ب ٣ ف ٤ فهو اذن وحده فعل محض

وعلى الرابع بان كل خليفة متناهية مطلقاً من حيث ان وجودها غير قائم بنفسه مطابقاً لمحدود ان طبيعة يطرأ عليها ولكن لا مانع ان تكون خليفة غير متناهية من وجه . والمخلوقات المادية غير متناهية من جهة المادة ومتناهية من جهة الصورة المحدودة بالمادة القابلة لها والجواهر المجردة المخلوقة متناهية بحسب وجودها وغير متناهية من حيث ان صورها ليست مقبولة في شيء آخر كما لو قلنا ان البياض الموجود مفارقاً غير متناه باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضع الا ان وجوده متناه لكونه محدوداً الى طبيعة معينة . ولذا قيل في كتاب العلق ١٦ « العقل المجرد متناه باعتبار ما فوقه » اي من حيث انه يقبل الوجود مما هو اعلى منه وغير متناه باعتبار ما دونه من حيث انه ليس يقبل في مادة

الفصل الثالث

هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

يُنحطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست كثيرة كثيرة بالغة لان العدد نوع للكم ولاحق لقسمة المتصل . وهذا مستحيل في الملائكة لتجردها عن الجسم كما مر بيانه في ف ١ . فإذا يستحيل ان تكون الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

٢ وايضاً كلما كان شيء اقرب الى الواحد كان اقل تكثر كما هو ظاهر في الاعداد . والطبيعة الملكية هي اقرب الطبائع المخلوقة الى الله . فإذا لما كان الله في غاية الوحدة يظهر ان الطبيعة الملكية في اقل درجة من الكثرة

٣ وايضاً يظهر ان مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليل محدود يمكن لنا الاحاطة به . فإذا ليس الملائكة او فر عدداً من حركات الاجرام السماوية

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية انما هي قائمة بانفسها بسبب اشعة الخيرية الالهية » والشعاع ليس يتكرر الا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح ان يقال ان المادة قابلة للشعاع المعقول لان الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مر بيانه قريباً في ف ٢ فيظهر اذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن ان يكون الا بحسب اقتضاء الاجرام الأولى اي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحو ما حدثاً ينتهي اليه مسير الاشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ١٠: ٧ « نخدعه الوف والوف وثقف بين يديه ربوات ربوات »

والجواب ان يقال ان كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ الى ان الجواهر المفارقة هي انواع المحسوسات كما لوجعلنا الطبيعة الانسانية مفارقة وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد انواع المحسوسات . وقد رده ارسطو في الالهيات ك ١ م ٣١ بان المادة داخلية في حقيقة انواع المحسوسات فلا يصح ان تكون الجواهر المفارقة انواعاً مثالية هذه المحسوسات بل طبائعها اعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضم في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان تلك الطبائع التي هي اكمل لها الى هذه

المحسوسات نسبة المحرك والغاية ولذا اراد ان يجعل عدد الجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات "الأول". ولكن لما كان هذا منافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس اراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة متكثراً بحسب عدد الحركات او الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تهرئة للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال ايضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الاشياء الطبيعية المظهرة لقدرة الله الشاملة. غير ان اطلاق الملائكة على قوى الاشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس. فإذاً يجب ان يقال ان عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها جواهر مجردة عن المادة وافر جدّاً ومجاوز كل كثرة مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب؛ «ان جيوش الارواح السماوية السعداء كثيرة مجاوزة حدّ اعدادنا المادية الضعيف والمحصور» وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكما كان شيء منها أكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة اعظم وكما ان الزيادة في الاجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي اكمل الاجسام تجاوز الاجسام الفاسدة في الحجم مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس لان مجموع كرة الفراغ والمفعلات انما هو شيء يسير بالنسبة الى الاجرام العلوية. فإذاً من الصواب ان تكون الجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للجواهر المادية مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس

إذا اجيب على الاول بانه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكم المنفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشوامل كما مر في م ب ا ف ٢

وعلى الثاني بان كون الطبيعة الملكية قريّة من الله موجب لكونها على اقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في افراد قليلة

وعلى الثالث بان هذا الدليل قد اورده ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لاجل الجواهر الجسمية لان الجواهر المجردة لا يكون حيثذ في وجودها فائدة اذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيح ان الجواهر المجردة موجودة لاجل الجواهر الجسمانية لان الغاية اشرف من الغيا ولذا قال ارسطو في الموضوع المشار اليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظنياً وإنما اضطرر الى ايراده اذ لا سبيل لنا الى معرفة المعقولات الا بالمحوسات

وعلى الرابع بان هذه الحجة انما تنجبه على حسب راي من كان يجعل علة تمايز الاشياء في المادة وهذا قد ابطناه في م ب ٤٧ ف ١ فاذا تكثر الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الالهية المبدعة للجواهر المجردة على مراتب مختلفة

الفصل الرابع

ها الملائكة مختلفة في النوع

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست مختلفة في النوع لانه لما كان الفصل اشرف من الجنس كانت جميع الاشياء المتوافقة في ما هو الاشرف فيها متوافقة في الفصل الاخير المقوم فكانت من ثم متعددة في النوع. والملائكة كافة متوافقة في ما هو الاشرف فيها اي في العقلية. فهي اذن كلها نوع واحد ٢ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يؤثران اختلافاً في النوع. والملائكة لا تتغير في ما يظهر الا بحسب الاكثر والاقل اي من حيث ان احدها ابط من الآخر واثقب عقلاً. فهي اذن لا تختلف في النوع ٣ وايضاً ان النفس قسمة للملاك على طريق التقابل. والنفوس كلها نوع واحد

فكذا الملائكة

٤ وايضاً كلما كان شيء أكل في طبعه وجب ان يكون اعظم تكثراً ولو كان لنوع واحد فرد واحد فقط لامتنع ذلك فاذا ملائكة كثيرة مندرجة في نوع واحد

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتحددة في النوع لا يجوز ان يكون فيها متقدم ومتأخر كما في الالهيات ك ٣ م ١١ والملائكة حتى الذين في رتبة واحدة يوجد فيهم اولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية فاذا ليس للملائكة نوعاً واحداً

والجواب ان يقال من الناس من ذهب الى ان جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس ايضاً هي من نوع واحد ومنهم من ذهب الى ان جميع الملائكة من نوع واحد دون الانفس ومنهم من قال بان جميع الملائكة من طبقة واحدة او من رتبة واحدة ايضاً لكن هذا محال لان الاشياء المتحددة في النوع والمختلفة في العدد متحدة في الصورة ولكنها متميزة مادة فاذا لم تكن الملائكة مركبة من مادة وصورة كما اسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوع واحد كما يستحيل القول بوجود بياضات كثيرة مجردة او انسانيات كثيرة لان البياض لا يتكثر الا باعتبار وجوده في جواهر كثيرة وايضاً فهب ان للملائكة مادة فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لانه يلزم على ذلك ان يكون مبدأ التمايز بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم اذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس ايضاً

إذا اجيب على الاول بان الفصل اشرف من الجنس كما يشرف المقيد المطلق والخاص العام لا كما تشرف طبيعة طبيعة اخرى والا لوجب ان تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوع واحد او ان يكون فيها صورة اكمل من النفس

الحساسة . فإذا الحيوانات الغير الناطقة انما تختلف نوعاً بحسب اختلاف درجات محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعاً في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية

وعلى الثاني بان الاكثر والاقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافاً في النوع واما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا ان النار اكمل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان خير النوع افضل من خير الفرد . فإذا كون الملائكة انواعاً متكثرة افضل جداً من كونهم افراداً متكثرة في نوع واحد
وعلى الرابع بان الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز ان يذهب العدد الى غير النهاية بل انما يقصد الكثرة النوعية كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . فإذا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الانواع لا كثرة الافراد في نوع واحد

الفصل الخامس

هل الملائكة غير قابلة للفساد

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست غير قابلة للفساد فقد قال الدمشقي عن الملائكة انه جوهر عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع ٢ وايضاً قال افلاطون في طيماوس « يا آلهة الآلهة الذين انا صانعهم وابوهم انتم مصنوعاتي المنحلة بطباعها ولكنكم غير منحلة بارادتي » ولا يمكن ان يكون مراده بهؤلاء الآلهة غير الملائكة . فالملائكة اذن قابلة للفساد بطباعها

٣ وايضاً قال غريغور يوس في ادبياته ك ١٦ ب ١٦ « جميع الاشياء مائلة الى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء » وما يمكن ان يُرَدَّ الى العدم فهو قابل للفساد . فالملائكة اذن لكونها مصنوعة من الله يظهر انها قابلة للفساد بطباعها

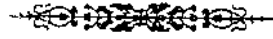
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الجواهر العقلية لها حيوة غير منتهية وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتاسل »
والجواب ان يقال لا بد من القول بان الملائكة ليست قابلة للفساد بطبيعتها .
وتحقيق ذلك انه ليس يفسد شي الا بمفارقة صورته المادة ولان الملاك صورة قائمة بنفسها كما يتضح مما مر في ف ١ و ٢ يستحيل ان يكون جوهره فاسدا لان ما يلائم شيئاً لذاته يمنع انفكاكه عنه واما ما يلائم شيئاً لغيره فيجوز انفكاكه عنه متى انفك ما به كان ملائماً له فان الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لانها تلائمها لذاتها الا انه يجوز انفكاكها عن الدائرة النحاسية بانفكاك الشكل الدائري عن النحاس والوجود يلائم الصورة لذاته فان كل شيء انما هو موجود بالفعل بمحصل الصورة له وهيولى انما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب اذن من الهيولى والصورة يفقد الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما اذا كانت الصورة قائمة بنفسها في وجودها كما في الملائكة على ما مر فلا يمكن ان تفقد الوجود . فاذا تجرد الملاك عن المادة هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه . ويمكن ان يستدل على عدم فساده هذا بفعله العقلي لانه لما كان كل شيء يفعل من حيث هو موجود بالفعل كان فعل الشيء يدل على حاله من الوجود والفعل انما يستفيد نوعه وحقيقته من موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي . فاذا كل جوهر عقلي فهو غير قابل للفساد بطبعه

اذا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق عدم التغير لان كل تغير فهو موت ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده على مكسيمينوس ب ١٢ والملائكة انما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سيأتي بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨

وعلى الثاني بان مراد افلاطون بالالهة الاجرام العلوية التي كان يظن انها مركبة

من العناصر ولذلك كانت عنده منحلّة في طباعها ولكنها تحفظ دائماً في الوجود
بالارادة الالهية

وعلى الثالث بان من الواجب ما هو وجبه لعلامة كما سلفنا في مب ٤٤ ف ا
فلا ينافي الواجب ولا غير قابل الفساد ان يكون وجوده متوقفاً على غيره على انه
علته له فاذا متى قيل ان جميع الاشياء حتى الملائكة اذ لم تحفظ من الله تهوي
في لجة العدم فليس المراد بذلك ان في الملائكة مبدأ للفساد بل ان وجود الملائك
متوقف على الله على انه علته ولا يقال ان شيئاً يقبل الفساد من حيث ان الله يقدر
ان يردّه الى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث ان فيه مبدأ للفساد اي
تضاداً او قوة في المادة على الاقل



المبحث الحادي والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الاجسام— وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة الى الجسمانيات واولاً في نسبة الملائكة الى الاجسام ثم في
نسبتها الى الامكنة الجسمانية ثم في نسبتها الى الحركة المكانية. اما الاول فالبحث فيه يدور
على ثلاث مسائل — ١ هل الملائكة متصلة طبيعياً باجسام — ٢ هل تتخذ اجساماً — ٣ هل
تفعل في الاجسام المتخذة افعالاً حيوية.

الفصل الاول

هل الملائكة متصلة طبيعياً باجسام

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة متصلة طبيعياً باجسام فقد قال
اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٦ « ان الوجود من دون جوهر مادي ومن
دون ادنى مخالطة ضمنية جسمية خاص بطبيعة الله وحده اسي الآب والابن
والروح القدس » وقال برنردوس في خط ٦ على نش « لا تصيفن بالخلود والتجرد

عن الجسم الا الله وحده المنفرد طبعه بعدم الانتقار الى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضح ان كل روح مخلوق مفتقر الى مساعدة جسمانية» وقال اوغسطينوس في شرح تك ل٣ «يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الاجسام الهوائية» وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام.

٢ وايضاً ان غرينوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الانجيل وكل حيوان فهو مركب من جسد ونفس . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام .
٣ وايضاً ان الحياة في الملائكة اكمل منها في النفوس . والنفس ليست حية فقط بل محيية للبدن ايضاً . فالملائكة اذن محيية لاجسام متصلة بها طبعاً .
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «كما ان الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجردة عن المادة ايضاً»

والجواب ان يقال ان الملائكة ليست متصلة طبعاً باجسام لان ما يعرض لطبيعية ما فليس يوجد فيها على وجه كلي كالتمنجح فانه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسم او قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب ٧٥ ف ٢ لم يكن الاتصال بجسم من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل انما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيء اخر كما يلائم النفس الانسانية ان تتصل بجسم لعدم كمالها ولوجودها بالقوة في جنس الجواهر العقلية اذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل انما تستفيدة من المحسوسات بواسطة الحواس الجسمية كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٦ ومب ٨٩ ف ١ . وكل جنس وجد فيه شيء ناقص فلا بد ان يسبق فيه وجود شيء كامل . فاذا يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفتقرة الى اقتناص العلم من المحسوسات . فاذا ليست جميع الجواهر العقلية متصلة باجسام بل منها ما هو مفارق للاجسام وهي التي ندعوها ملائكة

إذا اجيب على الاول بانه قد مر في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا الى ان كل موجود جسم وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعض بانه ليس من جواهر روحانية الا وهي متصلة باجسام حتى ان بعضاً صاروا ايضاً الى ان الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للايمان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الاشياء كقوله في مز ٨: ٢ « ارتفع مجدك على السموات » لم يرض اوريجانوس ان يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاعتراض في امور اخرى كثيرة شايع فيها متقدمي الفلاسفة واما كلام برنردوس فيجوز ان يكون المراد به ان الارواح المخلوقة تفتقر الى الة جسمية لا متصلة بها طبيعاً بل متخذة لغرض ما كما سياتي قريباً في الفصل التالي . واما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهبه بل بحسب مذهب الافلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين وعلى الثاني بان غريغوريوس يسمي الملاك حيواناً ناطقاً مجازاً لما بينهما من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بان الاحياء الفعلي راجع الى الكمال مطلقاً ولنا يطلق على الله ايضاً كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ « الرب يميت ويحيي » واما الاحياء الصوري نخاص بالجواهر الذي هو جزء طبيعة ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلاً بجسم هو اكمل من الجوهر المتصل بجسم .

الفصل الثاني

هل تتخذ الملائكة اجساماً

يتخلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة لا تتخذ اجساماً لان الملاك كالطبيعة لا يفعل ما لا فائدة فيه . ولا فائدة في اتخاذ الملائكة اجساماً اذ الملاك ليس يحتاج الى جسم لان قوته اعظم من كل قوة جسمية . فاذا ليس يتخذ الملاك جسماً

٢ وايضاً كل اتخاذ فهو الى اتحاد ما لان معنى *assumere* (في اللاتينية اي اتخذ *ad se sumere*) اي اخذ لنفسه) والملاك ليس يتصل بجسمه على انه صورة له كما مر في الفصل السابق واتصاله به على انه محرك له لا يصح ان يقال له اتخاذ والا لكانت جميع الاجسام المتحركة من الملائكة متخذة منهم ايضاً . فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

٣ وايضاً ان الملائكة لا تتخذ اجساماً من الارض او الماء والا لم توار عاجلاً ولا من النار والا لاحت ما تمسه ولا من الهواء لان الهواء ليس متشكلاً ولا متلوّاً فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٦ ب ٢٩ ان الملائكة تجلوا لابراهيم في اجسام متخذة

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الملائكة لا تتخذ اجساماً اصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فانما وقع في الرؤيا النبوية اي في الوهم لكن هذا منافٍ لمراد الكتاب لان ما يرى بالرؤيا الوهمية فانما يكون في وهم الرائي فقط فلا يرى من الجميع على السواء والكتاب المقدس يذكر احياناً تجليات الملائكة بحيث يرون من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع اهل بيته ولوط واهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قدرئي من الجميع وبهذا يتضح ان ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يرى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن ان يشاهد من الجميع وهذه الرؤية ليس يرى بها الا الجسم ولما لم يكن الملائكة اجساماً ولا متصلة طبعاً باجسام كما مر قريباً في الفصل السابق بقي انها تتخذ في بعض الاحيان اجساماً اذا اوجب على الاول بان الملائكة لا يحتاجون الى اتخاذ جسم لهم بل لنا لكي بينوا للناس بفهمهم لهم ما يتوقمه الناس من الفهم العقلية في الآخرة وايضاً فاتخاذ

الملائكة اجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على ان كلمة الله كانت مزمنة
ان لتخذ جسم بشرياً لان جميع تجليات العهد العتيق لما كانت لاجل ذلك
التجلي الذي تجلّاه ابن الله في الجسد

وعلى الثاني بان الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على انه صورة له ولا على انه
محرك له فقط بل على انه محركٌ ممثلٌ بالجسم المتحرك المتخذ لانه كما ان خاصيات
المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت اشباه المحسوسات كذلك الاجسام
المحسوسة تتكوّن بالقدرة الالهية من الملائكة على وجه يتهيأ لها به تمثيل خاصيات
الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسماً

وعلى الثالث بان الهواء وان لم يقبل في حال تخلخله شكلاً ولا لونا الا انه متى
تكاثف أمكن تشككه وتلونه كما يتضح في السحاب وعلى هذا النمط تتخذ الملائكة
اجساماً من الهواء مكثفة له بالقدرة الالهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم
المراد اتخاذه

الفصل الثالث

من تفعل الملائكة افعالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة تفعل افعالاً حيوية في الاجسام
التي تتخذها لان التصنع غير لائق بملائكة الحق . ولو كان الجسم الذي يتخذ
ليس له ما يظهر فيه من الحياة والافعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً . فالملائكة
اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

٢ وايضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه . ولو كان لا يحس بالمعينين
والمخترين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يتخذ فائدة . فهو اذن
يحس بالجسم الذي يتخذ وهذا اخص الافعال الحيوية
٣ وايضاً ان المتحرك بمجرد السير فعل حيوي كما في كتاب النفس ١٣م ١٣ وقد

ظهر الملائكة جيرةً متحركين في الاجسام التي اتخذوها في تك ١٨:١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليشرحهم . ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية الى مدينة الماديين» اجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرة» طو ٥:٢٠ فالملائكة اذن كثيراً ما يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية ٤ وايضاً ان التكلم فعلٌ حيٍ لانه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس م ٢٠٩٠ . وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس ان الملائكة تكلموا في الاجسام التي اتخذوها . فهم اذن يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية

٥ وايضاً ان الأكل فعل خاصٌ بالحيوان ولذا قد أكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهاناً على انبعائه الى الحياة كما في لوقا ٢٤:٠٢ . والملائكة قد اكلوا بحال تجليهم في الاجسام التي اتخذوها و ابراهيم قدم لهم طعاماً مع انه كان قد سجد لهم قبل ذلك كما في تك ١٨ فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية ٦ وايضاً ان توليد الانسان فعلٌ حيويٌ وهو يجوز على الملائكة في الاجسام التي تتخذها في تك ٤:٦ « بعد ان دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم اولاداً اولئك هم الجبابرة المذكورون منذ الدهر » فالملائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك ان الاجسام المتخذة من الملائكة ليست حية كما مر في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني . فاذا لا يستطيعون ان يفعلوا افعالاً حيوية

والجواب ان يقال ان بعض افعال الاحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الافعال كما ان التكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر اصوات غير المنفسات من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فالملائكة

يقدر ان يفعلوا بالاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا
الفعلين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لان الفعل يُسند الى ما تُسند اليه القوة
كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب ١٠ فاذا ليس يمكن لشيء ان يفعل
فعلاً حيوياً من دون ان تكون له الحياة التي هي المبدأ القوي لذلك الفعل
اذا اجيب على الاول بانه كما ان وصف العقولات في الكتاب المقدس تحت
الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لان ذلك لا يقال تقريراً لكون العقولات
محسوسات بل تقريباً لفهم خاصيات العقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض
المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالاجسام التي يتخذونها
يظهرون بشراً احياء مع انهم ليسوا كذلك لان هذه الاجسام لا تتخذ الا للدلالة
بخاصيات الانسان وافعاله على خاصيات الملائكة وافعالهم الروحانية مما لا يتم
على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا اناساً حقيقيين لان تلك الخاصيات تبعث
حيثُ على اعتقاد انهم بشر لا ملائكة

وعلى الثاني بان الاحساس فعل حيويٌّ صرف فلا يجوز اصلاً القول بان
الملائكة يحسون بالآلات الاجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تكون عيشاً لانها لم
تكون للشعور بها بل للدلالة بها على قوى الملائكة الروحانية كالدلالة بالعين على
قوة الملاك الداركة وبغيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من
مراتب السلطنة السماوية

وعلى الثالث بان الحركة الصادرة عن المحرك المقارن فعل خاص بالحياة لكن
الاجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة اذ ليس الملائكة صوراً لها
ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الاجسام لانهم فيها
كالهركات في المتحركات وهكذا يكونون في مكانٍ دون مكانٍ مما لا يجوز في حق
الله فاذا ان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكانٍ الا ان

الملائكة يتحركون بالعرض يتحرك الاجسام المتخذة منهم لكن لا يتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالمحركات في المتحركات لان الاجرام العلوية لا تفارق المكان بالكلية وايضاً ليس للروح المحرك العالم مكان معين بحسب جزء مخصوص من اجزاء جوهر العالم يكون تارة في الشرق وتارة في الغرب بل بحسب وضع معين « لان القوة المحركة هي دائماً في الشرق » كما في الطبيعيات ك ٨ م ٨٤

وعلى الرابع بان الملائكة لا يتكلمون حقيقةً بالاجسام المتخذة منهم بل انما يتكلمون ما يشبه التكلم من حيث انهم يكونون في الهواء اصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية وعلى الخامس بان الملائكة لا يجوز عليهم ايضاً الاكل الحقيقي لان الاكل هو تناول طعام يقبل الاستحالة الى جوهر الاكل والسيج وان كان الطعام لم يستحل بعد القيامة الى جنسه بل كان يتحلل الى مادة سابقة هناك فقد كان جنسه مع ذلك ذا طبيعة يمكن معها استحالة الطعام اليه ولذا كان آكله حقيقةً واما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل الى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعة يمكن معها استحالة الغذاء اليه ولذا لم يكن آكلهم حقيقةً بل مجازياً مرموزاً به الى الاكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطويبا بقوله له ف ١٢: ١٩ « لما كنت معكم كان يظهر لكم اني آكل واشرب معكم وانما انا اتخذ طعاماً وشرباً غير منظور » واما ابراهيم فانما قدم طعاماً للملائكة لاعتباره اياهم بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لان الله من عادته ان يوجد في الانبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ ب ١٩

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ ب ٩ و ٨ « كثيرون اثبتوا انهم تحققوا بانفسهم او سمعوا ممن تحققوا بانفسهم ان الهة الغابات وآلهة الجبال والحقول الأئمة المعروفين عند العامة بالمضاجمين كثيراً ما ظهروا للنساء وراودوهن وواقعوهن فاذا انكار ذلك مكابرة في ما يظهر » ومحال ان يكون ملائكة الله

القديسون قد اتخذوا بهذا الدنس قبل الطوفان فامرأه اذن بابناء الله ابناء شيت
الذين كانوا صلحاء واما بنات الناس فالكتاب المقدس يريد بهن البنات اللواتي
كنن من نسل قايين ولا بدع اذا كان قد ولد الجبارة من هولاء اذ لم يكن الجميع
جبارة قبل الطوفان بل الجبارة الذين قبله كانوا اكثر جدًا من الذين بعده ومع
ذلك فاذا ولد احيانًا بعض من مجامعة الشياطين فليس ذلك بمنى متفرغ منهم
او من الاجسام المتخذة منهم بل بمنى انسان ماخوذ لذلك حتى ان الشيطان الموطوء
من الرجل يصير هو بعينه واطنًا للمرأة كما يتخذون ايضًا بذار اشياء اخرى لتوليد
بعض الاشياء على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ وهكذا لا يكون
ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الانسان الذي أخذ منه



المبحث الثاني والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الامكة - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك بدور عنى ثلاث مسائل - ١ هل الملاك
حال في مكان - ٢ هل يقدر ان يحل في امكة كثيرة معًا - ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة
كثيرين في مكان واحد بعينه

الفصل الاول

هل الملاك حال في مكان

يُنخَطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس في مكان فقد قال بولسيوس
في كتاب الاسايح « ان جمهور الحكماء على ان الروحانيات ليست في مكان »
وقال ارسطو في الطبيعيات ٤ م ٤٨ و ٥٧ « ليس كل ما هو موجود فهو موجود
في مكان بل الجسم المتحرك » والملاك ليس بجسم كما مر تحقيقه في مب ٥٠ ف ١

فإذا ليس الملاك في مكان

٢ وإيضاً ان المكان كم ذو وضع فإذا اكل ما في مكان فهو ذو وضع ما. ويمتنع ان يكون الملاك ذا وضع لان جوهره معرفي عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضع. فإذا ليس الملاك في مكان

٣ وإيضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٤ و ١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لان الحوي اخص بجهة الصورة من الحوي كما ان الهواء اخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات ٤ م ٣٥ و ٤٩. فإذا ليس الملاك في مكان لكن يمرض ذلك قوله في صلوة العشاء « ليسكن فيه ملائكتك القديسون ويجرسوا بالأمان »

والجواب ان يقال ان الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فان حلول الجسم في مكان يحصل بتعلقه بالمكان بماسة الكمية التقديرية التي ليست موجودة في الملائكة بل انما يوجد فيهم كمية تقديرية. فإذا باعتراف تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحو من الانحاء يقال ان الملاك حال في مكان جسعي وبهذا يتضح انه لا يلزم ان يقال على الملاك انه يتقدر بالمكان لو انه ذو وضع في المتصل فان هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كم بكمية التقديرية وكذا ايضاً ليس يجب لذلك ان يموى في مكان لان الجوهر المحرد الماس بقدرته لشيء جسعي يكون حاوياً لذلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على انها محوية وكذا يقال ان الملاك موجود في مكان جسعي لا على انه محوي بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحنواء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك ان يحمل في امكته متكثرة معاً

يُتخطى الى ثنائي بان يقال : يظهر ان املاك يقدر ان يحمل في امكته متكثرة معاً لانه ليس اقل قدرة من النفس . والنفس تحمل في امكته متكثرة معاً لانها موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثاوث ٦ ب ٦ . فاذا يقدر الملاك ان يوجد في امكته متكثرة معاً

٢ وايضاً ان الملاك يحمل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسماً متصلاً يظهر انه في كل جزء من اجزائه . وهناك امكته مختلفة بحسب اختلاف اجزائه . فالملاك اذن يحس في امكته متكثرة معاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ان الملاك يوجد حيث يفعل » والملاك قد يفعل في امكته كثيرة معاً كما يتضح في الملاك الذي قلب سادوم . فملاك اذن يقدر ان يحمل في امكته متكثرة معاً لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ما دام الملائكة في السماء فليسوا في الارض »

والجواب ان يقال ان الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الاشياء ولذلك تنال قدرته جميع الاشياء وليس في امكته متكثرة معاً فقط بل في كل مكان واما قدرة الملاك فانها لتاهيها لا تنال جميع الاشياء بل شيئاً واحداً معيناً لان كل ما يقاس الى قدرة واحدة فيجب ان يقاس اليها على انه واحد ما فكما ان الموجود الكلي يقاس الى قدرة الله الكلية على انه واحد ما كذلك يقاس موجود ما جزئي الى قدرة الملاك على انه واحد ما وعليه فلما كان الملاك تاماً يوجد في المكان بتعلق قدرته به لزم ان ينس يوجد في كل مكان ولا في امكته متكثرة بل في مكان واحد فقط . وقد زلت اقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترفي الى فوق الوهم اعبر واعدم انقسام الملاك كعدم انقسام النقطة فظنوا ان الملاك لا يمكن وجوده الا في النقطة المكانية وهذا بين البطلان لان النقطة لا متجزى ذو وضع والملاك لا متجزى خارج عن جنس الكم والوضع فلا يتعين له بالضرورة مكان واحد غير منقسم بحسب الوضع بل انما يكون مكانه منقسماً او غير منقسم اكبر او اصغر بحسب تعيق قدرته الاختياري بحسب اكبر او اصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته بجاذبه كله على انه مكان واحد . وليس مع ذلك تحريك ملائكة السماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان اما اولاً فلان قدرته لا تتعلق الا بما يتحرك منه اولاً وتذي يتحرك اولى جهة واحدة من السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف ايضاً في الطبيعيات ٨٤ م ٨٤ قدرة محرك السماوات في جهة الشرق واما ثانياً فلان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان جوهرها واحداً مفارقاً بحرك جميع الكرات ابتداءً فاذن يس يلزم كونه في كل مكان فهكذا اذن يتضح ان الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعبارات مختلفة فان حلول الجسم في المكان بالاحاطة لتقدره به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة لعدم تقدره به بل بالانحصار لان حلوله في مكان يكون بحيث لا يوجد في مكان آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لانه موجود في كل مكان . وبذلك يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لان ما يتعلق به قدرة الملاك ابتداءً يعتبر كله مكاناً واحداً له وان لم يكن متصلاً

الفصل الثالث

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه لانه انما يمنع اجتماع اجسام متعددة في مكان واحد بعينه لانها تملأ المكان . والملائكة لا يملأون المكان اذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلافه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٥٢م ٥٨. فاذا يجوز اجتماع ملائكة
كثيرين في مكان واحد

٢ وايضاً ان تباين الملاك والجسم اعظم من تباين ملاكين . والملاك والجسم
يجتمعان في مكان واحد بعينه اذ ليس من مكان الا وهو مشغول من جسم
محموس كما حقه الفيلسوف في الطبيعيات ٥٨م ٥٤. فأحرى اذن ان يجوز
اجتماع ملاكين في مكان واحد بعينه

٣ وايضاً ان النفس موجودة في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس
في كتاب الثالث ٦ب ٦. والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع
ذلك في الاجسام وهكذا يجتمع الشيطان والنفس في مكان واحد بعينه . فاذا
كذلك سائر الجواهر الروحانية اياً كانت

لكن يعارض ذلك انه ليس يجتمع نفسان في بدن واحد بعينه . فاذا كذلك
ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه

والجواب ان يقال ليس يجتمع ملاكان في مكان واحد بعينه وتحقق ذلك انه
لا يجوز اجتماع علتين تامتين مباشرتين على معلول واحد بعينه كما يتضح في كل
من اجناس العلل لان الصورة القريبة لشيء واحد واحدة والمحرك القريب لشيء
واحد واحد وان جاز تكثر الحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للسفينة
اذ ليس واحد منهم محركاً تاماً لان قدرة كل منهم لا تستقل بالتحريك بل جملتهم
بمقام محرك واحد من حيث تجتمع قوتهم كلها على اصدار حركة واحدة . فاذا
لكون الملاك انما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على انه حاو
تام له كما مر في الفصل الاول لا يمكن ان يوجد في مكان واحد الا ملاك
واحد

اذا اوجب على الاول بان امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكان واحد

ليس بسبب امتلاء المكان بل لأمري آخر كما مرّ في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك والجسم لا يجعلان في المكان على نحو واحدٍ فالاعتراض ساقط
وعلى الثالث بان الشيطان والنفس ليس لهما الى البدن نسبة واحدة من العلية
اذ النفس صورة له بخلاف الشيطان فالاعتراض غير ناهض



المبحث الثالث والخمسون

في حركة الملائكة المكانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في حركة الملائكة المكانية والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - اهل
يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية - ٢ في انه متى تحرك من مكان الى مكان هل يقطع
وسطاً - ٣ هل حركة الملاك زمانية او آنية

الفصل الاول

هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يتحرك حركة مكانية
فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات م٦ ٣٢ و٨٦ « ان ليس شيء من غير التجزى
يتحرك » لان شيئاً ما دام في المبدأ فليس يتحرك وكذا ما دام في المنتهى لانه يكون
حينئذ قد انقطعت حركته فبقي اذا ان كل ما يتحرك مادام متحركاً يكون جزء منه
في المبدأ وجزء في المنتهى . والملاك غير متجزى . فاذا ليس يقدر ان يتحرك
حركة مكانية .

٢ وايضاً ان الحركة فعل شيء ناقص كما في الطبيعيات م٣ ١٤ والملاك السعيد
ليس ناقصاً . فاذا ليس يتحرك حركة مكانية

٣ وايضاً ان الحركة لا تكون الا عن احتياج . وليس في الملائكة القديسين

احتياج الى شيء . فإذا لا يتحركون حركة مكانية
لكن يعارض ذلك انه لا فرق بين تحرك الملاك العبد وتحرك النفس العبيدة
ولا ريب ان النفس العبيدة تتحرك حركة مكانية فان من العقائد الايمانية ان
المسيح هبطت نفسه الى الجحيم . فإذا الملاك العبد يتحرك حركة مكانية
والجواب ان يقال ان الملاك ان يقدر ان يتحرك حركة مكانية لكن كما ان الحلول
في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان
به بالاشتراك ايضاً لان الجسم يحل في المكان كحوي منه ومتقدر به فإذا يجب ان
تكون حركة الجسم الكائنة ايضاً متقدرةً بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان
اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والتأخر في حركة الجسم الكائنة بحسب
المتقدم والتأخر في الحجم كما في الطبيعيات . واما الملاك فليس يحل في المكان
كمتقدر ومحوي بل كما هو فلا يجب ان تكون حركة الملاك في المكان متقدرةً به ولا
بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة لان
الملاك لكونه لا يحل في المكان الا بماسة القدرة كما مر في البحث السابق فافمن
الضرورة ان لا تكون حركته في المكان الاممات مختلفة لامكنة مختلفة تدريجياً
لا دفعةً لتمذر وجوده في امكنة متعددة معاً كما مر هناك في ف ٢ وليس من
الضرورة ان تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز ان يكون لها نوع من الاتصال
فقد مر في البحث السابق ف ٣ ان لا مانع ان يجعل للملاك مكان منقسم بماسة
قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بماسة حجمه فإذا كان الجسم يفارق المكان
الذي كان فيه تدريجياً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته الكائنة
كذلك الملاك يقدر ان يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجياً فتكون حركته
متصلة ويقدر ايضاً ان يفارق المكان كله دفعةً ويجعل دفعةً في مكان آخر
فلا تكون حركته متصلة

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ساقط هنا من وجهين اولاً لان
برهان ارسطو انما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يجاذبه مكان غير منقسم
بالضرورة وهذا لا يجوز ان يقال على الملاك وثانياً لان برهان ارسطو متجه على الحركة
المتصلة لانه اذا كانت الحركة غير متصلة جاز ان يقال ان شيئاً يتحرك ما دام في
المبدأ وما دام في المنتهى لان تعاقب أيون مختلفة على شيء واحد يقال له حركة
ففي ايها وجد ذلك الشيء جاز ان يقال انه يتحرك واتصال الحركة مانع من ذلك
اذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضح فان الخط ليس في النقطة
ولهذا فما يتحرك يجب ان لا يكون كله في احد الطرفين حال تحركه بل جزء منه في
احدهما وجزء في الآخر فاذا ليس لبرهان ارسطو وجه هنا باعتبار ان حركة الملاك
غير متصلة واما باعتبار انها متصلة فيمكن التسليم بان الملاك ما دام متحركاً يكون
منه جزء في المبدأ وجزء في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزؤ ليس وارداً على
جوهر الملاك بل على المكان لان الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون موجوداً في
كل اجزاء المكان المتجزئ الذي يتدى تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في
جزء من المكان الاول الذي يفارقه وفي جزء من المكان الثاني الذي يشغله وانما
يقدر ان يشغل جزئي مكانين من حيث يقدر ان يشغل مكاناً متجزئاً بتعليق قدرته
كما يشغله الجسم بتعليق حجمه ومن ثم يلزم ان الجسم المتحرك في المكان متجزئ
في حجمه وان الملاك يقدر ان يعلق قدرته بشيء متجزئ
وعلى الثاني بان حركة الموجود بالقوة فعل ناقص واما الحركة الحاصلة بتعليق
القدرة فهي حركة موجود بالفعل لان قدرة الشيء انما هي بحسب وجوده بالفعل
وعلى الثالث بان حركة الموجود بالقوة انما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود
بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيء آخر ومن هذا القبيل
حركة الملاك المكانية فانها بسبب احتياجنا كقوله في ١٤١ « جميعهم

ارواح خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص»

الفصل الثاني

هل يقطع ملاك وسط

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقطع وسطاً لان كل ما يقطع وسطاً فانه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو اعرض منه. ومكان ملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو النقطة المكانية فلو كان الملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب ان يعد بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وايضاً ان الملاك ايسر جوهرًا من نفسنا ونفسنا نقدر ان نتقل بتصورها عن طرف الى آخر دون ان نقطع وسطاً فاني اقدر ان اتصور فراسة ثم سوربة من دون ان اتصور ايطاليا التي بينهما. فالملاك اذن اولي ان يقدر على الانتقال عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً

لكن يعارض ذلك ان الملاك اذا تحرك عن مكان الى آخر فمتى وصل الى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته. ويتحرك سابق على تحرك. فاذا كان متحركاً في مكان ما. وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبدئ. فاذا كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب ان يقطع وسطاً

والجواب ان يقال اننا اسلفنا في الفصل السابق ان حركة الملاك المكانية يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة فان كانت متصلة فالملاك لا يقدر ان يتحرك عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً في الطبيعيات ك ٥ م ٢٢ وك ٦ م ٧٧ ان «الوسط هو الذي يصل اليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته» لان رتبة المتقدم والتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة المتقدم والتأخر في الحجم كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩. وان كانت غير متصلة فيجوز ان ينتقل من طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً. وبيان ذلك ان بين كل طرفين مكانيين

امكنة متوسطة غير متجهة وسواء في ذلك الامكنة المنقسمة وغير المنقسمة اما
غير المنقسمة فالامر واضح فيها لان بين كل نقطتين نقطاً متوسطة غير متناهية اذ لا
تتالي نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ٦١ واما الامكنة المنقسمة فمن
الضرورة ان يكون الامر فيها ايضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة للجسم ما
فان الجسم ليس يتحرك عن مكان الى آخر الا في الزمان ولا يجوز ان يؤخذ في الزمان
المقدر حركة الجسم اذ لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لانه لو
كان في مكان واحد بعينه في آنين لكان ساكناً هناك اذ ليس السكون شيئاً سوى
الحصول في مكان واحد في آنين متتالين ولما كان بين الآن الاول والاخير من
الزمان المقدر الحركة آتت غير متناهية وجب ان يكون بين المكان الاول الذي
منه بتدى الحركة والمكان الاخير الذي اليه تنتهي الحركة امكنة غير متناهية
وذلك يظهر ايضاً بهذا المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبر وفرضنا
المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضع ان المكان الاول الذي منه بتدى الحركة
بمقدار شبر والمكان الذي اليه تنتهي الحركة بمقدار شبر آخر . وواضح ان هذا
الجسم متى اخذ بالتحرك يفارق الشبر الاول يسيراً يسيراً او يدخل كذلك في الثاني
فاذا اُعلى حسب قسمة حجم الشبر تكثر الامكنة المتوسطة لان كل نقطة مرسومة
في حجم الشبر الاول هي مبدأ مكان والنقطة المرسومة في حجم الشبر الاخر هي
منتهاه . فاذا لما كان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية وكانت النقطة ايضاً في كل
حجم غير متناهية بالقوة لزم ان يكون بين كل مكانين امكنة متوسطة غير متناهية
والتحرك ليس يقطع امكنة متوسطة غير متناهية الا بالحركة المتصلة لانه كما ان
الامكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز ان يؤخذ في الحركة المتصلة
ايضاً امور غير متناهية بالقوة فاذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع اجزائها
معدودة بالفعل فاذا اذا تحرك متحرك ما بحركة غير متصلة يلزم اما ان لا يقطع

جميع الاوساط او ان يعدّ بالفعل الاوساط الغير المتناهية وهذا محال . فالملاك اذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الاوساط . اما التحرك من طرف الى طرف من دون قطع وسط فممكن للملاك دون الجسم لان الجسم يتقدر بالمكان ويكون محويّاً فيه فيجب ان يتبع في حركته شرائع المكان واما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على انه محويّ فيه بل هو اعلى منه على انه حارٍ له فاذا في مقدوره ان يحل في المكان كيفما شاء بوسطه او بغير وسط

اذا اجيب على الاول بان مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في عماسة القدرة وهكذا يجوز ان يكون منقسماً ولا يجب ان يكون دائماً نقطة مكانية على ان الامكنة المتوسطة وان كانت منقسمة فهي غير متناهية كما مرّ قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع باخره المتصلة كما يتضح مما مرّ هناك

وعلى الثاني بان الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالة في امكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فانها لا تحل في الاشياء التي تصورها بل هذه الاشياء توجد بالاحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان تحركه ليس في الحركة المتصلة جزءاً ليتحرك بل حدّاً له فيجب اذاً ان يكون يتحرك سابقاً على تحركه ولذلك يجب ان تكون هذه الحركة بوسطه واما في الحركة الغير المتصلة فان تحركه جزءاً ليتحرك كما ان الوحدة جزء للمعدد فاذا تعاقب الامكنة المختلفة ونز بغير وسط يقوم هذه الحركة

الفصل الثالث

هل حركة الملاك آنية

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان حركة الملاك آنية لانه كلما كانت قدرة المحرك اشد والتحرك اقل ممانعةً للمحرك كانت الحركة اسرع . وقدرة الملاك

الحرك لنفسه مجاوزة قدرة المحرك الجسم ما مجاوزة لامناسبة معها . ومناسبة السرعة
على حسب قلة الزمان وكل زمان ففيه مناسبة لكل زمان . فإذا اذا كان جسم
ما يتحرك في الزمان فالملاك يتحرك في الآن

٢ وايضاً ان حركة الملاك ايسر من كل حركة جسمانية . وبعض الحركات
الجسمانية آتية كالاضافة لان شيئاً لا يستضيء تدريجياً كما يتسخن تدريجياً ولأن
الشعاع لا يصل الى القريب قبل ان يصل الى البعيد . فأحرى اذن ان تكون
حركة الملاك آتية

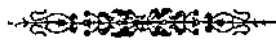
٣ وايضاً لو كان الملائكة يتحرك في زمان من مكان الى مكان فوضح انه في
الآن الاخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون اما في
المكان السابق بغير توسط ثم يفتقر كالمبداء او بعضه في احدهما وبعضه في الآخر
ولو كان بعضه في احدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو اذا في كل
الزمان السابق يكون في المبداء فهو اذا ساكن هناك اذ السكون هو الحصول في
مكان واحد في آتية كما مر في الفصل السابق وهكذا يلزم انه ليس يتحرك الا
في الآن لاخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تميز متقدماً ومتأخراً . والتقدم والتأخر في
الحركة يعدان بحسب الزمان . فإذا كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملائكة
لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان حركة الملائكة المكانية آتية فانهم قالوا
ان الملائكة متى تحركت من مكان الى آخر فهو في كل الزمان السابق موجود في
المبداء وفي الآن الاخير من ذلك الزمان موجود في المنتهى ولا يجب ان يكون
بين الطرفين وسطاً ما كما انه ليس بين الزمان وطرفه وسطاً ما وما كان
بين الآتية من الزمان زمان متوسط قالوا لا يجوز جعل ان الاخير كان فيه

في المبدأ كما لا يجوز في الاضاءة وتوليد جوهر النار جعل ان اخير كان فيه الهواء
مظلماً او المادة معرأة عن صورة النار بل انما يجوز جعل زمان اخير بحيث يكون في
حده النور في الهواء او صورة النار في المادة وبهذا الاعتبار يقال لكل من الاضاءة
والتوليد الجوهرى حركة آتية - لكن هذا لا محل له هنا وذلك لان من حقيقة الكون
ان يكون الساكن على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل آن من
الزمان المقدر السكون يكون الساكن في اين واحد بعينه اولاً ووسطاً وآخر ومن
حقيقة الحركة ان لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل
آن من الزمان المقدر الحركة يكون المتحرك على حال مختلفة فاذا يجب ان يكون
له في الآن الاخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح ان السكون في زمان
باسره في شيء كالبياض هو الوجود فيه في كل آن من ذلك الزمان . فاذا ليس يجوز
ان شيئاً يكون في زمان سابق باسره ساكناً في حده ثم في الآن الاخير من ذلك الزمان
يكون في حده آخر وهذا جائز في الحركة لان المتحرك في زمان باسره ليس وجوداً
على حالة واحدة في كل آن منه فاذا جميع هذه التغيرات الآتية حدوداً للحركة
المتصلة كما ان التوليد حد لتغير المادة والاضاءة حد لحركة الجسم المضيء المكنية .
وحركة الملاك المكنية ليست حداً لحركة اخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن
كل حركة اخرى . فاذا ليس يجوز ان يقال انه يكون في الزمان كله في مكان
وفي الآن الاخير في مكان آخر بل لا بد من جعل ان اخير كان فيه في انكان
السابق . وحيثما وجدت آتات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان اذ ليس الزمان
شيئاً سوى عد المتقدم والمتأخر في الحركة . فبقي اذا ان حركة الملاك تكون في
الزمان فالما في الزمان المتصل ان كانت متصلة او في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة
لجواز الامرين فيها كما مر في ف ١ لان اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة
كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩٠ غير ان هذا الزمان متصلاً او منفصلاً . معاير للزمان

المقدّر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغيرها عن حركة
السماء لان حركة الملاك لا تثقف على حركة السماء
اذا اجيب على الاول بانه اذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان تعاقباً
في الآتات فليس فيه مناسبة للزمان المقدّر لحركة الجسمانيات الذي هو متصل
لتغيرها في الماهية واما اذا كان متصلاً فله مناسبة لا بسبب تناسب المحرك
والمحرك بل بسبب تناسب الاحجام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة
الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين ارادته
وعلى الثاني بان الاضائة حدّ للحركة واستحالة لا حركة مكانية حتى يتصور
ان النور يتحرك الى القريب قبل ان يتحرك الى البعيد . وحركة الملاك مكانية
وليس حدّاً للحركة . فليس حكمهما واحداً
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل و زمان حركة الملاك
يجوز ان يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك ان يكون آتاً في مكانٍ و آتاً آخر
في مكان آخر من دون توسط زمان ما . واما اذا كان زمان حركة الملاك متصلاً
فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الاخير يتغير بامكانه غير متناهية كما مر
بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في احد الامكنة المتصلة وبعضه
في الآخر لان جوهره متجزئ بل لان قدرته لتعلق بجزء المكان الاول وجزء
المكان الثاني كما مرّ ايضاً في ف ١



المبحث الرابع والخمسون

في علم الملائكة - وفيه خمسة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلّق بجوهر الملاك يجب التخطي الى البحث في علمه وقد جعلناه على

اربعة انسام فسيبحت اولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة . وثانياً في ما يتعلق بواسطة علمه . وثالثاً في الانتساب التي يعلمها . ورابعاً في كيفية علمه . اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره — ٢ هل وجوده عين تعقله — ٣ هل جوهره عين فوته الداركة — ٤ هل يوجد في الملائكة عقل فعال وعقل هيولاني — ٥ هل يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

الفصل الاول

هل تعقل الملاك هو عين جوهره

يُخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين جوهره لان الملاك اعلى وابسط من عقل النفس الفعّال . وجوهر العقل الفعّال هو عين فعله كما قال الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩ . فاذا جوهر الملاك احرى بان يكون عين فعله الذي هو التعقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ١٢ م ٢٩ « ان فعل العقل حيوة » ولكون الحياة هي وجود الاحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر ان الحياة هي الماهية . فاذا فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وايضاً متى اتحد الطرفين لم تكن الوسطة مغايرة لهما لان احد الطرفين ابعد عن الآخر من الوسطة . ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمعقول ولو من حيث يعقل ذاته على الاقل . فاذا التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمعقول هو نفس جوهر الملاك المتعقل

لكن يعارض ذلك ان اثر الشيء اشد مغايرة لجوهره من وجوده . وليس وجود شيء من المخلوقات نفس جوهره فان هذا خاص بالله فقط كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذا ليس اثر الملاك او مخلوق آخر نفس جوهره

والجواب ان يقال يستحل ان يكون اثر الملاك او اي مخلوق آخر نفس جوهره لان الأثر هو بالحصص وجود القوة بالفعل كما ان الوجود هو كون الجوهر او الماهية

بالفعل . وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيء بالقوة فيستحيل ان يكون نفس وجوده بالفعل لان الوجود بالفعل منافي للوجود بالقوة والله وحده فعل محض فانه اذن وحده جوهره نفس وجوده ونفس تأثيره . وايضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً كما هو شأن كل مجرد قائم بنفسه فيلزم ان جوهر احد الملائكة لا يمتاز لا عن جوهر الله لانه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملائكة آخر . وايضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لان ذلك لما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

اذا اجيب على الاول بانه متى قيل العقل الفعالي هو نفس اثره فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة اي انه متى وجد جوهره بالفعل فحال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الهولاني الذي لا يصدر عنه آثار الا بعد خروجه الى الفعل

وعلى الثاني بان ليس نسبة الحياة الى ان يحيا كنسبة الذات الى ان يوجد بل كنسبة الركض الى ان يركض اللذين يدل احدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاشتقاق . فاذا ليس يلزم من كون ان يحيا هو عين ان يوجد ان الحياة هي عين الذات وان اطقت احياً على الذات كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ « الذاكرة والعقل والارادة ذات واحدة وحياة واحدة » وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف ان فعل العقل حيوة

وعلى الثالث بان الفعل المتعدي الى خارج متوسط حقيقة بين الفاعل والمنفعل واما الفعل المنقري في نفس الفاعل فليس بمتوسط بينهما حقيقة بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحق حقيقة لاتحادهما لانه من طريق اتحاد المعقول والعاقل يحصل التعقل على انه مفعول مغاير لكليهما

الفصل الثاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين وجوده لان حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس م٢ ص٣٧. والتعقل ضرب من الحيوة كما قيل هناك. فاذا تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وايضاً ان نسبة المعلول الى العلول كنسبة العلة الى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الاقل. فاذا تعقله هو عين وجوده

لكن يعارض ذلك ان تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب٤. والوجود ليس هو الحركة. فاذا ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب ان يقال ليس اثر الملاك ولا اثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لان الأثر على ضربين كما في الالهيات ١٦ م٩ ما يتعدى الى شيء خارج مؤثراً فيه كالأحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقرّاً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والارادة فان هذا الأثر لا يتغير به شيء خارج بل ينقضي كله في نفس المؤثر فالأثر الاول واضح انه لا يجوز ان يكون عين وجود المؤثر فان وجود المؤثر امر باطن له والأثر المتعدي صدور الى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقة ان يكون غير متناه مطلقاً او من وجه اما مطلقاً فكالتعقل الذي موضوعه الحق والارادة التي موضوعها الخير المساوق كل منهما للوجود ولذا فالتعقل والارادة باعتبارهما في انفسهما يتناولان جميع الاشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه واما من وجه فكالشعور الذي يعم جميع الحسوسات كعموم البصر لجميع المرئيات ووجود كل خليفة محدود الى واحد في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الأشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ فإذا وجود الله وحده هو عين تعقله وعين ارادته

إذا اجيب على الاول بان الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحي وقد تطلق
ويراد بها فعل الحيوة اي الذي به يُستدلُّ على ان شيئاً حيٌّ وعلى هذا يُحمل قول
الفيلسوف في المحل المذكور ان التعقل ضربٌ من الحيوة لان غرضه هناك تفصيل
درجات مختلفة للاحياء بحسب اختلاف افعال الحيوة

وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله اذ ليس في
قدرته ان يعقل جميع الاشياء بماهيته ولذا فنسبتها الى وجوده انما هي باعتبار
خصوصيتها من حيث هي هذه واما نسبتها الى تعقله فباعتبار موضوع اعم وهو الحق
او الموجود وبذلك يتضح ان الصورة وان كانت واحدة ليست مع ذلك مبدأً
للوجود والتعقل باعتبار واحد . فاذا ليس يلزم ان وجود الملاك هو عين تعقله

الفصل الثالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قوة الملاك العقلية ليست مغايرة لذاته
لان الذهن والعقل اسمان للقوة العقلية . وقد سمي ديونيسيوس الملائكة عقولاً
واذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه . فالملاك اذا عين قوته العقلية

٢ وايضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لان
عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته . والصورة البسيطة لا يمكن ان
تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب الثالث فيلزم ان لا يكون الملاك
صورة بسيطة وهذا خلاف ما مر في مب ٥٠ ف ١ او ٢ .

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ « ان الله خلق الطبيعة الملكية
قريبة اليه والهيرولي الأولى قريبة من العدم » ومن ذلك يظهر ان الملاك ابسط

من الهيولى الأولى لكونه اقرب الى الله . والهيولى الأولى هي عين قوتها . فالملاك اذن احرى بان يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية بـ «الملائكة يقسمون الى جوهر وقوة وفعل» . فاذا الجوهر والقوة والفعل امور متغايرة فيهم والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره من المخلوقات . وتحقيق ذلك انه لما كانت القوة تقال بالقياس الى الفعل وجب ان يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الافعال ولذا يقال ان بازاء كل فعل خاص قوة خاصة . وذات كل مخلوق متغايرة لوجوده . ومنسبة اليه نسبة القوة الى الفعل كما ينضح مما مر في ف ١ و ٢ ومب ٣ ف ٤ . والفعل الذي تقاس اليه القوة الفاعلة هو الأثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا أثر آخر فيه او في اي مخلوق آخر هو عين وجوده . فاذا ليست ذات الملاك عين قوته الفاعلة ولا ذات مخلوق ما هي عين قوته الفاعلة

اذا اجيب على الاول بان الملاك يقال له عقل وذهن لان ادراكه كله عقلي واما ادراك النفس فبعضه عقلي وبعضه حسي

وعلى الثاني بان الصورة البسيطة التي هي فعل محض لا يمكن ان تكون محلاً لعرض من الاعراض لان نسبة المحل الى العرض كنسبة القوة الى الفعل وهذه الصورة هي الله وحده وعليها كلام بوليسيوس في المحل المورّد . واما الصورة البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فيمكن ان تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للنوع لان هذا العرض يرجع الى الصورة واما العرض الشخصي الذي ليس يلحق النوع باسمه فلاحق للمادة التي هي مبدأ الشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك

وعلى الثالث بان قوة المادة هي الى الوجود الجوهرى بخلاف القوة الفاعلة فانها

الى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني
فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ و ١٧ « كما ان في كل طبيعة شيئاً به يمكن
انفعال جميع الاشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الاشياء كذلك في النفس ايضاً »
والملاك طبيعة من الطبائع . ففيه اذن عقل فعال وعقل هيولاني
٢ وايضاً ان القبول خاص بالعقل الهيولاني والاشراق خاص بالعقل الفعال
كما يتضح من كتاب النفس م ٣ و ٣ و ١٨ . والملاك يقبل الاشراق من الاعلى
ويشرق على الادنى . ففيه اذن عقل فعال وهيولاني

لكن يعارض ذلك ان وجود العقل الفعال والهيولاني فيا هو بالقياس الى
الصور الخيالية التي نسبتها الى العقل الهيولاني كنسبة الالوان الى البصر ونسبتها
الى العقل الفعال كنسبة الالوان الى النور كما يتضح من كتاب النفس م ٣ و ١٨
والملاك ليس فيه شيء من ذلك . فاذا ليس فيه عقل فعال وهيولاني
والجواب ان يقال ان ضرورة اثبات العقل الهيولاني فينا انما هي لكوننا نوجد
احياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هناك من وجود قدرة بالقوة الى
المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج الى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً اليه
متى صارت متدبرة وهذه القدرة يقال لها العقل هيولاني . وضرورة اثبات العقل
الفعال فينا انما هي لان طبائع الماديات التي تعقلها ليست في الخارج معرفة عن
المادة ومعقولة بالفعل بل انما هي في الخارج معقولة بالقوة فقط فكان لا بد من
وجود قدرة تجعلها معقولة بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال . وكلا
هاتين الضرورتين معقود في الملائكة فلا هم عاقلون احياناً بالقوة فقط بالقياس

الى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولة بالقوة بل بالفعل لانهم يعقلون اولاً
وبالاصالة الاشياء المعرأة عن المادة كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١ فلا يجوز
ان يكون فيهم عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌ الا بالاشترك

إذا اجيب على الاول بان مراد الفيلسوف ان ذنك الامرين موجودان في كل
طبيعة يحدث فيها التولد او الانفعال كما هو واضح من كلامه . والعلم ليس يتولد في
الملاك بل هو حاصل له طبعاً . فاذا ليس يجب اثبات فعّالٍ وهيولانيٍ فيه
وعلى الثاني بان من شأن العقل الفعّال ان يشرق لاعلى عاقلٍ اخر بل على
المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولاتٍ بالفعل ومن شأن العقل
الهيولاني ان يكون بالقوة بالنظر الى المدارك الطبيعية وقد يخرج احياناً الى الفعل
فاذا ليس اشراق الملاك على الملاك مختصاً بحقيقة العقل الفعّال ولا استنارته في
الاسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون احياناً بالقوة الى ادراكها مختصاً بحقيقة
العقل الهيولاني واذا اراد مرید ان يسمى ذلك عقلاً فعلاً وعقلاً هيولانياً كان
ذلك على سبيل التسمية بالاشترك ولا مشاحة في الاسماء

الفصل الخامس

هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة عقلية فقط
فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ٦ ان في الملائكة حيوة تعقل وتحس
ففيهم اذن قوة حية

٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ا ب ١٢ « ان الملائكة
يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ا ب ١
ففيهم اذن قوة متذكرة ايضاً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ ان في الشياطين

خيالاً عاتياً. والخيال راجع إلى القوة المتوهمة. فإذا يوجد قوة متوهمة في الشياطين
وكذا في الملائكة بجماع الحجج لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة
لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط في الصعود « ان الانسان
يشارك الحيوانات العجم في الحس والملائكة في التعقل »
والجواب ان يقال ان لنفسنا قوى تحصل آثارها بآلات جسمانية وهذه القوى
افعال لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الاذن وقوى لا تحصل
آثارها بآلات جسمانية كالعقل والارادة وهذه ليست افعالاً لبعض جوارح البدن
والملائكة ليسوا متصلين طبعاً بابدان. فإذا ليس يمكن ان يكون لهم من القوى
النفسانية سوى العقل والارادة وهذا قد اثبتته ايضاً الشارح بقوله في الالهيات ١٢
« ان الجواهر المنفارقة تنقسم الى عقل و ارادة » وترتيب العالم يقتضي ان تكون
الخليقة العقلية العالية عقلية من كل جهة لا بحسب جزء فقط كنفوسنا ولهذا ايضاً
يقال للملائكة عقول واذهان كالماء قريباً في ف ٣- وما اعترض به على ذلك يمكن
الجواب عليه من وجهين الاول ان الكلام في تلك النصوص الموردة انما هو بحسب
مذهب المثبتين للملائكة والشياطين ابداناً متصلين بها طبعاً. وكثيراً ما اورد
اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الاخذ به فقد قال في مدينة الله
ك ٢١ ب ١٠ « لا ينبغي كثرة الاشتغال في هذا المطلب » والثاني ان هذه
النصوص ونظائرها يجوز حملها على ضرب من التشبيه لانه لما كان الحس يدرك على
نحو ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح المتكلمين على ان يقال ايضاً عندما يدرك
عقلنا شيئاً على نحو ما اتنا محس به ومن هنا ايضاً يقال للحكم في اللاتينية *sententia*
(وهو مشتق عندهم من *sentire* اي حسّ وشعر) . واما التجربة فيجوز اتصاف
الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لاني القوة الداركة لان التجربة انما تحصل
لنا متى ادركنا الجزئيات بواسطة الحس . والملائكة يدركون الجزئيات كما سيأتي

بيانه قريباً في مـب ٥٧ ف ٢ لكن لا بواسطة الحس . واما لتذكـرة فيجوز اثباتها في
الملائكة بناءً على جعل اوغسطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالث . ١
وان لم يجر ذلك على انها جزء للنفس الحاسة . وكذا يقال ان الخيال العاقي
يُجْعَل في الشياطين لما انهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاعتذار
انما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لا اعتبارنا به احياناً صور الاشياء كالاشياء
انفسها كما يتضح في التائين والمجانين



البحث الخامس والخمسون

في واسطة العلم الملكي - وفيه ثلاثة فصول

تم بحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - ١ في ان الملائكة
هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم او يُثْبَل - ٢ في انهم اذا كانوا يعلمون يُثْبَل هل يعلمون
يُثْبَل غريزية او مستفاداً من الاشياء - ٣ في ان الملائكة الاعلى هل يعلمون يُثْبَل اعم من
مثل الملائكة الادنين

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « الملائكة يعلمون ما في الارض
بحسب طبيعة عقولهم » . وطبيعة الملاك هي عين ذاته . فاذا الملاك يعلم الاشياء بذاته
٢ وايضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣ . والمعقول هو نفس العاقل باعتبار ما
يُعْقَل به . فاذا ما يُعْقَل به هو في المجردات عن المادة كالملائكة نفس جوهر
العاقل

٣ وايضاً كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملاك عقلية فإذا كل ما يوجد فيه فهو موجود فيه وجوداً معقولاً . وجميع الاشياء موجودة فيه فان الموجودات الساقطة موجودة في العلية وجوداً ذاتياً والعلية موجودة في الساقطة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « الله يجمع الكل في الكل » يعني جميع الاشياء في جميع الاشياء . فإذا الملاك يعلم جميع الاشياء في جوهره

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره « الملائكة يستنبطون بحقائق الاشياء » . فإذا انما يعلمون بحقائق الاشياء لا بجوهرهم والجواب ان يقال ان ما به يعقل العقل فنسبته الى العقل العاقل نسبة صورته لان الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام ان يكون جميع ما تتناوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في الفاسدات لاتكمل قوة المادة تكميلاً تاماً لان قوة المادة تتناول أكثر مما يندرج في هذه الصورة او تلك . وقوة الملاك العقلية تعم بعلمها جميع الاشياء لان موضوع العقل هو مطلق الموجود او الحق . وليست ذات الملاك مستجمعة لجميع الاشياء لكونها ذاتاً معدودة الى جنس ونوع بل استجماع جميع الاشياء على وجه الاطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الالهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الاشياء بذاته واما الملاك فليس له ان يعلم جميع الاشياء بذاته بل لابد لعلمه الاشياء من استكمال عقله بيمض المثل

إذا اجيب على الاول بان الية في قوله الملاك يعلم الاشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الداركة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لان القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لانه يحصل
عنهما جميعاً واحد حصوله عن الفعل والقوة كذلك يقال ان العقل بالفعل هو
المعقول بالفعل ليس لان جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لان ذلك
الشبه هو صورته . وما يقال من ان ما كانت مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس
المعقول هو نفس القول بان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل اذ انما يكون شي
معقولاً بالفعل من طريق انه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بان ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود
لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتها الخاصة لان ذات الملاك لما كانت متناهية
كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقة ما عامة . واما
في ذات الله فجميع الاشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها
في القوة الفاعلة الاولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شيء خاصاً او عاماً
ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الاشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فانه ليس يعلمها
الا بالعلم العام فقط

الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يعقلون بمثل مستفاد من الاشياء

يُنخِطُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة يعقلون بمثل مستفاد من الاشياء
لان كل ما يعقل فانه يعقل بحصول شبه ما له في العاقل . والشبه الحاصل لشيء في
شيء آخر يحصل في ذلك الآخر اما بطريق المثال فيكون علة للشيء او بطريق
الصورة فيكون معلولاً له اذ كل علم عاقل لا يتخلو ان يكون علة للشيء المعقول او
معلولاً له . وعلم الملاك ليس علة للاشياء الطبيعية بل انما علة العلم الالهي وحده
فاذا يجب ان تكون جميع الاشباح التي بها يعقل العقل الملكي مستفاد من الاشياء
٢ وايضاً ان النور الملكي هو اقوى من نور العقل الفعّال في النفس ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات . فإذا نور العقل الملكي يقدر ان ينتزع الصور ايضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بان الملائك يعقل بالصور المستفادة من الاشياء

٣ وايضاً ان نسبة الصور الحاصلة في العقل الى الحاضر والبعيد شرعاً ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملائك لا يعقل بالصور المستفادة من الاشياء لكان علمه بالنسبة الى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٧ « ليس يجمع الملائكة المعرفة الالهية من التجزئات او من الخواس »

والجواب ان يقال ان المثل التي بها يتعقل الملائكة ليست مستفادة من الاشياء بل غريزية لهم لان التمايز والترتب بين الجواهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتيبها . والاجرام العالية لها من طباعها قوة مستكملة بالصورة كل الاستكمال واما في الاجرام السافلة فلا تستكمل قوة المادة بالصورة كل الاستكمال بل تقبل من فاعل ما تارة . هذه الصورة وتارة تلك . فكذا الجواهر العقلية السافلة اي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المثل المعقولة من الاشياء واما القوة العقلية في الجواهر الروحانية العالية اي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمثل المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مثل معقولة غريزية لادراك جميع ما ادراكه مقدور لها بقوة طباعها وهذا واضح ايضاً من طريقة وجود هذه الجواهر لان وجود الجواهر الروحانية السافلة اي النفوس مقارن للجسم من حيث انها صور الاجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها ان تستفيد كمالها العقلي من الاجسام وبالاجسام والالم يمكن في اتصالها بالابدان فائدة . واما الجواهر العالية اي الملائكة فهي مفارقة للاجسام بالكلية ولها وجود مستقل عقلي مجرد عن المادة ولذا فهي تدرك كمالها

العقلي بالفيض العقلي الذي به قبلت من الله صور المعلومات مع الطبيعة العقلية وعلى هذا قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٢ ب ٨ ان «سأر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل اولاً في علم الخليفة الناطقة ثم في جنسه»

إذا اجيب على الاول بان اشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملاك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات واول من توجد فيه اشباه الاشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين «كما ان الحقيقة التي بها تُبدع الخليفة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليفة المبدعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل اولاً في الخليفة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هوية الخليفة»

وعلى الثاني بانه ليس ينتقل من احد الطرفين الى الآخر الا بوسط . ووجود الصورة في الواهمة المجرد عن المادة لاعن العلائق المادية وسطاً بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتجريد عن المادة وعن العلائق المادية . فاذا العقل الملكي بالغة ما بلغت قدرته لا يقدر ان يحيل الصور المادية الى الوجود العقلي ما لم يحلها قبل ذلك الى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلاؤه عن الوهم كما اسلفنا في البحث السابق ف ٥ . وايضاً فهم انه يقوى على انتزاع الصور العقلية من الاشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعا لعدم افتقاره اليها لانه حاصل على الصور العقلية الغريزية

وعلى الثالث بان علم الملاك له نسبة واحدة الى البعيد والقريب بحسب المكان ولكن ليس ذلك مخرجاً للفائدة عن حركته المكانية فهو ليس يتحرك بحسب المكان لاكتساب العلم بل لفعل شيء في المكان

الفصل الثالث

في ان الملائكة الاعلى هل يعقلون بمثل اعم من مثل الملائكة الادنين
يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الاعلى لا يعقلون بمثل اعم
من مثل الملائكة الادنين لان العام او الكلي هو ما ينتزع من الجزئيات في ما
يظهر والملائكة لا يعقلون بالمثل المنتزعة من الاشياء . فاذا ليس يجوز ان يقال ان
مثل العقل الملكي هي اعم او اخص

٢ وايضاً ما يعرف بالخصوص فهو اعم معرفة مما يعرف بالعموم لان معرفة
شيء بالعموم هي على نحو ما واسطة بين القدرة والفعل فلو كان الملائكة لا علون
يعلمون بصور اعم من صور الملائكة الادنين للزم ان يكون الملائكة الاعلى اقل
كلاً في علمهم من الملائكة الادنين وهذا باطل

٣ وايضاً ان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير . ولو كان
الملاك الاعلى يعلم بصورة واحدة عامة اموراً مختلفة لا يعلمها الملاك الادنى الا
بصور متكثرة خاصة لكن الملاك الاعلى يستعمل صورة واحدة عامة لمعرفة امور
مختلفة فلا يقدر ان يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب ١٣ « ان
الملائكة الاعلى يشتركون في العلم باعم مما يشترك فيه الملائكة الادنون » وفي
كتاب العلل قض ١٠ « الملائكة الاعلى عندهم صور اعم »

والجواب ان يقال انما يكون بعض الاشياء اعلى من طريق انها اقرب الى الواحد
الاول الذي هو الله واشبه به . وتتمام المعرفة العقلية في الله مندرج كله في واحد
وهو الذات الالهية التي بها يعلم الله جميع الاشياء وهذا التمام العقلي يوجد في
المخلوقات العقلية على حال ادنى واقل بساطة فاذا يلزم ان الاشياء التي يعنىها الله
بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكما كان العقل اسفل كان ما يعلم به اكثر . وعلى

هذا فكما كان الملاك اعلى يقوى على ادراك عموم المعقولات بمثل اقل ولهذا
وجب ان تكون صورته اعم اي متناولة كل منها اموراً اكثر ويمكن ملاحظة
ذلك بمثل يقربه فان من الناس من لا يقدر ان لا يدركوا حقيقة عقلية ما
لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من
هم اذكى عقلاً فيقدرون ان يدركوا كثيراً من قليل

اذا اجيب على الاول بانه انما يعرض للكلية ان يتزعم من الجزئيات من حيث
ان العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الاشياء فاذا كان عقل لا يستفيد المعرفة
من الاشياء لم يكن الكلوي المدرك منه متزعماً من الاشياء بل متقدماً عليها نوعاً
من التقدم اي اما بالتقدم العملي كحصول الحقائق الكلية للاشياء في كلمة الله او
بالتقدم الطبيعي في الاقل كحصول الحقائق الكلية للاشياء في العقل المنكي

وعلى الثاني بان معرفة شيء بالعموم تقال على ضربين الاولى من جهة الشيء
المعروف بمعنى ان تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم
هي اقل كالألان من يعرف من الانسان انه حيوان فقط فقد عرفه معرفة
ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي اكمل
لان العقل الذي يقدر ان يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو
اكمل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بان واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير اذا اريد
الحقيقة المساوية اما اذا كانت الحقيقة اعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه كحقيقة
خاصة وشبه خاص لاشياء مختلفة كما ان في الانسان فطنة كلية بالنظر الى جميع افعال
الفرائد ويمكن اعتبارها كحقيقة خاصة وشبه خاص للفطنة الجزئية التي في الاسد
بالنظر الى افعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر الى افعال الاحاراس وقس على
ذلك ما بقي وكذا الذات الالهية تعتبر بسبب علوها حقيقة خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فإذا كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب ان يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لانها لعلوها يمكن ان يُعرف بها امورٌ كثيرة معرفة خاصة

المبحث السادس والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى المجردات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يعلونه واولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يعرف الملاك نفسه - ٢ هل يعرف الملائكة احدهم الآخر - ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

الفصل الاول

هل يعرف الملاك نفسه

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب ٦ ان « الملائكة يجهلون قدرهم » ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر . فاذا الملاك لا يعرف ذاته

٢ وايضاً ان الملاك جوهرٌ جزئيٌ والا لما كان يفعل لان الافعال انما هي للجزئيات القائمة بانفسها . وليس شيءٌ من الجزئيات معقولاً . فاذا يتمتع تعقله . وهكذا لما لم يكن للملاك الا المعرفة العقلية لم يكن ممكناً للملاك ان يعرف نفسه

٣ وايضاً ان العقل يتحرك من المعقول لان التعقل انفعالٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ . وليس شيءٌ يتحرك او يتفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات . فاذا ليس يقدر الملاك ان يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ ان « الملاك يعرف نفسه في مجرد تحقيقه (اي ايضاحه الحق) »

والجواب ان يقال ان حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس حكمه في الفعل الذي يمتد الى شيء خارج كما يتضح مما اسلفناه في مبدئ ٥ ف ٢ لانه في الفعل المتعدي الى شيء خارج يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كالفصال المتسخن عن المسخن والمبني عن الباني واما في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل فلا بد لصدور الفعل من اتصال الموضوع بالفاعل كما لا بد لشعور الحس بالفعل من اتصال المحسوس به . والموضوع المتصل بالقوة هو من هذا الفعل كالصورة التي هي مبدأ الفعل في الفواعل الاخر فكما ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شبح الشيء المبصر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين . ولكن لا بد من اعتبار ان هذا الشبح للموضوع قد يكون احياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحيثئذ تكون مدركة بالقوة فقط ولا بد لادراكها بالفعل من خروجها الى فعل الشبح واذا كانت حاصلاً فيها دائماً بالفعل فهي مع ذلك تقدر ان تدرك بها من دون تغيير او قبول سابق ومن ذلك يتضح ان التحرك من الموضوع ليس من حقيقة العارف من حيث هو عارف بل من حيث هو عارف بالقوة . ولا فرق في كون الصورة مبدأ الفعل بين كونها احياناً حالة او قائمة بنفسها لان الحرارة لو كانت قائمة بنفسها لما كان تسخينها اقل منه لو كانت حالة فهكذا اذا وان كان شيء في جنس العقولات بمنزلة صورة معقولة قائمة بنفسها فهو يعقل نفسه . ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورة قائمة بنفسها ولاجل ذلك كان معقولاً بالفعل . فاذا يازم انه بصورته التي هي جوهره يعقل نفسه اذا اجيب على الاول بان تلك العبارة هي لترجمة قديمة وقد اُصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال « وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدْرهم » وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأخرى « وهم الى الآن مجهولون قُدْرهم » وان امكن تأويل عبارة الترجمة القديمة ايضاً على معنى ان الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال معرفة بحسب صدورها عن ترتيب الحكمة الالهية الذي لا يدركه الملائكة

وعلى ثاني بان الجزئيات الجسمانية لا يتعاقبها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة التي هي مبدأ التخصص فيها فاذا كانت بعض الجزئيات قائمة بانفسها في مادة كالملائكة فلا مانع ان تكون معقولة بالفعل

وعلى ثالث بان التحريك والانفعال انما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة . فاذا لامحس لها في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه . وايضاً ففعل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي الى موضوع آخر

الفصل الثاني

هل يعرف احد الملائكة الآخر

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ انه لو كان العقل الانساني حاصلًا في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعة من تجلي ما هو اجنبي عنها فيه كما ان الحدقة ايضاً لو كانت متلوثة بلون ما لتعذر عليها رؤية كل لون . والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الانساني في معرفة الجسمانيات فاذا لما كان العقل الملكي حاصلًا في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر انه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأخر

٢ وايضاً في كتاب العقل قض ٨ « كل عقل فانه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له » وليس احد الملائكة علة للآخر . فاذا ليس يعرف احد الملائكة الآخر

٣ وايضاً ان احد الملائكة لا يقدر ان يعرف بما هيته الآخر لان كل معرفة انما تحصل باعتبار المشابهة . وما هيته الملائكة العارف ليست مشابهة لما هيته الملائكة

المعروف الا في الجنس كما يتضح مما مر في م ب ٥٠ ف ٤ وم ب ٥٥ ف ١. فاذا يلزم على ذلك ان احد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة فقط وكذا ايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بتاهية الملاك المعروف لان ما به يعقل العقل فهو امرٌ داخلي للعقل وليس يدخل في العقل الا الثالث فقط وايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بتسبيح لان ذلك التسبيح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما . فاذا يظهر انه ليس يمكن ان احد الملائكة يعقل الآخر بوجه من الوجوه

٤ وايضاً لو كان احد الملائكة يعقل الآخر فاما ان يكون ذلك بصورة غير يذية فيلزم انه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعدرت معرفته على الملائكة الموجودين الان او بصورة مستفادة من الاشياء فيلزم ان الملائكة الاعلى لا يقدر ان يعرفوا الملائكة الا الذين لا يستفيدون شيئاً منهم . فاذا يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ « كل عقل فانه يعلم الاشياء التي لا تضد »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي وجدت منذ الازل في كلمة الله قد صدرت عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٢ ب ٨ احدها الى العقل الملكي والآخر لكي توجد بانفسها في طبائعها الخاصة فصدرت الى العقل الملكي برسمه تعالى في عقل الملائكة اشباه الاشياء التي اصدرها الى الوجود الطبيعي . وكلمة الله لم يكن فيها منذ الازل حقائق الجسمانية فقط بل حقائق جميع المخلوقات الروحانية ايضاً . فاذا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوق روحاني جميع حقائق الاشياء الجسمانية والروحانية غير انه قد ارتسم في كل ملاك حقيقة نوعه بحسب الوجود العيني والذهني معاً اي بمعنى انه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها وأما حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فانما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط اي انه بهذه الصور المرترسة فيه يعرف المخلوقات الجسمانية والروحانية

إذا اجيب على الاول بان الطبائع الروحانية الملكية متميزة في رتبة ما كما مر في مب ٥٠ ف٤ فلا تمتع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لان طبائع الملائكة الاعلين والادنين مقاربة لطبيعته وليست مختلفة الا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بان اعتبار العلة والمعلول لا دخل له في معرفة احد الملائكة للآخر الا من جهة المشابهة من حيث ان العلة والمعلول متشابهان ولذا فاذا اثبتت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف احدهم الآخر

وعلى الثالث بان الملائكة يعرف احدهم الآخر بشيخ الآخر اخاصل في عقل العارف والمغاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لان الملاك صورة قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبهه الذي في عقل ملاك آخر فان له هناك وجوداً معقولاً فقط كما ان صورة اللون ايضاً لها في الجدار وجود عيني واما في الوسط الموصل فلها وجود ذهني فقط وعلى الرابع بان الله قد ابدع كل خليفة على نسبة الكون الذي قضى ان يبدعه فلو قصد ان يبدع ملائكة أكثر وطبائع للاشياء أكثر لكان قد رسم في العقول الملكية اشياء معقولة أكثر كما انه لو كان البناء قد شاء ان يصنع بيتاً اعظم لكان قد صنع اساساً اعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليفة وفي الملاك صورة معقولة حكم واحد بعينه

الفصل الثالث

هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعم

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعم. فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ان «الله موضوعٌ فوق جميع العقول السماوية بقدره لا يحيط بها علم» ثم قال بعد ذلك «لانه فوق كل جوهر فهو منزّهٌ عن كل معرفة»

٢ وايضاً ان الله يبعد عن عقل الملاك بعداً غير متناهٍ. والامور البعيدة الى غير النهاية يمتنع الوصول اليها. فاذا يظهر ان الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يعرف الله

٣ وايضاً في ١ كور ١٣: ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجه» وهذا يظهر منه ان الله يُعرف على ضربين احدهما ان يُرى بذاته وباعتبار هذه المعرفة يقال انه يُرى وجهاً الى وجهٍ والاخر بحسب ما يُرى في مرآة المخلوقات. فالمعرفة الأولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مرتحققه في مب ١٢ ف ٤. والرؤية الظائية لا تليق بالملائكة لانهم لا يستفيدون المعرفة الالهية من المحسوسات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ فاذا ليس يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طباعهم

لكن يعارض ذلك ان الملائكة اقدر على المعرفة من الناس. والناس يقدر ان يعرفوا الله بقوة طبعم كقوله في روا ١٩: ١ «ما يُعَلِّم من الالهيات هو واضحٌ فيهم» فاذا اولى ان يقدر الملائكة على ذلك

والجواب ان يقال ان الملائكة يقدر ان يحصلوا بطباعهم على معرفة ما بالله ولا يوضح ذلك يجب اعتبار ان شيئاً يُعرف على ثلاثة أنحاء اولاً بحضور ماهيته عند العارف كما لورثي النور في العين وبهذا المعنى قيل في ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يبصر الحجر من العين بمحصول شبهه فيها .
وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف بل من شيء ما قد حصل هو فيه كما تبصر الانسان في المرآة . فالمعرفة الأولى تشبهها المعرفة الالهية التي يرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن ان تحصل لخلقته بقوة طبعها كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٤ . والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها تعرف الله في انطريق بشبهه الحاصل في المخلوقات كقوله في ر ١٠ : ٢٠ « ان غير منظورات الله قد أبصرت اذا أدركت بالبروات » ولهذا يقال اتنا نرى الله في مرآة . واما المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فتوسطة بين هاتين المعرفةين وتشبه تلك المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه لانه لما كانت صورة الله مرتسمة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بماهية الله من حيث انه شبه الله ولكنه ليس يرى ذات الله اذ ليس في شبه مخلوق كفاً لتمثيل الذات الالهية ولذا كانت هذه المعرفة اقرب الى المعرفة الظلية لان الطبيعة الملكية هي ايضاً مرآة مثلة للشبه الالهي

إذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضح من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوق .
وعلى الثاني بان كون عقل الملاك وماهية بعيدين عن الله بعداً غير متناه موجب لا متناع احاطته به وعدم رؤيته ذاته بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته اياه بوجه من الوجوه لانه كما ان الله بعيد عن الملاك الى غير النهاية كذلك معرفة الله لنفسه بعيدة الى غير النهاية عن معرفة الملاك له .
وعلى الثالث بان معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطة بين هاتين المعرفةين ولكنها اقرب الى احدهما كما مر في جرم الفصل

المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى الماديات - وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - اولها هل يعرف الملائكة طبائع الماديات - ٢ هل يعرفون الجزئيات - ٣ هل يعرفون المستقبلات - ٤ هل يعرفون أفكار القلوب - ٥ هل يعرفون جميع اسرار النعمة

الفصل الاول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُتَخَصَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يعرفون الماديات فان المعقول هو كمال العاقل، ويمتنع ان تكون الماديات كالاتِ للملائكة لانخطاطها عنهم، فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

٢ وايضاً ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يحصل في النفس بماهيته كما في الشارح على ٢ كور ١٢، ويمتنع ان تحصل الماديات بماهيته في نفس الانسان او عقل الملاك فاذا ليس يمكن ادراكها بالرؤية العقلية بل انما تدرك بالرؤية الوهمية التي تتعلق بصور الاجسام والرؤية الحسية التي تتعلق بالاجسام، والملائكة ليس فيهم رؤية وهمية ولا حسية بل عقلية فقط، فاذا ليس يقدر الملائكة ان يدركوا الماديات ٣ وايضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مدركة بالحس والوهم المفقودين في الملائكة، فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا، ومعرفة الماديات مقدورة لعقل الانسان الذي هو ادنى في رتبة الطبيعة من عقل الملاك، فاذا أولى ان تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب ان يقال ان من شأن الترتيب الذي في الاشياء ان تكون الموجودات العليا اكمل من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه التقصان والجزئية والتكثير

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحو من الكمية والبساطة ولذا لما كان الله هو
اعلى جميع الاشياء كانت جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً فائقاً على وجود
كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب اوه . والملائكة هم اقرب المخلوقات الى الله واشبهها به . فاذا هم اكثر واكمل
اشترآ كما في الخبرية الالهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب
وعليه فجميع الماديات لها وجود سابق في الملائكة غير ان وجودها فيهم اكثر
بساطة وتجرداً من وجودها في انفسها واقل وحدة وكلاً من وجودها في الله .
وكل ما يوجد في شيء فانه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة
بحسب طبيعتهم موجودات عقلية . ولذا فكما ان الله يعرف الماديات بماهية كذلك
الملائكة يعرفونها بحصولها فيهم باشباحها المعقولة

إذا اجيب على الاول بان المعقول هو كمال العاقل باعتبار الشئ المعقول الحاصل
له عند العقل وهكذا فالاشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كالات العقل
الملكي وافعاله^(١)

وعلى الثاني بان الحس ليس يدرك ماهيات الاشياء بل انما يدرك العوارض
الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل انما يدرك اشباه الاجسام فقط وليس
يدرك ماهيات الاشياء الا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٢٦ ان
موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كالس يخطئ في الحس في المحسوس
الخاص فاذا ماهيات الماديات تحصل في عقل الانسان او الملاك حصول المعقول
في العاقل وليس بحسب وجودها العيني . ومن الاشياء ما يوجد في العقل او في
النفس بكلا الوجودين وتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بانه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب ان
المراد بالفعل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريد اياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل
انما يعرفها باشباحها المعقولة بالفعل التعريفية فيه كما ان عقلا يعرفها بالاشباح التي
يجعلها معقولة بالتجريد

الفصل الثاني

هل يعرف الملاك الجزئيات

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال
الفيلسوف في كتاب البرهان ١م ٢٢ « ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن او
العقل يتعلق بالكليات » وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما
سلف في م ٥٤ ف ٥٠ فاذا لا يعرفون الجزئيات

٢ وايضاً كل ادراك فانه هو باحالة العارف الى نوع من مشابهة المعروف . ويظهر
ان الملاك ليس يمكن ان يحال بنوع من الانواع الى مشابهة الجزئي من حيث هو
جزئي لان الملاك مجرد كما مر في م ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة . فاذا
يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وايضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما ان يكون ذلك بالصور الجزئية او بالصور
الكلية . لاجازان يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صور غير متناهية ولا
بالصور الكلية . اذ الكلي ليس مبدأً كافياً لادراك الجزئي من حيث هو جزئي
لان الجزئيات لا تعرف في الكلي الا بالقوة . فاذا ليس يعرف الملاك الجزئيات
لكن يعارض ذلك ان ليس يحرس احد ما ليس يعرفه . والملائكة يحرسون افراد
الناس كقوله في مز ١٠٩ اوصى ملكته بك ليحرسوك الخ . فاذا الملائكة يعرفون
الجزئيات

والجواب ان يقال ان بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا
اولاً منافٍ للايمان الكاثوليكي الذي ثبت تدبير هذه السافلات بالملائكة كقوله

في عبرة ١٤٠: «جميعهم ارواحٌ خادمة» فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع ان يكون لهم عنايةٌ ما بالاشياء التي تُفعل في هذا العالم اذ الافعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في ج ٥٠: «لا تقل امام الملاك ليس عنايةٌ» وثانياً هو منافيٌ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الافلاك وانهم يحركونها بالعقل والارادة - ولذا ذهب غيرهم الى ان الملائك يعرف الجزئيات لكن في العنل الكلية التي اليها ترجع جميع المفعولات الجزئية كما في حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من احوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلص مما تقدم لان معرفة الجزئي في العنل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي اي من حيث خصوصياته الشخصية فان الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبل بعد الحركات الفلكية انما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس والتدبير والعناية والحركة لتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية - ولذا ينبغي ان يقال كما ان الانسان يعرف بقوى مدركة مختلفة اجناس جميع الاشياء فيعرف بالعقل الكليات والمجردات وبالحس الجزئيات والجسمانيات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الامرين - فان من شأن ترتيب الاشياء انه كلما كان شيء اعلى رتبة كانت قوته اعظم وحدة واعم تاولاً كما يتضح في الانسان فان الحس المشترك الذي هو اعلى من الحس الخاص وان كان قوة واحدة يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة واموراً اخرى ليس يدركها مشعراً من المشاعر كالفرق بين الابيض والحلوقس على ذلك - فاذا لما كان الملاك اعلى من الانسان في رتبة الطبيعة فلا يصح ان يقال ان الانسان يدرك بقوة من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوة الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عدّ ارسطو من المحال ان يجهل الله النزاع الذي نعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ٨٠٠١ وكتاب الالهيات ١٥٢م - واما كيفية ادراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من انه كما ان الاشياء تصدر

عن الله تقوم بانفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي ايضاً
وواضح ان الله ليس يصدر عنه في الاشياء ما يرجع الى الطبيعة الكلية فقط بل
تلك الاشياء التي هي مبادئ الشخص ايضاً . لانه علة جوهر الشيء كله بمادته
وصورته . ومعرفة على حسب تسيبه لان علة هو علة الشيء كما مر تحقيقه في
مب ٨٠ ف ٨ . فاذا كما ان الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الاشياء شبه جميع
الاشياء وبها يعرف جميع الاشياء لا باعتبار الطبائع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية
الشخصية ايضاً كذلك الملائكة يعرفون الاشياء بالصورة المرسمة فيهم من الله لا
باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها ايضاً من حيث ان هذه الصور
ممثلات متكاثرة لتلك الذات الواحدة والبسيطة

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على عقلنا الذي ليس يعقل الاشياء
الاً بالتجريد . وما يجرد عن الملائق المادية فانه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة
من التعقل لا تليق بالملائكة كما مر في مب ٥٥ ف ٣ . فاذا ليس حكمها واحداً
وعلى الثاني بان الملائكة لا تحال بسبب طبيعتها الى شبه الماديات كما يشبه شي
شيئاً آخر بحسب موافقة اياه في الجنس او في النوع او في العرض بل كما يشبه الاعلى
الادنى كشبهة الشمس للنار وعلى هذا النحو ايضاً يكون في الله شبه جميع الاشياء
باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث ان كل ما يوجد في الاشياء فله وجود
سابق في الله من حيث هو علة وكذلك صور العقل الملكي التي هي اشياء منبثقة
عن الذات الالهية هي اشياء الاشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً
وعلى مثال بان الملائكة يعرفون الجزئيات بالصورة الكلية التي هي مع ذلك
اشياء الاشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ الشخص . واما انه كيف
يمكن معرفة امور كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مر بيانه في مب ٥٥ ف ٣

الفصل الثالث

هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون المستقبلات لانهم اقدر في المعرفة من الناس. وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات. فاذا الملائكة أخرى بذلك

٢ وايضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان. وعقل الملاك فوق الزمان. لان العقل المفارق مساوٍ للسرمدية اي الدهر كما في كتاب العليل قض ٢ فاذا ليس بين الماضي والمستقبل فرقٌ بالنظر الى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء
٣ وايضاً ان الملاك ليس يعرف بالصور المتفاداة من الاشياء بل بالصور الغريزية الكلية. ونسبة للصور الكلية الى الماضي والمستقبل سواء. فاذا يظهر ان الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وايضاً كما يقال لشيء بعيدٌ بحسب الزمان كذلك يقال له بعيدٌ بحسب المكان. والملائكة يعرفون الاشياء البعيدة بحسب المكان. فاذا يعرفون ايضاً الاشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل

لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصة على الالوهية فليس يجوز على الملائكة. ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الالوهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «بينوا ما سياتي فيما بعد فنعلم انكم آلهة». فاذا الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب ان يقال ان المستقبل يمكن معرفته على نحوين اولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرف على هذا النحو معرفة يقينية كشروق الشمس غداً. فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لباليقين بل بالحدس كما يتقدم الطيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصل للملائكة وهو فيهم اقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لاملل الاشياء اعم

واكل كما ان الاطباء الذين هم انذ نظر ا في الاسباب هم اعظم اصابة في الحكم
على حنة المرض المستقبلية . واما التي تصدر عن عللها في النادر فهي مجهولة بالكلية
كالانفاقيات - وثانياً تعرف المستقبلات في انفسها وعلى هذا النحو فالله وحده
يعرف المستقبلات لاني تصدر بالضرورة وفي الغالب فقط بل الانفاقيات ايضاً
لان الله يرى جميع الاشياء في سرمدية التي لبطاطمها هي حاضرة للزمان كله ومستغرقة له
ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الاشياء التي تُفعل في الزمان كله
وقوعها على اشياء حاضرة له وهو يرى جميع الاشياء كما هي في انفسها كما مر في مب
١٤ ف ٧ و ٩ عند الكلام على علم الله . والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصر عن
السرمدية الالهية . فاذا ليست معرفة المستقبل كما هو في هويته مقدورة لعقل مخلوق
اذا اجيب على الاول بان الناس لا يعرفون المستقبلات الا في عللها او بايجاء
الله . والملائكة على هذا النحو ادق علماً بالمستقبلات

وعلى الثاني بان عقل الملائكة وان كان فوق الزمان الذي به تُقدر الحركات
الجسمانية الا ان فيه زماناً بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسب ما قال
اوغسطينوس في شرح تك ل ك ٧ ب ٢٠ « ان الله يحرك المخلوقات الروحانية في
الزمان » وهكذا لما كان في عقل الملائكة تعاقب لم تكن جميع الاشياء التي تُفعل في
الزمان كله حاضرة له

وعلى الثالث بانه وان كانت الصور التي في عقل الملائكة لها في انفسها نسبة متساوية
الى الحاضرات والماضيات والمستقبلات الا ان الحاضرات والماضيات والمستقبلات
ليست نسبتها الى الصور على السواء لان الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور
الحاصلة في عقل الملائكة فيمكن معرفتها بها واما المستقبلات فلا تزال عارية عن
الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فاذا لا سبيل الى معرفتها بها
وعلى الرابع بان الاشياء البعيدة بحسب المكان موجودة في طبيعة الاشياء وتشارك

في صورة ما لها شبهة عند الملاك وليس كذلك المستقبلات كما مر في جرم الفصل .
فاذا ليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يعرف الملائكة أفكار القلوب

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون أفكار القلوب فقد قال
غريغوريوس في اديياته ك ١٨ ب ٢٧ في كلامه على قول ايوب ٢٨ « لا يقاس بها
الذهب ولا الزجاج » حينئذ اي في سعادة المنبعثين « يكون الواحد مرئياً للآخر
كما هو مرئي لنفسه ومتى لوحظ عقل كل واحد نُفِذَ ضميره ايضاً » . والمنبعثون
سيكونون امثال الملائكة كما في متى ٢٢ . فاذا يقدر الملاك الواحد ان يرى ما في
ضمير الآخر

٢ وايضاً ان نسبة الصور المعقولة الى العقل كنسبة الاشكال الى الاجسام ومتى
رؤي الجسم يُرى شكله . فاذا متى رؤي الجوهر العقلي تُرى الصورة المعقولة
التي فيه . فاذا لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس ايضاً يظهر انه يقدر ان
يرى فكر كليهما

٣ وايضاً ما في عقلنا فهو شبه بالملاك مما في الخيال لان هذا معقولٌ بالفعل
وذلك معقولٌ بالقوة فقط . وما في الخيال فمعرفة مقدورة للملاك كالجسمانيات
لان الخيال قوة جسمانية . فاذا يظهر ان الملاك يقدر ان يعرف أفكار العقل
لكن يعارض ذلك ان ما هو خاصٌ بالله فليس يليق بالملائكة . ومعرفة أفكار
القلوب امرٌ خاصٌ بالله كقوله في ار ٩ : ١٧ « قلب الانسان خبيث وغير مُدركٍ
ومن يعرفه انا الرب فاحص القلوب الخ » . فاذا الملائكة لا يدركون اسرار القلوب
والجواب ان يقال ان فكر القلب يمكن معرفته على نحوين اولاً في مفعوله
ومعرفته على هذا النحو ليست مقدورة للملاك فقط بل للانسان ايضاً وكما كان

مفعوله اخفى كانت معرفته أدق . فان الفكر يُعرف أحياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير أيضاً . وايضاً فالاطباء يقدرّون ان يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة او الشياطين ايضاً هم احرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الحفية وبناء عليه قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٥ « يعلمون أحياناً بلا كلفة احوال الناس لا المعبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر ايضاً متى ابدوا من انفسهم بعض العلام في الجسد » وان كان قد قال في كتاب الرجوع ب ٢ « ان هذا لا سبيل الى معرفة انه كيف يحدث » وثانياً يمكن معرفة الافكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الارادة ومعرفتها على هذا النحو انما هي مقدورة لله وحده لان ارادة الخليفة الناطقة انما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر ان يفعل فيها لكونه موضوعها الاصيل من حيث هو غايتها القصوى وسياً في لهذا مزيد بيان في مب ٦٣ ف ا ومب ١٠٥ ف ٥ . ولذا فما يتعلق بالارادة وحدها او بوجودها في الارادة وحدها فانما هو معلوم لله وحده . وواضح ان اعتبار معتبر بالفعل لبعض الاشياء من متعلقات الارادة وحدها لانه متى حصل لواحد ملكة العلم او وجدت عنده الصور العقلية فانما يستعملها متى اراد ولذا قال الرسول في ا كور ١١: ٢ « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » اذا اجيب على الاول بان فكر الانسان ليس يُعرف من انسان آخر لما تعين احدهما كثافة الجسم والآخر الارادة الكاتمة لاسرارها . فالمانع الاول يرتفع في البعث ولا وجود له في الملائكة واما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الآن في الملائكة . ومع ذلك فان ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كمية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورة للآخر وعلى الثاني بانه وان كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة يتفاوت عمومها في الكثرة والقلة بحسب تفاوت

شرف أجواهر ليس ينزى مع ذلك ان الواحد يعرف كيف يتصرف الاخر في تلك
الصور المعقولة بملاحظته اياها بالفعل

وعلى الثالث بان الشهوة الهيمنية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة اخرى
جسمانية او روحانية فاذا لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات واحوالها يمكن لهم
ان يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل الهيمنين بل الانسانين ايضاً باعتبار ان
الشهوة الحسية في النفس قد تصدر احياناً الى الفعل تبعاً لتأثير ماجماني كما يحدث
دائماً في الهائم . ولكن ليس من الضرورة ان يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية
والتخيل في الانسان باعتبار تحركهما من الارادة والعقل لان الجزء الادنى من النفس
ايضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كمشاركة المطيع للامر على ما في الخلقيات كـ ٣
في الباب الاخير . وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملائكة ما في شهوة الانسان الحسية
او خياله انه يعرف ما في فكره او ارادته لان العقل والارادة ليسا خاضعين للشهوة
الحسية او الخيال بل يمكن التخالف بينها

الفصل الخامس

هل يعرف الملائكة اسرار النعمة

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون اسرار النعمة لان ارفع جميع
الاسرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال اوغسطينوس
في شرح تك ٥ ب ١٩ « قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن
يجب ان كان معلوماً للروساء واهل السلطة السماويين » وقال الرسول في ١ تيمو ٣
١٦: « تجلّى للملائكة سر التقوى العظيم » فاذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة
٢ وايضاً ان حقائق جميع اسرار النعمة مندرجة في الحكمة الالهية . والملائكة
يروون حكمة الله التي هي عين ذاته . فاذا يعرفون اسرار النعمة
٣ وايضاً ان الانبياء يتدربون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

مراتب السلطنة السماوية ب ٤٠ وهم يعرفون اسرار النعمة في عا ٣ : ٧ « ان الرب لا يُنفذ كلمة الا ان يكشف سره لعبيده الانبياء » فاذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة لكن يعارض ذلك ان ليس احدٌ يتعرف ما يعرفه ٠ والملائكة حتى الاعلون يجهلون عن اسرار النعمة الالهية ويتعرفونها في مراتب السلطنة السماوية ب ٧ « ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السماوية مستعلمة يسوع ومتعرفة منه فعلة الالهى لاجاننا ويسوع مفيداً اياها مباشرة » كما يتضح من اش ١٠٦٣ حيث يجب يسوع على سؤال الملائكة : من ذا الآتي من آدم : بقوله « انا المتكلم بالعدل » فاذا ليس يعرف الملائكة اسرار النعمة

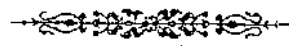
والجواب ان يقال ان الملائكة معرفتين احدها طبيعية بها يعرفون الاشياء بما هيهم وبالصور الغريزية وهذه المعرفة لا يقدر ان يعرفوا اسرار النعمة لان هذه الاسرار انما تتعلق بارادة الله وحدها واذا كان يتعذر على الملائك الواحد معرفة افكار الآخر المتعلقة بارادته فأولى ان يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بارادة الله وحدها . وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ٢ : ١١ « ليس يعرف احدٌ ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه فهكذا لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله » - والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي يرون الكلمة ويرون الاشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون اسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسب ارادة الله ان يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ٢ : ١٠ « قد جلاه الله لنا بروحه » ولكن بحيث ان الملائكة الاعلين لكونهم انفذ مطالعة للحكمة الالهية يعرفون في رؤية الله اسراراً اكثر واعلى يكشفونها للملائكة الاذنين باسراقهم عليهم وهذه الاسرار منها ما قد عرفوه من اول ابداعهم ومنها ما اطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

اذا اجيب على الاول بانه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين اولاً

بالاجتناب وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لانه مبدأ عام متجهة اليه جميع وظائفهم لانهم جميعاً ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبرا ١٤:١ وهذا انما يتم بسر التمجيد ولذا وجب ان يكون الجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء . وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار احواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الاحوال منذ البدء بل منها ما كُشِفَ بعد ذلك للملائكة الاعاين ايضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس المورد في المعارضة

وعلى الثاني بان الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الالهية لا يحيطون بها فلا يلزم ان يعرفوا كل ما هو محتجب فيها

وعلى الثالث بان كل ما عرفه الانبياء من سر النعمة بالوحي الالهي فقد أُوحِيَ الى الملائكة بوجه اعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كُشِفَ بالاجمال الانبياء ما كان زمناً ان يفعله لاجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذه بعض احوال خصوصية لم يعرفها الانبياء كقوله في افسس ٤:٣ «تستطيعون اذا قرأتم ان تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعلم عند بني البشر في اجيالٍ اخرى كما أُعلن الآن بالروح لرسله القديسين» وايضاً فتخرج الانبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨:١٠٠ «صرتُ أُعقل من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا «بتعاقب الازمنة كثرت زيادة المعرفة الالهية»



البحث الثامن والخمسون

في طريقة المعرفة الملكية - وفي سبعة فصول

تم ينبغي النظر في طريقة المعرفة الملكية والبحث في ذلك يدور على سبع مسائل - اهل

عقل الملاك هو نارة بالقوة ونارة بالنفس - ٣ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
- ٣ هل يعقل بالتدرج - ٤ هل يعقل بالتركيب والنفصيل - ٥ هل يمكن وجود كذب في
عقل الملاك - ٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمسائية - ٧ هل المعرفة الصباحية
هي نفس المعرفة المسائية او مباينة لها

الفصل الاول

هل عقل الملاك هو نارة بالقوة ونارة بالنفس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الملاك قد يكون احياناً بالقوة
لان الحركة هي فعل موجود بالقوة كما في الطبيعيات ٣م ٦٠ والعقول الملكية تتحرك
بالتعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٠ فاذا العقول الملكية قد تكون
احياناً بالقوة

٢ وايضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلًا ولكن يمكن حصوله فكل من
يشاق تعقل شيء فهو بالقوة الى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١٢٠:١ « التي يشاق
الملائكة ان يطلعوا عليها » فاذا قد يكون احياناً عقل الملاك بالقوة
٣ وايضاً في كتاب العلل قض ٨ « العقل يعقل بحسب حال جوهره »
وجوهر الملاك يخالطه شيء من القوة . فاذا قد يعقل احياناً بالقوة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ٢ب ٨ « الملائكة منذ
خلقوا يحفظون بالمطالعة المقدسة والنصالحة لسرمدية الكلمة » والعقل المطالع ليس
بالقوة بل بالفعل . فاذا ليس عقل الملاك بالقوة

والجواب ان يقال ان العقل يكون بالقوة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب
النفس ٣م ٨ وفي الطبيعيات ٨م ٣٢ احدهما قبل التعلم والاستنباط اي قبل ان تحصل
له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلًا على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ . فعلى النحو
الاول ليس عقل الملاك بالقوة اصلاً بالنظر الى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لانه كما
ان الاجرام العالية اي السماوية ليس فيها قوة الى الوجود غير مستكاملة بالفعل

كذلك العقول السماوية اي الملائكة ليس فيهم قوة عقاية غير مستكلمة كل الاستكمال بالصور العقلية الفرزية . واما بالنظر الى ما يكشف لهم بالوحي فلا مانع ان يكون عقلمهم بالقوة فان الاجرام السماوية ايضاً قد تكون احياناً بالقوة الى الاستنارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن ان يكون شغل الملاك بالقوة الى ما يعرفه بفطرته اذ ليس يلاحظ دائماً بالفعل كل ما يعرفه بفطرته . واما بالنظر الى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة اصلاً على هذا النحو لانه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فان سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية . والسعادة

لا تقوم بالمملكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ا ب ٨

اذا اجيب على الاول بان الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص اي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل اي الموجود بالفعل فهذا الاعتبار يقال للتعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٢٨٣ م

وعلى الثاني بان ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشئ المتشوق بل لسأته او يقال انهم يشاقون رؤية الله بالنظر الى الاوحية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الاحوال

وعلى الثالث بانه ليس في جوهر الملائكة قوة محضة عن الفعل وكذا ليس عقل الملاك ايضاً هو بالقوة دون فعل

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً

يُنخَطُّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يعقل اشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب ٤ « ان العلم يمكن تعلقه باشياء كثيرة واما التعقل فيتعلق بواحد فقط »

٢ وايضاً ليس يُعقل شئ الا بحسب تخلق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل . ويمتنع تخلُّق جسم واحدٍ بأشكالٍ مختلفة . فإذا امتنع ان يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وايضاً ان التعقل حركةٌ ما . والحركة لا تنهي الى اطرافٍ مختلفة . فإذا ليس يحدث ان تُعقل اشياء كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٢ « ان قوة العقل الملكي الروحانية تدرك بغاية السهولة جميع ما تريده معاً »

والجواب ان يقال كما ان وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث ان بعض الاشياء تعتبر ككثيرٍ او كواحدٍ وذلك كاجزاء متصلٍ ما لانه اذا أخذ كلٌ منها بنفسه كانت كثيرة فلا تُدرك بالحس . والعقل كلها معاً ولا بفعل واحد . واذا أخذت بحسب كونها واحداً في الكل فانها تدرك بالحس وبالعقل كلها معاً وبفعل واحدٍ بلا حظة الكل المتصل كما في كتاب النفس ٢٣٨٣ -

وكذا ايضاً عقننا يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونها جزئي قضية واحدة وكل متساويين باعتبار اتفاقهما في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح ان الاشياء الكثيرة لا يمكن تعقلها معاً بحسب كونها متميزة بل انما تُعقل معاً بحسب اتحادها في معقول واحد . وكل شيء فهو معقول بالفعل بحصول تنبيه في العقل فاذا جميع الاشياء التي يمكن ادراكها بصورة معقولة واحدة تُدرك كمعقول واحدٍ فتُدرك معاً واما الاشياء التي تُدرك بصور معقولة مختلفة فانها تُدرك كمعقولات مختلفة .

فاللائكة اذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الاشياء بالكلمة يعرفون جميع الاشياء بصورة معقولة واحدة وهي الذات الالهية . ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الاشياء معاً كما اننا ايضاً في الوطن « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلحظة واحدة جميع ما نعلمه معاً » على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ . واما بتلك المعرفة التي بها يعرفون

الاشياء بالصور الفرزبة فيقدرون ان يعقلوا معاً جميع تلك الاشياء التي تُدرك
بصورة واحدة لا تلك التي تُدرك بصور مختلفة
إذا اجيب على الاول بان تعقل الكثير كواحد هو على نحو ما تعقل واحد
وعلى الثاني بان العقل يتخلق بالشيخ المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر ان
يرى شيخ معقول واحد معقولات كثيرة معاً كما ان الجسم الواحد يمكن ان
يجعل بشكل واحد مشابهاً لاجسام كثيرة معاً
وعلى الثالث كما على الاول

الفصل الثالث

هل يعرف الملاك بالتدرج

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك يعرف بالتدرج لان التدرج
العقلي يعتبر بحسب معرفة شيء باخر . والملائكة يعرفون شيئاً باخر لانهم يعرفون
المخلوقات بالكلمة . فاذا عقل الملاك يعرف بالتدرج

٢ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا ايضاً . والعقل
الانساني يقدر على القياس ومعرفة العمل في المعلولات اللذين بهما تقوم حقيقة
التدرج . فاذا اولى ان يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو اعلى في رتبة الطبيعة
٣ وايضاً قال ابيدوروس في كتاب الخير الاعظم ا ب ١٠ « الشياطين

يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والمعرفة التجريبية تدرجية . لانه من تكرار التذكر
يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كلي واحد كما في آخر كتاب
البرهان ٢ وفي اول الالهيات ب ١ . فاذا معرفة الملائكة تدرجية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « ان الملائكة
لا يؤلفون المعرفة الالهية من الكلام المبتوث ولا ينتقلون من شيء عام الى هذه
الاشياء الخاصة معاً »

والجواب ان يقال ان مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كرتبة الاجرام
السماوية بين الجواهر الجسمانية كما اسلفنا غير مرة في ف اومب ٥٥ ف ا فان
ديونيسيوس ايضاً قد دعاهم في الموضع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين
الاجرام السماوية والارضية ان الاجرام الارضية تكتسب كلها الاقصى بالتغير
والحركة والاجرام السماوية تحصل على كلها الاقصى في الحال من مجرد طبيعتها.
فاذا كذلك العقول السافلة ابي البشرية تكتسب بنوع من الحركة والتدرج كمال
الفعل العقلي في ادراك الحق وذلك لانها تنتقل من مدرك الى مدرك آخر ولو
كانت في حال ادراكها المبدأ البين تلحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انهاينة
لما كان فيها محل للتدرج. وهذه الحال تامة للملائكة لانهم في حال ادراكهم ما
يدركونه اولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن ادراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية
لان ما يدرك عندنا ايضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال انه يعقل ومن ثم يقال للعقل
ملكة المبادئ الأولى. واما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوع من
التدرج فيقال لها جواهر ناطقة وانما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها
فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى ادركت المبادئ ادركت في
الحال من اول لحظة لها كل قوتها ملاحظة كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.
اذا اجيب على الاول بان التدرج يدل على حركة ما. وكل حركة فهي من
شيء منقدهم الى شيء آخر متأخر. فاذا انما تعتبر المعرفة التدرجية بحسب التأدي
من شيء معلوم يعلم متقدماً الى معرفة شيء آخر معلوم يعلم متأخراً بعد ان كان
مجهولاً واما متى كان حالاً يلحظ الواحد يلحظ الآخر كما يلحظ في المرآة صورة
الشيء والشيء معاً فليس ثم معرفة تدرجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الاشياء
في الحكمة

وعلى الثاني بان الملائكة يتدرون ان يقيسوا على انهم عالمون بالقياس ويرون

المعلولات في العاقل والعلل في المعلولات لكن لا على انهم يستحسنون معرفة المجهول
بالانتقال من العاقل الى المعلولات ومن المعلولات الى العاقل
وعلى الثالث بان التجربة تقال في الملائكة والشياطين على نحو من التشبيه اي
من حيث انهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيء من التدرج

الفصل الرابع

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل
لانه حيثما وجدت معقولات كثيرة فهناك تركيب عقلي كما في كتاب النفس ٣
م ٢١٠. وتقل الملائكة يوجد فيه معقولات كثيرة لانه يعقل الامور المختلفة بصور
مختلفة وليس يعقلها كلها معاً. فاذاً يوجد في عقل الملائكة تركيب وتفصيل
٢ وايضاً ان التباعد بين السلب والايجاب اعظم من التباعد بين كل طبيعتين
متقابلتين لان التمايز الاول يكون بالايجاب والسلب. وبعض الطبائع المتباعدة
ليس يعرفها الملائكة بواحد بل بصور مختلفة كما يتضح مما مر في ف ٢. فاذاً لا بد
ان يعرف الايجاب والسلب باكثر من واحد وهكذا يظهر ان الملائكة يعقل
بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان الكلام دليل العقل. والملائكة متى كلموا الناس نطقوا بالقضايا
الموجبة والسالبة التي هي دلالات التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن
كثيرة من الكتاب المقدس. فاذاً يظهر ان الملائكة يعقل بالتركيب والتفصيل
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ «ان قوة
الملائكة العقلية تتلأ بالبسطة النافذة التي للعقول الالهية» والعقل البسيط
منزه عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢. فاذاً الملائكة يعقل دون
تركيب وتفصيل

والجواب ان يقال ان نسبة المحمول الى الموضوع في عقل المركب والمفصل
كنسبة نتيجة المبدئ في العقل المبرهن بالانتقال التكري . فلو كان عقلا يرى
حالا في اسد حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدرج او بالانتقال التكري وكذا لو
كان في حل ادراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن اثباته له او نفيه عنه
لما كان يعقل اصلا بالتركيب والتفصيل بل بادراك الماهية فقط . فاذا هكذا يتضح
ان عقلا نأ يعقل بالتدرج وبالتركيب والتفصيل لانه في اول ادراكه مدركا
ما او لا ليس يقدر ان يلحظ في الحال كل ما يتدرج في قوته وهذا يعرض من
ضعف النور العقلي فينا كما مر في الفصل السابق . فاذا كان النور العقلي في الملاك
كاملا لانه « مرادة مجلوة وصفيحة جدا » كما قال ديونيسيوس في لاسماء الالهية
ب ٤ يلزم ان الملاك كما ليس يعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب
والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال التكري
في الاقضية لانه يعقل المركبات بالبساطة والتحركات بطريقة ثبته والماديات
بطريقة مجرودة

اذا اجيب على الاول بان ليس كل كثرة في المعقولات تحديت تركيبا بل
كثرة تلك المعقولات التي ثبت احدها للآخر او بنى عنه . والملاك بتعلقه ماهية
شيء يعقل معا كل ما يمكن اثباته له او نفيه عنه . فاذا بتعلقه الماهية يعقل بتعلقه
الواحد والبسيط كل ما يمكن ان نتعلقه بالتركيب والتفصيل
وعلى الثاني بان ماهيات الاشياء المختلفة اقل تغايرا باعتبار حقيقة الوجود من
الايجاب والسلب . واما باعتبار حقيقة المعرفة فالايجاب والسلب اكثر اتفاقا لانه
في حال ادراك صدق الايجاب يدرك كذب النفي المقابل
وعلى الثالث بان نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة انما يوضح انهم يدركون
التركيب والتفصيل وليس يدل على انهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعلق

الماهية بالبساطة

الفصل الخامس

هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب^١ فان مرجع العتو والتمرد الى الكذب . وفي الشياطين « خيال^٢ عات^٣ » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤١٩٠ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٤

٢ وايضاً ان الجهالة هي سبب التصور الكاذب . ويجوز ان يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦٠٦ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون فيهم كذب^٥

٣ وايضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذب^٦ او ضلال^٧ . وقد اثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الاسماء الالهية ب ٧٠٧ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٨

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ٣٤١ « ان عقل صادق^٩ دائماً » وقال اوغسطينوس ايضاً في كتاب ٨٢ م ب ٣٢ « ليس يُعقل الا الحق » والملائكة لا يدركون شيئاً الا بطريق العقل . فاذا ليس يجوز ان يكون في ادراك الملائكة خداع^{١٠} او كذب^{١١}

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسألة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقدمت في الفصل السابق ان الملاك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل بل بتعقل الماهية . والعقل صادق دائماً في ادراك الماهية كما ان الحس صادق دائماً في ادراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس م ٣٢٦٠٢٦٣ على ان الخداع والكذب في تعقل الماهية انما يعرض لنا بالعرض اي باعتبار تركيبها اما باخذنا أحد شيء مكان حد شيء آخر

او يكون اركان الحد غير متلائمة كما لو عرف شي بانه حيوان ذو اربع طائر اذ
ليس حيوان كذلك . وهذا انما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من امور
مختلفة احدها بمنزلة مادة للآخر . واما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الالهيات
م ٢٣ فليس كذب لانها اما لا تدرك اصلاً فلا تعقل شيئاً منها او تدرك كما هي .
فهكذا اذا ليس يمكن ان يكون بالذات في عقل ملاك كذب او ضلال او خداع
بل انما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لانا قد توصل
احياناً الى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما اذا بحثنا في حد بطريق القسمة
والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية الشيء يدركون جميع الاحكام
الخاصة به . وواضح ان ماهية الشيء انما تصلح لان تكون مبدأ المعرفة بالنظر الى
ما يلائم ذلك الشيء او يتني عنه طبعاً لا بالنظر الى ما يتعلق بترتيب الله الفائق
الطبيعة . فاذا لما كان الملائكة الاخير ذوي ارادة مستقيمة كانوا يدرك الماهية
الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة الا على شرط ان لا يكون الترتيب
الاشي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن ان يكون فيهم كذب او خطأ واما الشياطين
فلانهم بارادتهم الفاسدة يعتسفون بالعقل عن الحكمة الالهية فقد يحكمون احياناً
على الاشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فانهم
يصيبون فيه واما الامور الفائقة الطبيعة فقد يمكن ان يخطئوا فيها كما لو رأى راء

انساناً ميتاً فحكم انه ان ينبعث او المسيح الانسان فحكم انه ليس اعد

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان تتو الشياطين تها هو باعتبار
عدم ادعائهم للحكمة الالهية . واما الخيالة فليست في الملائكة بالنظر الى المدارك
الطبيعية بل بالنظر الى المدارك الفائقة الطبيعة . ويتضح ايضاً ان العقل في ادراكه
الماهية صادق دائماً الا بالعرض متى وجه نظره الى تركيب او تفصيل ما على
خلاف مقتضى

الفصل السادس

هل يوجد في الملائكة معرفة صباحية ومسائية

يُخَطَى الى السادس بن يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة صباحية ولا مسائية فان المساء والصبح يخالطهما الظلام . وليس في معرفة الملائك ظلامٌ اذ ليس فيها خطأٌ او كذبٌ . فاذاً ليس ينبغي ان يقال لها صباحية او مسائية ٢ وايضاً ان بين المساء والصبح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفة صباحية ومسائية لوجب ان يكون فيهم ايضاً معرفة ظهرية وليلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٨٣ « ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الاشياء » والاشياء لها ثلاثة انحاء من الوجود اي وجود في الكلمة ووجود في طبائعها الخاصة ووجود في العقل الملكي كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ . فلو جعل في الملائكة معرفة صباحية ومسائية باعتبار وجود الاشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب ايضاً ان يجعل فيهم معرفة ثالثة باعتبار وجود الاشياء في العقل الملكي لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٣١ وفي مدينة الله ك ١٢ ب ٧ و ٢٠ قد فصل معرفة الملائكة الى صباحية ومسائية

والجواب ان يقال ان ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب الى ان ليس المراد بالايام الستة التي يذكر ان الله ابدع فيها جميع الاشياء الايام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يذكر من ان الشمس ابدعت في اليوم الرابع بل المراد بها يومٌ واحدٌ وهو المعرفة الملكية الممثلة بستة اجناس الاشياء . وكان ان الصباح في اليوم المتعارف هو اول اليوم والمساء آخره كذلك معرفة الوجود الأوّلي للاشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الاشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لما معرفة مسائية لان وجود الاشياء يصدر عن الكلمة على انها مبدؤه الأولي وهذا الصدور ينتهي الى وجود الاشياء لحاصل طائفي طبايعها الخاصة

إذا اجيب على الاول بان المساء والصبح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لامن جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدأ والنتهى او يقال لا مانع ان يقال لشيء نور بالنسبة الى شيء وظلمة بالنسبة الى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٤ ب ٢٣ كما ان سيرة المؤمنين والابرار يقال لها بالنسبة الى الأئمة نور كقوله في افس ٨:٥ «كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فانتم نور في الرب» ويقال لها بالنسبة الى حيوة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١٩:١ «وعندكم كلام الانبياء الذي تحسنون اذا اصغيتم اليه كأنه مصباح يضيء في مكان مظلم» فهكذا اذا معرفة الملاك التي بها يعرف الاشياء في طبايعها الخاصة هي نهار بالقياس الى الجهالة او الضلال ولكنها مظلمة بالقياس الى رؤيئة الكلمة.

وعلى الثاني بان المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحد بعينه اي بالملائكة المستنيرين المنحازين عن الظلمة اي عن الملائكة الاشرار والملائكة الاخيار متى عرفوا الخليفة لا يهفون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك الى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الاشياء على انه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساء الليل بل الصبح على انه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث ان الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق الى حمد الله واما الظهور فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسط بين طرفيه او يمكن اطلاقه على معرفة الله التي ليس لها اول ولا آخر

وعلى الثالث بان الملائكة هم ايضاً مخلوقات فاذا وجود الاشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الاشياء في طبائعها الخاصة

الفصل السابع

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُغْطَى الى السابع بان يقال: يظهر ان المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي تلك ١: ٥ « وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ » والمراد باليوم المعرفة الملكية كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . فاذا المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة واحدة بعينها

٢ وايضاً يستحيل ان يجتمع اثران لقوة واحدة . والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة الصباحية لانهم يرون دائماً الله والاشياء في الله كقوله في متى ١٨ : ١١ ان ملائكتهم كل حين يعاينون وجه ابي الخ . فاذا لو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لثعذر مطلقاً على الملاك ان يكون بفعل المعرفة المسائية

٣ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكمال يُبطل الناقص » ولو كانت المعرفة المسائية مغايرةً للمعرفة الصباحية لقيست اليها قياس الناقص الى الكمال فلا يمكن اجتماعها معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تلك ٤ ب ٢ « ان بين معرفة شيء ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حق ان تُخصَّص تلك بالنهار وهذه بالمساء »

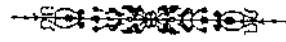
والجواب ان يقال انه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الاشياء في طبائعها الخاصة كما مرّ في الفصل السابق ولا يجوز ان يكون معنى ذلك ان الملائكة يستفيدون المعرفة من طبائع الاشياء الخاصة على ان تكون في الجارة دالة على نسبة البدل لان الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الاشياء كما مرّ في مب ٥ ف ٢ فاذا قولنا في طبائعها الخاصة انما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضعٌ

للمعرفة بمعنى ان المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة وهذا يعرفونه بواسطة اي بالصور الغريزية وبمقتضى الاشياء الحاصلة في الكلمة لانهم برؤيتهم الكلمة لا يعرفون وجود الاشياء الذي لها في الكلمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائعها الخاصة ايضاً كما ان الله برؤيته نفسه يعرف وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة . فاذا اذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة برؤيتهم الكلمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متعدتين ذاتاً ومتغايرتين بحسب المعلومات فقط . واما اذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الاشياء الذي لها في طبائعها الخاصة بالصور الغريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر ان اوغسطينوس قد اراد هذا المعنى حيث جعل احدهما ناقصة بالنسبة الى الأخرى

اذا اجيب على الاول بانه كما ان عدد ستة الايام على ما فهمه اوغسطينوس يعتبر بحسب ستة اجناس الاشياء التي تُعرَف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تُعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك ان يُعرَف بمعارف مختلفة وعلى الثاني بانه يجوز اجتماع اثنين لقوة واحدة متى كان مرجع احدهما الى الآخر كما ينصح من ان الارادة قد تريد الغاية وما الى الغاية معاً والعقل يعقل المبادئ والنتائج بالمبادئ معاً متى حصل له العلم . والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع الى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٢٤ . فاذا لا مانع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بانه متى جاء الكامل فانه يُبطل الناقص المقابل له كما يُبطل الايمان الذي يتعلق بما لا يرى عند مجيء الرؤية . وتقضان المعرفة المسائية ليس مقابلاً لكمال المعرفة الصباحية فان معرفة شيء في نفسه ليست مقابلة لمعرفة في ذاته ولا

معرفة شيء بواسطة متفواترين في الكمال والنقصان متدفية كما اننا نستطيع ان نتوصل الى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز ان يعد من الملاك شيء واحد بعينه بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية



بمبحث التاسع والحسون

في ارادة الملائكة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الملائكة وسنبحث اولاً في الارادة وثانياً في حركتها التي هي المحبة. وبمبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ هل في الملائكة ارادة — ٢ هل ارادة الملائكة هي عين طبيعتهم او عين عقولهم ابتداءً — ٣ هل في الملائكة اختيار — ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

الفصل الاول

هل في الملائكة ارادة

يُنحطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ارادة لان الارادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٤٢. وليس في الملائكة نطق بل شيء اعلى من النطق. فاذاً ليس فيهم ارادة بل شيء اعلى من الارادة ٢ وايضاً ان الارادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره. والشهوة تتعلق بالناقص لانها تتعلق بالامر الغير الحاصل. فاذاً لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سيما السعداء يظهر ان ليس فيهم ارادة ٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ ان الارادة متحركة لانها تتحرك من المعقول المشتهي. والملائكة ليست متحركة لكونها غير جسمية. فاذاً ليس في الملائكة ارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ اب ١١ و ١٢ ان

صورة الثالث توجد في النفس بحسب لذاكرة والعقل والارادة « وصورة الله
ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملائكية ايضاً لان نفس
الملائكية لها قدرة على معرفة الله . فاذا يوجد في الملائكة ارادة
واجواب ان يقال لا بد من اثبات الارادة في الملائكة . ولا يوضح ذلك قليلاً
انه لما كان كل شيء صادراً عن الارادة الالهية كان كل شيء يميل بالشهوة الى
الخير على حسب حاله ولكن لا على نحو واحد فان من الاشياء ما يميل الى الخير
بمجرد نية الطبيعية دون ادراك كالنبات والاجسام الغير المتنفسة وهذا الميل
الى الخير يسمى شهوة طبيعية ومنها ما يميل الى الخير مع نية من الادراك فلا
يدرك حقيقة الخير بل يدرك خيراً ما جزئياً كما ان الحس يدرك الحلو والايض
ونحوهما والميل اللاحق لهذا الادراك يسمى شهوة حسية ومنها ما يميل الى الخير
مع الادراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو الى العقل وحده وهذا القسم
يميل الى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لانه لا يوجه الى الخير من الغير فقط
كالاشياء العارضة عن الادراك ولا يميل الى الخير الجزئي فقط كذي الادراك
الحسي فقط بل يميل الى الخير الكلي وهذا الميل يسمى ارادة . فاذا لما كانت
الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح ان فيهم ارادة
اذا اجيب على الاول بان علو النطق على الحس ليس كعلو العقل على النطق
لان النطق اعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فان الحس يتعلق بالجزئيات
والنطق يتعلق بالكليات ولذا يجب ان يكون ثمة شهورتان متغايرتان احدهما متجهة
الى الخير الكلي وتختص بالنطق والاخرى متجهة الى الخير الجزئي وتختص بالحس .
واما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الادراك لان العقل يدرك بنظر بسيط
والنطق يدرك بالتدرج من واحد الى آخر غير ان النطق مع ذلك يتأدى بالتدرج
الى ادراك نفس ما يدركه العقل دون تدرج وهو الكلي . فاذا الموضوع الذي

يُعرَض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بينه . فإذا ليس في
الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوةٌ أعلى من الإرادة
وعلى الثاني بانه وان كان اسم القوة الشهوانية مأخوذاً من اشتهاك غير الحاصل
فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل تتناول ايضاً
اموراً اخرى كثيرة كما ان اسم الحجر مأخوذاً في الاصل (اي في اللاتينية) من
ممنى ابذاء القدم مع انه ليس يراد به ذلك فقط . وكذا القوة الغضبية تسمى من
الغضب مع انه يندرج فيها انفعالات اخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرها
وعلى الثالث بان الإرادة يقال لها محرِّكٌ متحركٌ باعتبار اطلاق الحركة على
الإرادة والتعقل وهذه الحركة لا يمتنع وجودها في الملائكة لانها فعلٌ موجودٌ
كاملٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

الفصل الثاني

هل الإرادة في الملائكة مغايرةٌ للعقل

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الإرادة في الملائكة ليست مغايرة للعقل
والطبيعة فان الملائك ابط من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يميل بصورته الى
غايته التي هي خيره فإذا اولى ان يكون الملائك كذلك . وصورة الملائك هي اما
الطبيعة القائم بنفسه فيها او الشبح الحاصل في عقله . فإذا الملائك يميل الى الخير
بطبيعته او بالشبح المعقول . وهذا الميل الى الخير ينخص الإرادة . فإذا ليست
إرادة الملائك مغايرة لطبيعته او لعقله

٢ وايضاً ان موضوع العقل هو الحق وموضوع الإرادة هو الخير . والخير والحق

ليسا متغايرين ذاتاً بل اعتباراً فقط . فإذا ليس العقل والإرادة متغايرين ذاتاً

٣ وايضاً ان الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فان

القوة الباصرة مع كونها واحدةً بينها تدرك اللون والبياض . والخير والحق يظهر انهما

كالعام والخاص لان الحق خير ما ابي خير العقل . فاذا الارادة التي موضوعها
الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق
لكن يعارض ذلك ان الارادة في الملائكة تتعلق بالخيرات فقط والعقل يتعلق
بالخيرات والشروع لانهم يدركون كائهما . فاذا الارادة في الملائكة مغايرة لعقلهم
والجواب ان يقال ان الارادة في الملائكة قوة ما وهي ليست نفس طبيعتهم
ولا نفس عقولهم اما انها ليست طبيعتهم فظاهر من ان طبيعة الشيء او ماهيته تنحصر
فيه فاذا كل ما يتناول امرًا خارجًا عنه فليس به ماهيته ولذا نجد في الاجرام
الطبيعية ان الميل الى وجود الشيء لا يحصل بامر زائد على الماهية بل بالمادة التي
تشتهي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد
حصوله عليه واما الميل الى شيء خارج فيحصل بامر زائد على الماهية كحصول
الميل الى المكان بالتقل او بالخفة وحصول الميل الى فعل شبه الفاعل بالكيفيات
الفعلية . والارادة تميل الى الخير طبعًا فاذا انما تكون الارادة نفس الماهية حيث
يندرج الخير كله في ماهية المريد وهذا يكون في الله الذي لا يريد امرًا خارجًا عنه
الا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوق لان الخير الغير المتناهي خارج
عن ماهية كل معلول . فاذا يتمتع ان تكون ارادة الملاك او اي مخلوق آخر نفس
ماهيته وكذا يتمتع ايضا ان تكون نفس عقل الملاك او الانسان لان المعرفة تحصل
بمحصل المعروف في العارف . ولذا كان دق له يتناول ما هو خارج عنه من حيث
ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه ان يوجد فيه نوعًا من الوجود . والارادة
لتناول ما هو خارج من حيث انها تتجه بميل ما نوعًا من الاتجاه الى الشيء الخارج
وحصول شيء في نفسه على ما هو خارج عنه وتوجهه الى شيء خارجها الى
قوتين مختلفتين . فاذا الابد من التغيرات بين العقل والارادة في كل مخلوق لكن لا
في الله المشتمل في نفسه على الموجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كل من ارادته

وعقله نفس ذاته

أذا اجيب على الاول بان الجسم الطبيعي يميل الى وجوده بأصورة الجوهرية
واما الى الخارج فبأمر زائد كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان القوى لا تختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها
الصوري الذي يعتبر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير
والحق كفيلاً لاختلاف العقل والارادة

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والحق متساوقين ذاتاً كان الخير يعقل من العقل
تحت اعتبار الحق . والحق يُشتهى من الارادة تحت اعتبار الخير . غير ان
الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مر في ب ٦ ف ٣ و ٤ وفي
جرم الفصل

الفصل الثالث

هل في الملائكة اختيار

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة اختيار لان فعل الاختيار
هو الانتحاب . والانتخاب يمنع ان يكون في الملائكة لانه شهية ما سبق النظر فيه
بالمشورة . والمشورة بحث ما كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر
والبحث لان هذا الى التدرج النطقي . فاذا يظهر ان ليس في الملائكة اختيار
٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالضدين . وليس في الملائكة من جهة العقل ما
يتعلق بالضدين اذ ليس يخطئ عقلم في المعقولات الطبيعية كما مر في ب ٥٨
ف ٥ . فاذا ليس يجوز ان يكون فيهم اختيار من جهة الشهوة ايضاً
٣ وايضاً ما كان طبيعياً في الملائكة فانه يصدق عليهم بحسب الاكثر والاقل
لان الطبيعة العقلية هي في الملائكة الاعلى اكمل منها في الملائكة الاذنين .
والاختيار ليس يقبل الاكثر والاقل . فاذا ليس في الملائكة اختيار

لكن يعارض ذلك ان الاختيار يرجع الى شرف الانسان . والملائكة اشرف من الناس . فاذا لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالاولى موجوداً في الملائكة

والجواب ان يقال من الاشياء ما ليس يفعل حاكماً بل منفعلًا ومتحركاً من الغير كما يتحرك السهم الى الهدف من الرامي ومنها ما يفعل حاكماً نوعاً من الحكم لكن لا مختاراً كالحوانات الغير الناطقة فان الشاة تهرب من الذئب حاكماً انه عدوٌ لما غير ان هذا الحكم ليس يقع لها بالاختيار بل هو مركز فيها من الطبيعة وليس يقدر ان يفعل حاكماً مختاراً الا ذو العقل فقط من حيث انه يدرك حقيقة الخير الكلبة فيقدر ان يحكم ان هذا او ذاك خير . فاذا حيث كان العقل كان الاختيار وهكذا يتضح ان الاختيار موجود في الملائكة وعلى حال اعلى من وجوده في الناس كالعقل ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالانسان . وكما ان اعتبار الانسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملاك من حيث ان احدهما يحصل دون نظر وببحث والآخر يحصل بنظر وببحث كذلك الامر ايضاً في العمليات . فاذا يوجد في الملائكة انتخاب لكن ليس مع اعمال الراي والنظر بل بادراك الحق بداهة

وعلى الثاني بان المعرفة تتم بحصول المعروف في العارف كما مر في الفصل السابق وب ١٢ ف ٤ . واذا خلاشي عما من شأنه ان يكون له كان ذلك من نقصانه . فاذا اذا لم يكن عقل الملاك محدوداً الى كل حق يقدر على ادراكه بطبعه لم يكن الملاك كاملاً في طبيعته . على ان فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال الى امر خارج . وكما الشئ ليس يتوقف على كل ما يميل اليه بل على ما هو اعلى منه فقط ولذا فاذا لم تكن ارادة الملاك معدودة الى ما دونه فلا يعتبر ذلك نقصاناً

فيه بل انما يعتبر كذلك اذا لم تكن محدودة الى ما فوقه
وعلى الثالث بان الاختيار موجود في الملائكة الاعلى وجوداً اشرف من وجوده
في الملائكة الادنى حكم العقل ايضاً الا انه اذا الحظ ما فيه من ارتفاع القسراً
يقبل بهذا الاعتبار الاكثر والاقل لان الأعدام والسلوب لا تضعف او تشدد
بنفسها بل بعلها او باعتبار اثبات يقارنها فقط

الفصل الرابع

هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : بظن ان في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٤ مقاً ١٩ « في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد
الصواب وشهوةٌ رعناء » وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة . لان الاثم
لم يعبر فيهم الطبيعة . فاذا في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وايضاً ان المعبة والفرح هبتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف
هيئات للقوة الغضبية . وهذه قد وصفها الكتاب الملائكة الاخيار والاشرار .
فاذا يوجد في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٣ وايضاً ان بعض الفضائل تجعل هيئات للقوة الغضبية والشهوانية كما يظهر ان
محبة الاحسان والعفة هيئتان للقوة الشهوانية والرجاء والشجاعة هيئتان للقوة الغضبية
وهذه الفضائل موجودة في الملائكة . فاذا يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣م ١٢ « ان الغضبية
والشهوانية هما في الجزء الحساس » وليس في الملائكة جزء حساس . فاذا ليس فيهم
قوة غضبية وشهوانية

والجواب ان يقال ان الشوق العقلي ليس يتقسم الى قوة غضبية وقوة شهوانية
بل انما يتقسم اليهما الشوق الحسي فقط وذلك لانه لما كانت القوى لا تمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فاذا كان بازاء
قوة ماموضوع مامن حيث الحقيقة العامة فلا يكون منه تغاير في القوى بحسب تغاير
الموضوعات الخاصة المندرجة تحت ذلك العام كما انه اذا كان موضوع القوة الباصرة
الخاص هو اللون بما هو لون فليس منه قوى باصرة متكثرة متغايرة بحسب تغاير
الايض والاسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوة ما هو الايض بما هو
ايض لكان منه قوة باصرة للايض متغايرة للقوة الباصرة للأسود . وواضح مما
مر في الفصل الاول من هذا البحث وفي م ب ١٦ ف ١ ان موضوع الشوق العقلي
الذي يقال له الارادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوق ما الا بالخير . فاذا
ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق
الحسي الذي لا ينظر الى مطلق الخير بل الى خير ما جزئي . ولما لم يكن في الملائكة
الا الشوق العقلي لم يكن شوقهم منقسما الى قوة غضية وقوة شهوانية بل يستمر
دون قسمة ويسمى ارادة

اذا اجيب على الاول بان الشياطين انما يوصفون بالغيظ والشهوة مجازاً كما قد
يوصف الله ايضاً بالغضب باعتبار مشابهة المفعول

وعلى الثاني بان المحبة والفرح انما هما هيتان للقوة الشهوانية من حيث معناها
الانفعالي واما من حيث دلالتها على فعل الارادة البسيطة فهما هيتان للخير العقلي
لان المحبة هي ارادة الخير لشيء والفرح هو سكون الارادة الى خير ما حاصل
وبالاجمال ليس شيء من ذلك يقال على الملائكة باعتبار ما فيه من معنى الانفعال
كما قال اوغطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥

وعلى الثالث بان محبة الإحسان من حيث هي فضيلة ليست هيئة للقوة الشهوانية
بل للارادة لان موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذ بالحس وليس كذلك الخير
الالهي الذي هو موضوع محبة الاحسان . وبجامع الحجج ايضاً يجب ان يقال ان الرجاء

ليس هيئة للقوة الغضبية لان موضوع الغضبية هو الضار المانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل بالضرار المانع الالهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر الى شهوات المحسوسات المستلذة الراجعة الى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر الى التهور والجبن الراجعين الى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليستا في الملائكة اذ ليس فيهم انفعالات الشهوات او الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل انما تقال فيهم العفة باعتبار تصريفهم ارادتهم بالاعتدال على وفق الارادة الالهية وانما تقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الارادة الالهية بعزيمة وهذا كله يتم بالارادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية



المبحث المتمم ستين

في حجة الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الارادة الذي هو المحبة لان كل نعل من افعال القوة الشوقية فهو منبعث عن المحبة. والمبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - اهل يوجد في الملائكة محبة طبيعية - ٢ هل يوجد فيهم محبة انتفايية - ٣ هل يجب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتفايية - ٤ هل يجب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كفه - ٥ هل الملائك هو احب بالمحبة الطبيعية لله منه لنفسه

الفصل الاول

هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة محبة طبيعية لان المحبة الطبيعية قسمة للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومحبة الملائكة عقلية . فاذا ليست طبيعية

٢ وايضاً ما يُحِبُّ بالمحبة الطبيعية فهو يفعل اكثر مما يفعل اذ ليس لشيء سلطان على طبيعته . والملائكة لا يفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيار كما مر تحقيقه في البحث السابق ف٣ . فاذا ليس فيهم محبة طبيعية

٣ وايضاً كل محبة فهي اما مستقيمة او غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع الى محبة الاحسان وغير المستقيمة ترجع الى الاثم . وكلا هذين خارج عن الطبيعة لان محبة الاحسان هي اعلى من الطبيعة والاثم مصاد للطبيعة . فاذا ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تلحق الادراك اذ ليس يحب شيء ما لم يدرك كما قال اغسطينوس في كتاب الثالث . اب ١ و ٢ . والملائكة هم ادراك طبيعي . فاذا هم ايضاً محبة طبيعية

والجواب ان يقال لا بد من اثبات محبة الطبيعية في ملائكة و ايمان ذلك فليعلم ان كل مقدم يوجد في المتأخر . والطبيعة متقدمة على العقل لان طبيعة كل شيء هي ذاته . فاذا ما كان من قبيل الطبيعة فلا بد من وجوده ايضاً في الموجودات العاقلة ومن الامور العامة لكل طبيعة ان يكون لها ميل وهو الذي يقال له شوق طبيعي او محبة غير ان هذا الميل يختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فانه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الارادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الناقدة الادراك بحسب اتجاهها الى شيء ما . فاذا لان الملائكة طبيعة عقلية يجب ان يكون في ارادته محبة طبيعية اذا اجيب على الاول بان المحبة العقلية انما هي قسيمة للمحبة الطبيعية التي هي طبيعية فقط اي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقتها عن ضمنية الكمال الحسي او العقلي

وعلى الثاني بان جميع ما في العالم باسمه فانه يفعل من شيء ما خلا الفاعل الاول

الذي يفعل دون ان يفعل من غيره بوجه من الوجوه والذي طبيعته عين ارادته
فاذا لاخفاف اذا كان الملائك يفعل من حيث ان الميل الطبيعي مغروز فيه من
مبدع طبيعته ولكنه ليس يفعل دون ان يفعل لأنه ذو ارادة مختارة
وعلى الثالث بأنه كما ان الادراك الطبيعي صادق دائماً كذلك المحبة الطبيعية
مستقيمة دائماً لان المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغروز من
مبدع الطبيعة فالقول اذن بان ميل الطبيعة غير مستقيم قدح مبدع الطبيعة غير
ان استقامة المحبة الطبيعية غير واستقامة محبة الإحسان والفضيلة غير لان احدي
الاستقامتين مكلمة للأخرى كما ان صدق الادراك الطبيعي غير وصدق الادراك
المفاض او المكتسب غير

الفصل الثاني

هل يوجد في الملائكة محبة انتحائية

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الملائكة محبة انتحائية لان المحبة
الانتحائية هي المحبة النطقية في ما يظهر اذ الانتخاب تابع للرأي القائم في البحث كما
في الحلقيات ك ٣ ب ٣٠ والمحبة النطقية قسيمة للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما
في الاسماء الالهية ب ٤٠ فاذا ليس في الملائكة محبة انتحائية
٢ وايضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة اللدنية سوى المعرفة الطبيعية لانهم
لا ينتقلون من المبادئ الى استحصال النتائج وهكذا فنسبتهم الى جميع ما معرفته
مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا الى المبادئ الأولى التي معرفتها مقدورة له طبعاً
والمحبة تابعة للمعرفة كما مر في الفصل السابق ومب ١٩ ف ١٠ فاذا ليس في الملائكة
من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية . فاذا ليس فيهم محبة انتحائية
لكن يعارض ذلك اننا لا نستحق بالافعال الطبيعية لاثواباً ولا عقاباً . والملائكة
يستحقون بمحبتهم ثواباً او عقاباً . فاذا يوجد فيهم محبة انتحائية

والجواب ان يقال ان في الملائكة محبة طبيعية ومحبة انتحائية . والمحبة الطبيعية
فيهم هي مبدأ المحبة الانتحائية لان كل ما يرجع الى الاول فانه يتضمن حقيقة المبدأ
ولما كانت الطبيعة اول شيء في كل شيء وجب ان يكون ما يرجع الى الطبيعة
مبدأ في كل شيء وهذا ظاهر في الانسان من جهة العقل ومن جهة الارادة لان
العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الادراك يحصل في الانسان العلم بالتأثير التي
ليس يدركها الانسان بطبعه بل بالاستنباط او التعليم . وكذا الحال في الارادة ايضاً
فان الغاية فيها كالمبدأ في العقل كما في الطبيعيات كـ ٢٨٩ فكما ان العقل يدرك
المبادئ طبعاً كذلك الارادة تريد الغاية طبعاً فهي اذا تميل طبعاً الى غايتها التصوي
فان كل انسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الارادة الطبيعية تحصل جميع الارادات
الأخرى لان كل ما يريد الانسان فانه يريد لاجل غاية . فاذا محبة الخير الذي
يريد الانسان طبعاً على انه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبعثة عن هذه وهي
محبة الخير الذي يحب لاجل الغاية هي المحبة الانتحائية . غير ان بين العقل والارادة
فرقاً في ذلك لان ادراك العقل يتم بحصول المدرك في المدرك كما اسلفنا في البحث
السابق ف ٢٠ . وكون عقل الانسان ليس يدرك طبعاً في الحال جميع المعقولات
بل بعضها التي يتحرك منها الى سواها نوعاً من التحرك اتما هو من نقصان الطبيعة العقلية
فيه . واما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المشهي الى الاشياء
التي منها ما هو خير بذاته فيكون مشتهي بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخيرية من
نسبه الى الغير فيكون مشتهي لاجل الغير . فاذا ليس من نقصان المشهي كونه يشتهي
شيئاً طبعاً على انه الغاية شيئاً بالانتخاب على انه مسوق الى الغاية . فاذا لما كانت
الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية ولكنه
يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتحائية . وما قرناه الى الان فهو يقطع النظر عما فوق
الطبيعة لان هذا ليست الطبيعة مبدأ كافي له وسياً في بحث ذلك في مـ ٦٢

إذا اجيب على الاول بان ليس كل محبة انتخائية فهي محبة نظمية باعتبار كون
المحبة النظرية قسمة للمحبة العقلية فان المحبة النظرية على ذلك هي التابعة للعرفة
القياسية . وليس كل انتخاب تابعا للتدرج المنطقي كما اسلفنا آنفاً في البحث السابق
ف ٣ عند الكلام على الاختيار بل انما يتبعه الانتخاب البشري فقط . فاذا الاعتراض
بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الثالث

هل يجب للملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخائية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يجب نفسه بالمحبة الطبيعية
والانتخائية لان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية كما مر في الفصل السابق والمحبة الانتخائية
تتعلق بما الى الغاية ولا يجوز ان شيئاً واحداً بعينه يكون بالنظر الى واحد بعينه غاية
والى الغاية . فاذا لا يجوز تماق المحبة الطبيعية والانتخائية بشيء واحد بعينه
٢ وايضاً ان المحبة قوة موحدة وموآلفة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ . والتأخذه والتأليف يتعلق بامور مختلفة مرجعة الى واحد . فاذا ليس في
قدرة الملاك ان يجب نفسه

٣ وايضاً ان المحبة حركة ما . وكل حركة فهي الى آخر . فاذا يظهر ان الملاك

ليس يقدر ان يجب نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتخائية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ « ان انتخابات الناظرة

الى الغير صادرة عن المتحابات الناظرة الى النفس »

والجواب ان يقال لما كانت المحبة تتعلق بالخير والخير يوجد في الجوهر وفي العرض

كما يتضح من الخلقيات . ك ا ب ٦ كان الشيء يجب على خيرين اولاً على انه خير

قائم بنفسه وثانياً على انه خير عرضي او حال فيجب على انه خير قائم بنفسه ما

يُحِبُّ بِحَيْثُ يَرِيدُ لَهُ مَرِيدٌ خَيْرًا وَيُحِبُّ عَلَى أَنَّهُ خَيْرٌ عَرْضِيٌّ أَوْ حَالٌ مَا يُشْتَهَى
لشَيْءٍ آخَرَ كَمَا يُحِبُّ الْعِلْمُ لِأَجْلِ حَصُولِ خَيْرٍ لَهُ بَلْ لِأَجْلِ تَحْصِيلِهِ وَقَدْ سَمِيَ
بَعْضُ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمَحَبَّةِ شَهْوَةً وَالْأَوَّلُ صِدَاقَةً . وَوَضِيحٌ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْأَشْيَاءِ
الْفَائِدَةُ الْإِدْرَاكُ يَشْتَاقُ طَبَعًا أَنْ يَحْصَلَ عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ كَتَشْوِقِ النَّارِ جِهَةَ فَوْقَ
فَإِذَا كُلُّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ أَيْضًا يَشْتَاقُ طَبَعًا خَيْرَهُ وَكَالْمَوْهَذَا هُوَ مَحَبَّةُ النَّفْسِ
فَإِذَا كُلُّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ يُحِبُّ نَفْسَهُ طَبَعًا مِنْ حَيْثُ يَشْتَهَى لِنَفْسِهِ خَيْرًا مَا
بِالشَّوْقِ الطَّبِيعِيِّ . وَأَمَّا مَنْ حَيْثُ يَشْتَهَى لِنَفْسِهِ خَيْرًا مَا بِالِاتِّخَابِ فَهُوَ يُحِبُّ نَفْسَهُ
بِالْمَحَبَّةِ الْإِتِّغَايَةِ

أِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَوْ الْإِنْسَانَ لَيْسَ يُحِبُّ نَفْسَهُ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ
وَالِإِتِّغَايَةِ بِاعْتِبَارِ وَاحِدٍ بَلْ بِاعْتِبَارِ مَخْتَلِفِينَ كَمَا مَرَّ فِي جُزْءِ الْفَصْلِ فِي الْفَصْلِ
السَّابِقِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْوَحْدَةَ اعْظَمَ مِنَ الْإِتِّحَادِ كَذَلِكَ مَحَبَّةُ النَّفْسِ اعْظَمَ وَاحِدَةً
مِنْ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَّحِدِ بِالنَّفْسِ . وَأَمَّا اسْتَعْمَلُ دِيُونِيسِيُوسُ لَفْظَ التَّأْحُدِ وَالنَّالِيفِ
لِبَيَانِ اسْتِشْقَاقِ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ عَنِ مَحَبَّةِ النَّفْسِ كَمَا تَشْتَقُّ التَّأْحُدَةَ مِنَ الْوَاحِدِ
وَعَلَى الثَّلَاثِ بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَحَبَّةَ فِعْلٌ مُسْتَقَرٌّ فِي الْفَاعِلِ كَذَلِكَ هِيَ حَرَكَةٌ مُسْتَقَرَّةٌ
فِي الْمَحَبِّ لِامْتِجَاعِهَا بِالضَّرُورَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَلَكِنْ يُمْكِنُ انْعِكَاسُهَا عَلَى الْمَحَبِّ حَتَّى
يُحِبُّ نَفْسَهُ كَمَا تَنْعَكِسُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْمَارْفِ حَتَّى يَعْرِفَ نَفْسَهُ

الْفَصْلُ الرَّابِعُ

هَذَا يُحِبُّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ

يُتَخَطَّى إِلَى الرَّابِعِ بِأَنَّهُ يُقَالُ: يُظْهِرُ أَنَّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ لَيْسَ يُحِبُّ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ
الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ تَابِعَةٌ لِلْمَعْرِفَةِ وَلَيْسَ يَعْرِفُ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ كَنَفْسِهِ
فَإِنَّهُ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِمَاهِيَّتِهِ وَالْآخَرَ بِشَبْهِهِ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٥٦ ف ١ و ٢ . فَإِذَا يُظْهِرُ أَنَّ

ليس يجب احد الملائكة الآخر كفسه
٢ وايضاً ان العلة افضل من المعلول والمبدأ افضل مما يصدر عن المبدأ . ومجبة
الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٩ب٨ . فإذا
ليس يجب احد الملائكة الآخر كفسه بل هو احب لنفسه
٣ وايضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشي على انه غاية ويستحيل ارتفاعها . وليس
احد الملائكة غاية للآخر وايضاً فهذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضح في الشياطين
الذين لا يحبون الملائكة الاخير . فإذا ليس احد الملائكة يجب الآخر بالمحبة
الطبيعية كفسه

لكن يعارض ذلك ان ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر
انه طبيعي . وقد قيل في سي ١٩:١٢ « كل حيوان يجب نظيره » فإذا يجب احد
الملائكة الآخر طبعاً كفسه

والجواب ان يقال ان كلاً من الملاك والانسان يجب نفسه محبة طبيعية كما مر
في الفصل السابق وما كان متحداً بشي فهو هو بعينه فإذا كل شي فهو يجب ما
هو متحد به فان كان متحداً به اتحاداً طبيعياً فهو يجب بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً
به اتحاداً غير طبيعي فهو يجب بمحبة غير طبيعية كما ان الانسان يجب وطنه بمحبة
الوطنية ومن يتصل اليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدأ
التناسل الطبيعي . وواضح ان كل شيين اتحدان في الجنس او في النوع فهما متحدان
في الطبيعة ولذا كان كل شي يجب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث
يجب نوعه وهذا ظاهر ايضاً في ما خلا عن الادراك فان في النار ميلاً طبيعياً الى
اشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما انها تميل طبعاً الى التماس خيرها كالتصعد
فكذا اذا يجب ان يقال ان كلاً من الملائكة يجب الآخر بالمحبة الطبيعية من
حيث يتحدان في الطبيعة فاما من حيث يتحدان او يختلفان ايضاً في غير الطبيعة

فليس يحب كل منهم الآخر بالمحبة الطبيعية
إذا اجيب على الاول بان التشبيه في قولنا كفضه يحتمل ان يكون المراد منه
بيان حال المعرفة او المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كل من الملائكة
يعرف الآخر كفضه لانه يعرف ان الآخر موجود كما انه هو موجود ويحتمل ان
يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس
كل من الملائكة يعرف الآخر كفضه لانه يعرف نفسه بماهية وليس يعرف الآخر
بماهية اي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يحب كل منهم الآخر كفضه لانه
يحب نفسه بارادته وليس يحب الآخر بارادته اي ارادة ذلك الآخر

وعلى الثاني بان الكاف ليست دالة على المساواة بل على المشابهة لانه لما كانت
المحبة الطبيعية مبنية على الوحدة الطبيعية فما كان اقل اتحاداً بأخر كان اقل محبة
طبيعية له فاذا ما اتحد به في العدد فهو احب اليه طبعاً مما هو متحد به في النوع
او في الجنس . ومن الطبيعي ان يحب الآخر محبة تشبه محبته لنفسه باعتبار انه كما
يحب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يحب الآخر من حيث يريد خيره
وعلى الثالث بانه يقال ان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على انها شيء لا يريد
له الخير يريد بل على انها خير يريد مرئاً لنفسه وكذا لغيره ايضاً من حيث
هو متحد به . وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارتفاعها ولا عن الملائكة الاشرار حتى
لا يكون لهم محبة طبيعية لسائر الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل انما
يبغضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

الفصل الخامس

هل الملاك احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملاك ليس احب لله بالمحبة الطبيعية منه
لنفسه لان المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مر في الفصل السابق

والطبيعة الاحية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية . فإذا الملائكة اقل حجة طبيعية
لله منه لنفسه او للملائكة آخر

٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١
م ٥٠ . وكل محب فانما يحب غيره بالمحبة الطبيعية لاجل نفسه لان كل شيء انما يحب
شيئاً من حيث هو خير له . فإذا ليس الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه
٣ وايضاً ان الطبيعة تعكس على ذاتها فانما نجد كل فاعل يفعل طبعاً لاجل
استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل الى غيرها منها الى ذاتها لما انعكست على ذاتها .
فإذا ليس الملائكة احب لله بنحبة الطبيعة منه لنفسه

٤ وايضاً ان كون محب احب لله منه لنفسه خاص بمحبة الاحسان في ما يظهر
ومحبة الاحسان ليست طبيعية للملائكة بل « تفاض على قلوبهم بالروح القدس
الذي وهب لهم » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ . فإذا ليس
الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منهم لانفسهم

٥ وايضاً ان المحبة الطبيعية لا تزال باقية بقاء الطبيعة . ومحبة الله أكثر من
النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كانت او انساناً فقد قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ١٤ في الباب الاخير « مدينتان نشأتا عن محبتين مدينة ارضية
عن محبة الذات الى حد احتقار الله ومدينة سماوية عن محبة الله الى حد احتقار
الذات » فإذا ليست محبة الله أكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الوصايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة .
والوصية بمحبة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية . فهي اذن من شريعة الطبيعة .
فإذا الملائكة احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة هو الله احب منه لنفسه بالمحبة
الطبيعية الشهوانية لانه يشتهي لنفسه الخير الالهي أكثر من خيره وبالمحبة الطبيعية

الصدقية من حيث انه يريد طبعاً لله خيراً اعظم من الخير الذي يريده نفسه
لانه يريد طبعاً ان يكون الله المأ وان يكون هو حاصلاً على طبيعته واما اذا اعتبر
الامر على وجه الاطلاق فهو لنفسه احب منه لله بالمحبة الطبيعية لان محبته الطبيعية
لنفسه اشد واصل من محبته لله لكن فساد هذا المذهب ظاهر لمن يلاحظ في
الامور الطبيعية ان الشيء الى ماذا يترك طبعاً فان الميل الطبيعي في ما خلا عن
الطلق يدل على الميل الطبيعي في ارادة الطبيعة العقلية . وما كان من الاشياء
الطبيعية بحسب حقيقته مختصاً طبعاً بآخر فهو اصل واشد نزوعاً الى ما هو مختص
به منه الى نفسه وهذا الميل الطبيعي يتضح من الاشياء التي تتفعل طبعاً لان كل
شيء كما يتفعل طبعاً كذلك من شأنه ان يتفعل كما في الطبيعيات ك ٢٨٨ فانا
نجد ان الجزء يعرض نفسه طبعاً لاجل وقاية الكل كما تعرض اليد للضرب من
غير روية لاجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا
القياس في الفضائل السياسية فان من شأن الوطني المحب لوطنه ان يعرض نفسه
لخطر الموت لاجل وقاية الجمهور كله ولو كان الانسان جزءاً طبيعياً لوطنه لكان
هذا الميل طبيعياً فيه . فاذا لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج
الملاك والانسان وسائر المخلوقات لان كل خليفة فهي بحسب حقيقتها مختصة
طبعاً بالله يازم ان كلاً من الملك والانسان هو اكثر واصل محبة طبيعية لله منه
لنفسه والافلو كان لنفسه احب طبعاً منه لله لكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة
ولم تكن تتكامل بحجة الاحسان بل كانت تتفرض بها

اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة انما تنهض في المتكافئات التي ليس احدها
سبباً لوجود الآخر وخيريته فان كلاً من هذه احب طبعاً لنفسه منه للآخر من حيث
انه اشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر . واما الاشياء التي احدها هو السبب الوحيد لوجود
ما سواه وخيريته فكل منها احب طبعاً لهذا الآخر منه نفسه كما اسلفنا قريباً في

جرم الفصل ان كل جزء احب طبعاً للكل منه لنفسه وكل فرد احب طبعاً للخير
نوعه منه لجزئه الجزئي . والله ليس خيراً لنوع واحد فقط بل هو الخير الكلي
مطلقاً فاذا كل شيء فهو بطبعه احب على حسب حاله لله منه لنفسه
وعلى الثاني بان ما يقال من ان الله يحب من الملاك من حيث هو خير له ان
اريد بالحديث في الدلالة على الغاية فهو كاذب لانه لا يحب الله طبعاً لاجل خير
نفسه بل لاجل الله وان اريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة الحب فهو
صديق لان محبة الله ليست طبيعية الا من طريق ان كل شيء متوقف على
الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بان الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر الى ما هو خاص بها
فقط بل بالأحرى بالنظر الى ما هو عام فان في كل شيء ميلاً الى استبقاء نوعه
فضلاً عن استبقاء شخصه ولأن يكون في كل شيء ميل طبيعى الى ما هو الخير
الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بان الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خير طبيعى
يحب طبعاً من كل شيء . واما من حيث هو الخير القائم به بالاجمال سعادة الجميع
الفائقة الطبيعة فيجب بحجة الاحسان

وعلى الخامس بانه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بعينه كان جميع الذين
يروون ذات الله يحركون اليها بحركة واحدة بعينها من المحبة من حيث هي ممتازة
عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً . ولما كان الله من حيث هو خيراً عاماً محبوباً
طبعاً من الجميع كان ممتعاً على من يراه بذاته ان لا يحبه واما الذين لا يرون ذاته
فانهم يعرفونه ببعض المعلولات الجزئية التي قد تكون بعض الاحيان مضادة لارادتهم
وبهذا الاعتبار يقال انهم يغيضون الله مع انه من حيث هو خيراً عاماً لجميع الاشياء
احب طبعاً الى كل شيء من نفسه

المبحث الحادي والستون

في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي - وفيه أربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم وازدتهم بقي النظر في خلقهم او بدء وجودهم بالعموم وهذا النظر على ثلاثة اقسام لاننا ننظر اولاً في انهم كيف صاروا الى الوجود الطبيعي . وثانياً في انهم كيف استكملوا في النعمة او تجدد . وثالثاً في ان بعضهم كيف صاروا اشراراً . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - اهل وجود الملائكة معلول علة - ٢ هل الملاك قديم - ٣ هل هو مخلوق قبل الخليقة الجسدية - ٤ هل خلق الملائكة في عليين

الفصل الاول

هل وجود الملائكة معلول علة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الملائكة ليس معلول علة . فان ما أُبدِع من الله قد ورد ذكره في تك ١٠ . وليس هناك ذكر للملائكة . فاذا ليسوا مخلوقين من الله

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨م ١٦ « اذا كان جوهر صورة لاني مادة كان في الحال . موجوداً وواحداً بنفسه وليس له علة تجعله موجوداً وواحداً » والملائكة صور مجردة كما مر تحقيقه في مب ٥٠ ف ٢ . فاذا ليس وجودها معلول علة ٣ وايضاً كل ما يصنع من فاعل . ما فانه بصنيعه يقبل الصورة منه . والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعل . ما . فاذا ليس لها علة فاعلة لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٢ « سبحوه يا جميع ملائكته » ثم تعبيه ذلك بقوله « فانه هو امرٌ فخلقت »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقة من الله لان الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح ان الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواء موجوداً بالمشاركة . وكل موجود بالمشاركة فهو معلول لما هو موجود بالذات كما ان كل ذي نارٍ فهو معلول للنار . فإذا لا بد ان تكون الملائكة مخلوقة من الله
هَذَا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١ ا ب ٣٠ ان
الملائكة لم يضرب عن ذكرهم في سفر خلق الاشياء الاول بل يعبر عنهم هناك
باسم السماء او النور . وإنما أُضرب هناك عن ذكرهم او عبر عنهم باسماء اشياء
جسمانية لان موسى كان موجهاً كلامه الى شعب جاهل لم يكن حينئذ قادر على
فهم الطبيعة المجردة ولو ذُكِرَ لهم صريحاً ان بعض الاشياء هي فوق كل طبيعة
جسمية لا فضى بهم ذلك الى الوثنية التي كانوا مائلين اليها والتي كان اخص قصد
موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بان الجواهر التي هي صور قائمة بانفسها ليس من علم صورية
لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهوى من القوة الى الفعل بل لما علة
مصدرة للجواهر كله

وبهذا يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

هل الملاك صادر عن الله منذ الازل

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك صادر عن الله منذ الازل لان
الله هو علة الملاك بوجوده اذ ليس يفعل بامر زائد على ذاته . ووجوده ازلي .
فإذا قد اصدر الملائكة منذ الازل

٢ وايضاً كل ما هو تارة موجود وتارة غير موجود فهو خاضع للزمان . والملاك
فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢ . فإذا ليس الملاك تارة موجوداً وتارة
غير موجود بل هو موجود دائماً

٣ وايضاً ان اوغسطينوس قد اثبت في كتاب الثالث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفوس للفساد من كونها قادرة بالعقل على ادراك الحق . وكما ان الحق لا يقبل الفساد كذلك هو ازلي . فاذا طبيعة النفوس والملاك العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي ازلية ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٢٢:٨ بلسان الحكمة المولودة « الرب حازني في اول طريقه قبل ما صنعه منذ البدء » والملائكة مصنوعة من الله كما مر تحقيقه في الفصل السابق . فاذا كان حين لم تكن موجودة فيه

والجواب ان يقال ان الله وحده الآب والابن والروح القدس قديم لم يزل فان هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مضاد له فبدعة لا يؤذن بقبولها فان الله قد اصدر المخلوقات بمعنى انه اوجدها من العدم اي بعد ان لم تكن شيئاً

اذاً اجيب على الاول بان وجود الله هو عين ارادته . فاذا كونه قد اصدر للملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لا يعني انه اصدرها بارادته . وارادته ليست تتعلق ضرورة باصدار المخلوقات كما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد اصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بان الملاك هو فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لانه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لا وجوده وعدد التعاقب الذي في افعاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ٢٠ و ٢١ « ان الله بمحرك الخليفة الروحانية في الزمان »

وعلى الثالث بان الملائكة والنفوس العقلية انما لا يعرضها الفساد بسبب ان لها طبيعة قادرة بها على ادراك الحق . ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لهم منذ الازل بل انما وهبت لهم من الله حينما شاء . فاذا ليس يلزم ان الملائكة قديمة لم تزل

الفصل الثالث

هل خلق الملائكة قبل العالم الجسماني

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة خُلِقُوا قبل العالم الجسماني فقد قال ابروويموس في كلامه على رسالة بولس الى تيطوس ب ١ «لما تكمل ستة آلاف سنة من زماننا ولكم خلا قبلها من الازمنة ومبادئ الدهور التي كانت فيها الملائكة والعروش والسيادات خادمة لله» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ب ٣ «ذهب بعض^٢ الى ان الملائكة كَوْنُوا قبل كل خليفة كما قال غريغوريوس اللاهوتي واول ما عزم الله على ابداعه هو القوات الملكية والسموية وكان عزمه هذا فعلاً»
٢ وايضاً ان الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الالهية ازية والطبيعة الجسمانية زمانية . فاذا الطبيعة الملكية كَوْنَتْ قبل خلق الزمان وبعد الازلية

٣ وايضاً ان التباعدين بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية اعظم من التباعدين بين الطبايع الجسمانية . والطبايع الجسمانية كَوْنَتْ بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة ايام لخلق الكائنات . فاذا الطبيعة الملكية اخرى ان تكون قد كَوْنَتْ قبل كل طبيعة جسمانية

والجواب ان يقال ان للائمة القديسين في هذه المسئلة قولين احدهما في ما يظهر ان الملائكة خُلِقُوا مع الخليفة الجسمانية لانهم جزء من العالم وليسوا بانفسهم عالم على حiale بل هم والخليفة الجسمانية مقومون بالاشتراك لعالم واحد كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها الى بعض لان خير العالم قائم بنسبة الاشياء بعضها الى بعض . وليس جزء كامل لكن يعارض ذلك قوله في تك ١١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذا لم تُخْلَق الملائكة قبل الطبيعة الجسمانية

منفكاً عن كله . فإذا ليس بحتمل ان يكون الله الكامل الصنيع كما في تث ۴:۳۲
قد خلق الخليقة الملكية على حياها قبل جميع المخلوقات الآخر وليس ينبغي مع
ذلك ان يُعتبر القول المضاد بدعة ولا سيما لكونه مذهب غريغوريوس النزينزي
« الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدع احد عليه
عيباً في اقواله كما لم يدع احد ذلك في تعاليم اثناسيوس » قاله ايرونيموس
إذا اجيب على الاول بان كلام ايرونيموس انما هو بحسب رأي الائمة اليونانيين
الذين قد انعقد اجماعهم على ان الملائكة خلُقوا قبل العالم الجسماني
وعلى الثاني بان الله ليس جزءاً من اجزاء العالم بل هو فوق العالم بامرته وحاصل
في ذاته حصولاً سابقاً بوجه اتم على جميع كالات العالم . والملاك جزء من العالم .
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان جميع المخلوقات الجسمانية متمدة في المادة . والملائكة لا يشاركون
الخليقة الجسمانية في المادة . فإذا بخلق مادة الخليقة الجسمانية تُخلق على نحو ما
جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة يُخلق العالم ولا نقض بقوله في
تك ۱ « في البدء خلق الله السماوات والارض » فان معنى في البدء اي في الابن
او في بدء الزمان وليس معناه اي قبل ان يُصنع شيء الا ان يقال ان معناه قبل
ان يصنع شيء في جنس المخلوقات الجسمانية

الفصل الرابع

هل خلق الملائكة في عيّن

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في عيّن لانهم جواهر
غير جسمانية . والجوهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فإذا
ليس يتوقف عليه ايضاً في ابداعه . فإذا لم يُخلق الملائكة في مكان جسماني
۲ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ۲ ب ۱۰ ان الملائكة خلُقوا في

الطبقة العليا من الهواء . فإذا لم يخلقوا في عليين
٣ وايضاً يقال ان عليين هو السماء العليا فلو كان الملائكة قد خُلقوا في عليين
لما صحَّ عليهم ان يصعدوا الى السماء العليا وهذا منقوض بقوله في اش ١٤ : ١٣
بلسان الملاك الخاطيء « أصدد الى السماء »

لكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء
والارض « لم يرد هنا بالسماء الجلد المنظور بل عليين (ويقال له في اليونانية
إمبيريون اي الناري او العقلي اخذ له من جهة الاشراق لا من جهة الحرارة)
الذي حالما كَوْن امتلاً بالملائكة »

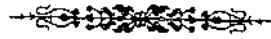
والجواب ان يقال انه من المخلوقات الجسمية والروحانية يتقوم عالم واحد
كما اسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خُلقت بحيث
يكون لها نسبة ما الى الخليفة الجسمية وترأس عالمها بأسرها . فإذا كان من اللائق
ابداع الملائكة في الجسم الاعلى لترأسهم على الطبيعة الجسمية بأسرها سواء
سُمي ذلك الجسم الاعلى بعليين او باسم آخر اياً كان ولذا قال ايسيدوروس في
كلامه على قول تث ١٠ : ١٤ للرب الهك السماء وسماء السماء « السماء العليا هي
سما الملائكة »

إذا اجيب على الاول بان الملائكة لم يخلقوا في مكانٍ جسدي لتوقفهم على
الجسم في وجودهم او في خالقهم فان الله كان قادراً ان يخلقهم قبل كل خليفة
جسمية كما ذهب كثير من الأئمة القديسين بل لبيان نسبتهم الى الطبيعة
الجسمية ومماستهم الاجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بان اوغسطينوس ربما اراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من
السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية او ان كلامه ليس على جميع
الملائكة بل على الملائكة الذين اذنبوا وكانوا على مذهب بعض من المراتب

السفلى ولا يتنع القول بان الملائكة الاعلى نعلو قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع
الاجسام خلُقوا في اعلى مكان من الخليقة الجسمانية واما غيرهم فلكون قدزهم
أخص خلقوا في الاجسام السافلة

وعلى الثالث بان الكلام هناك ليس على سمة جسمانية بل على سمة الثالث
الاقديس التي رام الملاك الخطي ان يصعد انيها اذ اراد ان يكون على نحو ما
شبيها بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف ٢



البحث الثاني وانستون

في كمال الملائكة في وجود النعمة - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف اُبدعوا في وجود النعمة او المجد والبحث في ذلك
يسور على تسع مسائل - ١ هل خلُق الملائكة سعداء - ٢ هل احتاجوا في توجيههم الى
الله الى النعمة - ٣ هل خلقوا في حال النعمة - ٤ هل ادركوا السعادة بوجه الاستحقاق
- ٥ هل نالوا الاستحقاق حالا دون توسط - ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نية قواهم
الطبيعية - ٧ هل بقي فيهم بعد ادراك المجد الحبة والمعرفة الطبيعية - ٨ هل امكن لهم
بعد ذلك ان يخطوا - ٩ هل قدروا بعد ادراك المجد ان يترقوا

الفصل الاول

هل خلُق الملائكة سعداء

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة خلُقوا سعداء في كتاب عقائد
الكنيسة ب ٢٩ ان « الملائكة الذين يابثون في السعادة التي اُبدعوا فيها لا
يملكون بالطبع ما هم محرزوه من الخير » فاذا الملائكة خلُقوا سعداء
٢ وايضا ان الطبيعة اللكية هي اشرف من الطبيعة الجسمانية والطبيعة
الجسمانية قد خلقت منذ اول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ا ب
١٥. فإذا لم يخلق الله الطبيعة الملكية أيضاً عارية عن الصورة وناقصة. وتصورها
واستكمالها انما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله. فإذا قد خلقت سعيدة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٤ وك ٥ ب ٥ ان تلك الامور
التي يذكر انها كُوتت بأعمال ستة ايام قد كُوتت كلها معاً وهذا موجب لكون
تلك الايام الستة قد وجدت كلها منذ اول خلق الاشياء وعلى حسب تفسيره
يكون الصباح في تلك الايام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة
والاشياء في الكلمة. وسعادة الملائكة قائمة برويتهم الكلمة. فإذا قد خلقتوا سعداء
لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار او الثبات في الخير. والملائكة
لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم. فإذا لم يخلقوا سعداء

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هو الكمال الاقصى للطبيعة النطقية او
العقلية ولهذا تشتهي طبعاً لان كل شيء يشتهي طبعاً كماله الاقصى. والكمال الاقصى
للطبيعة الناطقة او العقلية ضربان احدهما ما تقدر على ادراكه بقوة طبعها وهذا
يقال له غبطة او سعادة من وجه ولذا قال ارسطو ايضاً ان النظر الاكمل الذي
يمكن للانسان في هذه الحياة ان ينظر به المعقول الاعظم الذي هو الله هو سعادة
الانسان القصوى. ووراء هذه السعادة سعادة اخرى نرجوها في الحياة الاخرى
وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرّ بيانه في م ب ١٢
ف ٤ وم ب ١٢ ف ١ ف باعتبار السعادة الأولى التي امكن للملاك ادراكها بقوة طبعه
قد خلق الملاك سعيداً لانه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالانسان بل
يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرّ في م ب ٥٨ ف ٣ و ٣ و اما السعادة
القصوى المتجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ اول خلقهم لانها ليست
امراً طبيعياً بل غاية للطبيعة فلم يجب ان يحصلوا عليها منذ البدء

أذا اجيب على الاول بان المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بان الخليفة الجسمانية لم يكن في مقدورها ان تحصل منذ اول خلقها على الكمال الذي انما تبلغ اليه بسعيها ولهذا فان نبت النبات من الارض لم يكن حالاً في الافعال الأولى اني انما أعطيت الارض فيها القوة المنبئة للنبات فقط كما قال اوغستينوس في شرح تكهوبه وكذا ايضاً الخليفة الملكية قد حصلت منذ اول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب ان تبلغ اليه بسعيها وعلى الثالث بان الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين احدها طبيعية والاخرى مجيدة فالأولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها وبكلاهما يعرف الاشياء في الكلمة غير انه يعرفها بالأولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة. فاذا المعرفة الأولى للاشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ اول خلقه دون الثانية اني انما حصلت له حين صار سعيداً بالتوجه الى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

الفصل الثاني

هل احتاج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك لم يحتاج الى النعمة في توجهه الى الله لان ما تقدر عليه بالطبع فلا يحتاج فيه الى النعمة. والملاك يتوجه طبعاً الى الله لانه يحب الله طبعاً كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦٠ ف ٤. فاذا لم يحتاج الملاك الى النعمة في توجهه الى الله

٢ وايضاً يظهر اننا انما نحتاج الى المساعدة في الامور المتعسرة فقط. والتوجه الى الله لم يكن متعسراً على الملاك اذ لم يكن فيه ما ينافي هذا التوجه. فاذا لم يحتاج الملاك الى مساعدة النعمة في توجهه الى الله

٣ وايضاً ان التوجه الى الله هو اعداد النفس الى النعمة ولهذا قيل في زكريا
٢٠:١ « توبوا اليّ فاتوب اليكم » واعداد انفسنا الى النعمة لانحاج فيه الى النعمة
والأ لتسلسل ذلك الى غير النهاية . فاذا لم ينجح الملاك الى النعمة في توجهه الى الله
لكن يعارض ذلك ان الملاك انما بلغ الى السعادة بالتوجه الى الله فلو لم يكن
به حاجة الى النعمة ليتوجه الى الله لما احتاج اليها لنوال الحياة الابدية وهذا
مناف لقول الرسول في رو ٢٣:٦ « نعمة الله هي الحياة الابدية »

والجواب ان يقال ان الملائكة قد احتاجوا الى النعمة في توجههم الى الله من
حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية
للارادة هي مبدأ جميع ما نريده . وميل الارادة الطبيعية انما هو الى الملائم بحسب
الطبع فاذا كان شيء في فوق الطبع فلا يمكن احتمال الارادة اليه الا بمساعدة مبدئ
ما فائق الطبع كما يتضح من ان في النار مثلاً ميلاً طبيعياً الى التسخين والى توليد
النار واما توليد النعم فهو فوق قوتها الطبيعية فاذا ليس في النار ميل اليه الا من
حيث تتحرك كالاته من النفس نفاذية . وقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ٥ عند
كلامنا على معرفة الله ان رؤية الله بالذات القائم بها السعادة القصوى للخلق
الناطق فائقة طبع كل عقل مخلوق . فاذا ليس يمكن خلقه فائقه ان تتحرك
ارادتها الى تلك السعادة ما لم تتحرك اليها من فاعل فائق الطبع وهذا ما نسميه
مساعدة النعمة ولهذا يجب ان يقال ان الملاك لم يقدر ان يوجه ارادته الى تلك
السعادة الا بمساعدة النعمة

إذا اجيب على الاول بان الملاك انما يجب الله طبعاً من حيث هو مبدأ الوجود
الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه الى الله من حيث هو مسعد برؤية ذاته
وعلى الثاني بان المتعسر ما يجاوز القوة وهذا يكون على ضربين احدهما ما يجاوز
القوة بحسب رتبها الطبيعية وهذا اذا امكن البلوغ اليه بمساعدة ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل له متعذر كالطيرن بالنسبة الى الانسان والاخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبها الطبيعية بل المنع ضدى عليها كما ان الصعود ليس يصاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المحركة لان النفس من شأنها في حد ذاتها ان تحرك ذاتها الى كل جهة ولكنها تُصدُّ عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الانسان . والتوجه الى السعادة القسوى متعسراً على الانسان لكونه فوق طبيعته ولان له مانعاً من فساد الجسد وذنس الخطيئة . واما الملاك فانما هو متعسراً عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بان كل حركة ارادية الى الله يمكن ان يقال لها توجه الى الله ولهذا كان التوجه الى الله على ثلاثة انحاء احدها بالمحبة الكاملة الحاصلة للخلقة المتممة بالله ولا بد لهذا التوجه من النعمة المكتملة والثاني هو استحقاق السعادة ولا بد لهذا من النعمة بالملكة التي هي مبدأ الاستحقاق . والثالث ما به يُعدُّ معدُّ نفسه للحصول على النعمة وهذا لا يطالب له نعمة بالملكة بل فعل الله الموجه النفس اليه كقوله في مرآة ٢١:٥ « أعدنا يارب اليك فنعود » ومن ذلك يتضح ان ليس ثم تسلسل الى غير النهاية

الفصل الثالث

هل خلق الملائكة في حال النعمة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ٨ « الطبيعة الملكية خلقت اولاً عارية عن الصورة وسميت مائة ثم تصوّرت وسميت نوراً » وهذا التصور انما هو بانعمة . فاذا لم يُخلَقوا في حال النعمة

٢ وايضاً ان النعمة تميل الخلية الناطقة الى الله فلو كان الملاك قد خلُق في حال النعمة لما كان ملاكاً مائلاً عن الله

٢ وايضاً ان النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد . والملائكة لم يخفقوا سعاداً .
فيظهر اذن انهم لم يخلقوا ايضاً في حال النعمة بل خلقوا اولاً في حال الطبيعة ثم
ترقوا الى حال النعمة ثم صاروا سعداء .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ ا ب ٩ من ذا الذي
صنع الارادة الصالحة في الملائكة الا ذلك الذي ابدعهم بارادته اي بلحبة الظاهرة
الرابطة لم به مكوّناتاً فيهم الطبيعة ومنيفضاً عليهم النعمة معاً .

والجواب ان يقال انه وان اختلف في هذه المسئلة لذهاب بعض من ان الملائكة
خلقوا في حال الطبيعة فقط وذهب آخرون الى انهم خلقوا في حال النعمة الا انه
يظهر ان الاصح والاكثر انطباقاً على اقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة
المبررة فاننا نجد ان جميع الاشياء التي ابدعت من الله بعبادته الالهية في ممر الزمان
قد ابدعت في اول طور من اطوار الاشياء في مبادئ زرعية كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحيوان ونظائرها . وواضح ان نسبة النعمة
المبررة الى السعادة كنسبة المبدأ الزرعى في الطبيعة الى المفعول الطبيعي ولذا
سميت النعمة زرع الله في ايو ٢٠ فاذا كما انه في اول خلق الخالقة الجسمانية جُعِعت
فيها في الحال المبادئ ، الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس
كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

اذا اجيب على الاول بان ما ذكر من عروق الملائك عن الصورة قد يمكن اعتباره
اما بالقياس الى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان او
بالقياس الى صورة النعمة فلا يكون ثمّة تقدم بالزمان بل بالطبع كما اثبت ذلك
ايضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تك ك ا ب ١٥

وعلى الثاني بان كل صورة تميلُ موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي
للطبيعة العقلية ان تحتمل مختارة الى ما تريده . فاذا ليست امالة النعمة موجبة بل

يمكن اصحاب النعمة ان لا يعمل بها وان يخطأ

وعلى الثالث بانه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع الا انه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لان المجد هو غاية عمل الطبيعة المساعدة بالنعمة واما النعمة فليست غاية للعمل اذ ليست من الاعمال بل مبدأ للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إتيان النعمة مع الطبيعة سواء

الفصل الرابع

في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق لان استحقاق الثواب انما يكون بسبب مشقة العمل الصالح . والملاك لم تنله مشقة ما في سبيل العمل الصالح . فاذا لم يستحق بعمله الصالح ثواباً

٢ وايضاً ان الامور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً . وتوجه الملاك الى الله كان امراً طبيعياً له . فاذا لم يوجب له مثوبة السعادة

٣ وايضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فاما كان ذلك قبل حصوله عليها او بعده لا جائز ان يكون قبل الحصول لانه على قول كثيرين لم يحصل قبله على النعمة التي لا يستحق ثواباً من دونها ولا بعده ايضاً والا جاز ان يستحق السعادة الان ايضاً وهذا باطل في ما يظهر والا لاستطاع الملاك الادنى ان يرثي باستحقاقه الى درجة الملاك الاعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمراً وهذا باطل . فاذا الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤيا ١٧:٢١ من ان قياس الملاك في اورشليم السماوية هو قياس الانسان . ولا سبيل للانسان الى ادراك السعادة الا بالاستحقاق . فاذا كذلك الملاك ايضاً

والجواب ان يقال ان السعادة الكاملة انما هي طبيعية لله وحده لانحد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعيةً لحليقة ما بل هي الغاية القصوى لها وكل شيء فنما يدرك الغاية انقصوى بسعيه ، والسعي المفضي الى الغاية اما بفعل الغاية وذلك متى لم تكن مجاوزةً لقدرة الساعي لها كما يفعل الملاج الصحة او يتحقق الغاية وذلك متى كانت مجاوزةً لقدرة الساعي فافتترب من هبة الغير ، والسعادة الاخروية مجاوزةً لطبيعة الملكية والانسانية كما يتضح مما مرّ في ف ١ و ٢ ومب ١٣ ف ٤ و ٥ .

فاذا يلزم ان كلاً من الانسان والملاك انما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق واذا كان الملاك قد خُلِقَ في حال النعمة التي لا يستحقُّ ثوابً من دونها ساغ لنا القول بان الملاك ادرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائل بان النعمة حصلت له بنحو من الانحاء قبل المجد ، واما اذا كان له يحصل على النعمة قبل السعادة فيجب ان يقال انه حصل على السعادة دون استحقاق كما نحصل نحن على النعمة غير ان هذا منافٍ لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات اب ٩ . او يقال ان الملائكة يستحقون السعادة بما يفعله العبداء في الخدم الالهية كما قال بعض لكن هذا منافٍ حقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل الى الغاية وما قد وصل الى الحد فليس يقال انه يتحرك الى الحد ، فاذا ليس يستحق احد ما هو حاصل عليه . او يقال ان فعل التوجه الى الله يستحق الثواب من حيث هو صادرٌ بالاخبار وهو بعينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل الى الغاية ولكن يظهر ان هذا ايضاً باطل لان الاخبار ليس علة كافية لاستحقاق الثواب ، فاذا ليس يمكن ان يستحق الفعل ثواباً بحسب كونه صادراً عن الاخبار الا من حيث هو مستكمل بالنعمة وليس يمكن ان يجتمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة الكاملة التي هي مبدأ التمتع ، فاذا يظهر انه ليس يمكن ان يجتمع فيه التمتع واستحقاق التمتع ، فالاصح ان يقال ان الملاك قد حصل قبل سعاده على النعمة التي بها

استحق السعادة

إذا اجيب على الاول بان مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن
مضادة او نمانعة من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة
وعلى الثاني بان الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة
الاحسان الذي يكون بالنعمة
وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الخامس

في ان الملاك من نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي

يُخَطَّ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لم ينل السعادة حالاً بعد اول
فعل ثوابي لان العمل الصالح اشق على الانسان منه على الملاك . والانسان ليس
يجازى حالاً بعد اول فعل . فكذا الملاك ايضاً
٢ وايضاً ان الملاك كان ممكناً له ان يفعل فعلاً ما منذ اول خلقه وفي آن ابداعه
فان الاجسام الطبيعية ايضاً تتبدى ان تتحرك في آن خلقها ولو امكن وجود
حركة الاجسام في الآن كفعل العقل والارادة لحصلت لها الحركة في الآن الاول
لابداعها . فاذا اذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الاولى لارادته فقد
استحقها في الآن الاول لابداعه . فاذا اذا كانت سعادة الملائكة لا تأخر فقد
حصلت لهم السعادة منذ الآن الاول

٣ وايضاً ان المتباعدات كثيراً يجب ان يكون بينها اوساط كثيرة وحال
سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينهما هو الفعل الثوابي .
فاذا كان من الواجب ان يبلغ الملاك السعادة بافعال ثوابية كثيرة
لكن يعارض ذلك ان الملاك ونفس الانسان يتوجهان الى السعادة على السواء
ولذا وُعدَّ القديسون مساواة الملائكة . والنفس متى فارقت البدن فان كانت

مستحقة السعادة ادركتها حالاً الا ان يكون ثمه مانع آخر . فاذا كذلك الملاك .
وهو في اول فعل من افعال محبة الاحسان قد استحق السعادة . فاذا لم يكن
فيه مانع ما نال السعادة حالاً بمجرد اول فعله ثوابي

والجواب ان يقال ان الملاك بعد الفعل الاول من افعال محبة الاحسان الذي
استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحقيقه ان النعمة تكمل الطبيعة بحسب
حال الطبيعة كما ان كل كمال ايضاً يُقبل في المتكامل بحسب حال المتكامل . ومن
الاحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدرجاً بل دفعةً
بالطبع كما مرّ بيانه في ف ١ ومب ٥ ٨ ف ٣ و ٤ . وكما ان الملاك له من طريق
طبيعته نسبة الى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبة الى
المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب .
واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد اول فعل ليس في الملاك فقط بل في الانسان
ايضاً لان الانسان يستحق السعادة بكل فعل متعلق بمحبة الاحسان . فالملاك
اذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد اول فعل متعلق بمحبة الاحسان
اذا اجيب على الاول بان الانسان ليس من شأنه ان يدرك حالاً بطبعه
الكمال الاقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وهب له الى استحقاق السعادة
اطول من السبيل الذي وهب للملاك

وعلى الثاني بان الملاك فوفوق زمان الجسمانيات فلا تُعتبر الآتات المختلفة في ما
يخص بثلاثية الاله بحسب التعاقب في افعالهم . ولم يجز ان يجمع فيهم الفعل
المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاختصاص احدهما بالنعمة الناقصة
والآخر بالنعمة المكتملة . فاذا لا بد ان يعتبر في الملاك آتات مختلفة في احدها
استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً

وعلى الثالث بان من طبع الملاك ان يدرك حالاً كماله المتجه اليه فلا يُطلب

له الا فعل واحد ثوابي يجوز ان يقال له واسطة من حيث ان الملاك يتجه به الى السعادة

الفصل السادس

في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية فان النعمة تهب عن مجرد ارادة الله . فاذا كذلك مقدار النعمة يتوقف على ارادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية

٢ وايضاً يظهر ان الفعل البشري اقرب الى النعمة من الطبيعة لان الفعل البشري معد للنعمة . والنعمة ليست من الاعمال كما في رو ١١ . فاذا أُحرى ان لا يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية

٣ وايضاً ان الانسان والملاك يتجهان على السواء الى السعادة او النعمة . والانسان ليس يكثر به من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية . فكذا الملاك ايضاً لكن يعارض ذلك قول معلم الاحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ « ان الملائكة لكونهم قد خُلقوا بطبيعة اُعلى وحكمة ادق قد أُوتوا ايضاً نعماً اعظم »

والجواب ان يقال من اللائق ان يكون الملائكة قد أُوتوا مواهب النعم وكال السعادة على حسب درجة قواهم الطبيعية ويمكن بيان ذلك من امرين اما اولاً فمن جهة الله الذي بترتيب حكمته ابدع الطبيعة الملكية على درجات مختلفة وكما ان الطبيعة الملكية اُبدعت من الله لنوال النعمة والسعادة كذلك يظهر ان درجات الطبيعة الملكية مسوقة الى درجات مختلفة من النعمة والمجد كما انه اذا اصلى البناء الحجارة لبناء بيت فمن مجرد مبالغته في التقان بعضها يظهر انه يُعدها لاشرف جهة من البيت فاذا كذلك يظهر ان الله قد اعد الملائكة الذين ابدعهم بطبيعة اُعلى لنعم اعظم وسعادة اتم . واما ثانياً فمن جهة الملاك لانه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل احدها مانعاً او عائقاً لقوة الاخرى كما يعرض في الانسان الذي قد تعاق فيه او تمنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحساس وما لم يكن مانعاً او عائقاً فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق ان الملائكة الذين حصلوا على طبيعة افضل يتجهون الى الله اتجاهاً اقوى وهذا يعرض في الناس ايضاً لانه كلما كان التوجه الى الله اشد كان ما يُمنح من النعمة والمجد اعظم وبذلك يظهر ان الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعية افضل حصلوا على نعمة ومجد اعظم اذا اجيب على الاول بانه كما ان النعمة هي من مجرد ارادة الله كذلك طبيعة الملاك : ايضاً وكما ان ارادة الله ساقط الطبيعة الى النعمة كذلك ساقط درجات الطبيعة الى درجات النعمة

وعلى الثاني بان افعال الخليفة الناطقة مستندة اليها واما الطبيعة فمستندة الى الله ابتداءً . فاذا يظهر ان النعمة تُمنح بحسب درجة الطبيعة بأولى مما تُمنح بحسب الاعمال

وعلى الثالث بان اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتغايرين في النوع ليس كاختلافها في الناس المتغايرين في العدد فقط لان التغاير النوعي يكون بالصورة والتغاير العددي يكون بالمادة . وايضاً ففي الانسان شيء يمكن ان يمنع او يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك . فاذا ليس حكمهما واحداً

الفصل السابع

في ان الملائكة السعداء هل يبق فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان
يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لانه متى جاء الكمال يُبطل الناقص كما في ا كور ١٣ : ١٠
والمحبة والمعرفة الطبيعيتان ناقصتان بالنسبة الى المعرفة والمحبة السعديتين . فاذا متى جاءت العادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطبيعيتان

٢ وايضاً حيث يكون شيء كافيّاً فلا فائدة في وجود آخر . ويكفي في الملائكة
السعداء المعرفة والمحبة الجيدتان . فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيين فيهم
٣ وايضاً ليس يجتمع اثران لقوة واحدة بعينها كما ان الخط الواحد لا ينتهي
من جهة واحدة بعينها الى نقطتين . والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة والمحبة
السعيدتين لان السعادة ليست بحسب الملكة بل بحسب الفعل كما في الخائقيات ا
ب ٨ . فاذا ليس يمكن اصلاً ان يكون في الملائكة معرفة ومحبة طبيعيتان
لكن يعارض ذلك انه ما دامت طبيعة باقية يبقى فعلها . والسعادة لا ترفع
الطبيعة اذ هي كالجما . فاذا لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيين
والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيين لان
نسبة الافعال بعضها الى بعض كنسبة مبادئها . وواضح ان نسبة الطبيعة الى
السعادة نسبة الاول الى الثاني لان السعادة تضاف على الطبيعة ومن الضرورة ان
يبقى الأول في الثاني . فاذا من الضرورة ان تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من
الضرورة ان يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة
اذا اجيب على الاول بان الكمال الطارىء يرفع نقصان المقابل له . ونقصان
الطبيعة ليس مقابلاً لكمال السعادة بل اساساً له كما ان نقصان القوة اساساً لكمال
الصورة وهي لا يرتفع بها القوة بل العدم المقابل لها اي للصورة . وكذا ايضاً ليس
نقصان المعرفة الطبيعية مقابلاً لكمال معرفة الجسد اذ ليس يتمتع معرفة شيء بوسائط
مختلفة معاً كما انه يجوز معرفة شيء بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز للملاك
ان يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما اولها الى معرفة الجسد والاخر الى
معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بان ما هو من قبيل السعادة كافٍ بذاته غير ان وجوده يستلزم
قبله ما هو من قبيل الطبيعة اذ ليس من سعادة قائمة بنفسها سوى السعادة

الغير المخلوقة

وعلى الثالث بانه انما يتمتع اجتماع اثرين لقوة واحدة اذا لم يكن احدهما متجهاً الى الآخر . والمعرفة والمحبة الطبيعتان متجهتان الى المعرفة والمحبة الجيدتين . فاذا لا مانع من ان يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعتان والمعرفة والمحبة الجيدتان

الفصل الثامن

في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فان السعادة لا ترفع الطبيعة كما مر في الفصل السابق . ومن شأن الضيعة المخلوقة ان تكون معروفة للنقصان . فاذا الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٤م ٣ . وارادة الملاك السعيد لا تزال نطقية . فهي اذن تتعلق بالخير والشر . ٣ وايضاً من شأن الاختيار ان يقدر الانسان على انتخاب الخير والشر . والاختيار ليس يتقص في الملائكة السعداء . فاذا تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٧ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين . فاذا الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فاذا نسبة الملاك الذي يرى الله الى الله كنسبة كل من لا يرى الله الى مطلق الخير . ومعال ان يريد مریداً او يفعل فاعل شيئاً دون مراعاة الخير او ان يريد الامر عرض عن الخير من حيث هو خير . فاذا ليس يقدر الملاك السعيد ان يريد او يفعل الامع مراعاة الله ومتى كان مریداً او فاعلاً على هذا النحو تتمتع عليه الخطيئة . فاذا نبت الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجه من الوجوه
إذا اجيب على الاول بان الخير المخلوق اذا اعتبر في حد نفسه كان نقصان
جائزاً عليه واما اذا اعتبر بحسب اتصاله التام بالخير الغير المخلوق كما هو اتصال
السعادة فهو يكتب بذلك العصبة عن الخطيئة كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان القوى النطقية انما تعلق بالمتقابلات في ما لا تبعه اليه طبعاً
واما في ما تبعه اليه طبعاً فلا فان العقل يمنع عليه عدم التصديق بالمبادئ المعلومة
طبعاً وكذا يمنع على الارادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خير لانها تميل طبعاً
الى الخير على انه موضوعها فاذا ارادة الملاك تعلق بالمتقابلات بالنظر الى فعل
او ترك امور كثيرة واما بالنظر الى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين
ذات الخيرية فلا تعلق بالمتقابلات بل تبعه بحسبه الى جميع الاشياء اي المتقابلات
انتجت وبذلك نتبراً عن الخطيئة

وعلى الثالث بان نسبة الاختيار الى انتخاب ما الى الغاية كسب العقل الى
النتائج وواضح ان من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال الى نتائج مختلفة
بحسب المبادئ الموضوعية واما انتقاله الى نتيجة ما دون رعاية ترتيب المبادئ
فراجع الى نقصانه فاذا كون الاختيار يقوى على انتخاب امور مختلفة مع رعاية
ترتيب الغاية راجع الى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما
يقوم به حقيقة الخطيئة فراجع الى نقصان الحرية فاذا يوجد في الملائكة المعصومين
عن الخطيئة حرية اختيار اعظم من التي فينا لعدم كوننا معصومين عن الخطيئة

الفصل التاسع

في ان الملائكة السعداء هل يقدر ان يترقوا في مدارج السعادة
يتخطى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الملائكة السعداء يقدر ان يترقوا في
مدارج السعادة فان محبة الاحسان هي مبدأ استحقاق الثواب والملائكة حاصلون

على محبة الاحسان الكاملة . فاذا يقدر الملائكة السعادة ان يستحقوا الثواب . وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة . فاذا يقدر الملائكة السعادة ان يترقوا في مدارج السعادة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ «الله يستخدمنا لاجل نعمنا وخيرته» ومثلنا في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية اذ انهم «ارواحٌ خادمة تُرسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» كما في عبر ١ : ١٤ . ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم . فيلزم اذن ان الملائكة السعادة لهم ان يستحقوا ثواباً وان يرتقوا في مدارج السعادة

٣ وايضاً ان امتناع الترقى على من ليس في الدرجة العليا راجع الى نقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا . فلوا امتنع عليهم الترقى الى الأعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك ان الترقى واستحقاق الثواب بخصان بحال السفر . والملائكة ليسوا مسافرين بل مُدرِّكين . فاذا امتنع على الملائكة السعادة استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب ان يقال ان كل حركة فقصد المحرك نجه فيها الى امر . معين يقصد ايصال المتحرك اليه لان اتقصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل الى غير النهاية . وواضح انه اذ كان متقدراً على الخليفة الناطقة ان تدرك بقوتها سعادتها القائمة بروية الله كما يتضح مما مرّ في الفصل الاول تحتاج الى ان تتحرك الى السعادة من الله . فاذا لا بد من امر معين نجه اليه كل خليفة ناطقة على انه الغاية القصوى وهذا الامر المعين لا يجوز ان يكون في الروية الالهية من جهة المرئي لان الحق الاعظم يرسي من الجميع على تفاوت بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل انما يتعين الفرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجه الى الغاية باعتبار كيفية الرؤية اذ يمنع على الخليفة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الاحاطة كما تبلغ الى رؤية الذات العظمى لان هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مر في م ب ١٢ ف ٧ وم ب ٤ ف ٣ لكن لما كان يطلب للاحاطة بالله قوة غير متناهية ولم يكن ممكناً ان تكون قوة الخليفة على رؤية الله الامتاهية وكان كل متاخر بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليفة الناطقة تعقل الله على انحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية . فاذا كل خليفة ناطقة تساق من الله الى غاية السعادة بحيث انها تساق ايضاً بانتخاب الله الى درجة معينة من السعادة فاذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال الى درجة اعلى

اذا اجيب على الاول بانه انما يستحق الثواب ما يتحرك الى الغاية والخليفة الناطقة تتحرك الى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل ايضاً فان كانت تلك الغاية مقدورة للخليفة الناطقة قيل لذلك الفعل محصل للغاية كما يحصل للانسان العلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورة لما بل لتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحد الاخير فليس بتحرك بل قد انقطعت حركته . فاذا محبة الاحسان الناقصة المغنصة بالطريق لها ان تستحق الثواب واما الكاملة فليس لها ان تستحق الثواب بل بالآخري ان تتمتع به على حد ما يجري ايضاً في الملكات الحاصلة فان الفعل المتقدم على الملكة محصل لها واما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كامل مقرون باللذة وكذا ايضاً ليس لفعل محبة الاحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالآخري يتعلق بكمال الثواب

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له نافع على ضربين احدهما على انه سبيل الى الغاية وبهذا المعنى استحقاق السعادة نافع والآخر على انه جزء نافع بالنسبة الى الكل

كالجدار بالنسبة الى اليت وبهذا المعنى تكون خِدْم الملائكة نافعةً للملائكة
السعداء من حيث انها جزء لسعادتهم لان افاضة الكمال المحصول عليه على الغير
هي من شأن الكامل من حيث هو كامل
وعلى الثالث بان الملاك السعيد وان لم يكن في اعلى درجات السعادة مطلقاً
لكه في الدرجة القصوى التي بالنسبة الى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن
ان يزداد فرح الملائكة بنبأه من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥: ١٠ «يكون فرح
عند ملائكة الله بخاطيء واحد يتوب» غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب
العرضي الذي يمكن ازدياده الى يوم القيامة ولذا ذهب بعض الى ان الملائكة
يمكن ان يستحقوا ايضاً بالنظر الى الثواب العرضي والأولى ان يقال ليس يمكن
اصلاً لسعيد ان يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدركاً معاً كالمسيح الذي كان
وحده مسافراً ومدركاً معاً لان الفرح المتقدم ذكره يحصل للملائكة من قوة
السعادة بأولى مما يستحقونه



البحث الثالث والتون

في شر الملائكة باعتبار الذنب - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف صاروا اشراراً واولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار
شر العقاب اما الاون فابحث فيه بدور على تسع مسائل - ١ هل يمكن وجود شر الذنب في
الملائكة - ٢ اي خطايا يمكن ان يقترفوا - ٣ في ان الملاك باشتهاء مذابح خطيئة - ٤ في
انه اذا فرض ان بعض الملائكة صاروا اشراراً بخطيئة ارادتهم هل بعضهم اشراراً طبعاً - ٥ في
انه اذا لم يكن كذلك هل امكن لاحد ان يكون منذ اول ان خلقه شريراً يفعل ارادته
- ٦ في انه اذا لم يكن كذلك هل كان تراخ بين خلقه والسقوط - ٧ في ان الملاك
الاطل بين الساقطين هل كان اعظم جميع الملائكة مطلقاً - ٨ في ان خطيئة الملاك الاول
هل كانت سبباً خطيئة الآخرين - ٩ هل سقط من الملائكة مقدار ما بقي

الفصل الأول

هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة

يُنظَرُ إلى الأول بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود شر الذنب في الملائكة لان شر الذنب ليس يمكن وجوده الا في ما بالقوة كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ اذ محل العدم هو الموجود بالقوة . والملائكة لكونهم صوراً قائمة بانفسها ليس لهم وجود بالقوة فاذا يمتنع وجود شر الذنب فيهم

٢ وايضاً ان الملائكة اشرف من الاجرام العلوية . والاجرام العلوية يمتنع ان يوجد فيها شر كما قال الفلاسفة . فاذا كذلك الملائكة ايضاً

٣ وايضاً ان الطبيعي لا ينفك اصلاً عما هو فيه . وطبيعي للملائكة ان يتحركوا الى الله بحركة المحبة . فاذا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطئون . فاذا يمتنع عليهم اقرار الخطيئة

٤ وايضاً ان الشهوة لا تتعلق الا بما هو خير ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع ان يكون لهم شيء ظاهره خير وليس في الحقيقة خيراً لانه اما يمتنع عليهم الخطأ مطلقاً او يمتنع في الاقل تقدمه على الذنب . فاذا ليس يقدر الملائكة ان يشتهوا الا ما هو خير في الحقيقة . وليس يخطئ احدٌ باشتهائه ما هو خير في الحقيقة . فاذا ليس يخطئ الملاك بالاشتهاء

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ : ١٨ « في ملائكته يجد أثماً »
والجواب ان يقال ان كلاماً من الملاك وسائر المخلوقات الناطقة اذا اعتبر في طبيعته كانت الخطيئة جائزة عليه واذا كانت خليفة ما معصومة عن الخطيئة فانما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقيق ذلك ان الخطيئة ليست شيئاً سوى الاعتساف عن استقامة الفعل التي يجب ان تكون له سواء اعطيت الخطيئة في الطبيعيات او في الصناعات او في الخلقيات وانما يمتنع هذا الاعتساف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لانه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر ان يقطع الخشب الاعلى وجه الاستقامة واما اذا كانت استقامة القطع ترجع الى نظام آخر فقد يحدث ان يكون القطع مستقيماً وان يكون غير مستقيم . والارادة الالهية هي وحدها نظام فعلها اذ ليست متجهة الى غاية اعلى وكل ارادة مخلوقة اياً كانت فليس لها استقامة في فعلها الا بحسب تنظيمها من الارادة الالهية التي اليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم ارادة كل ادنى بحسب ارادة الاعلى على نحو ما تنظم ارادة الجندي بحسب ارادة قائد الجيش . فاذا امتنع حصول الخطيئة في الارادة الاخية وحدها واما في الارادة المخلوقة اياً كانت فيجوز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

اذا اجيب على الاول بان الملائكة ليس فيهم قوة الى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة الى التوجه الى هذا الامر او ذاك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشرف فيهم

وعلى الثاني بان الاجرام العلوية ليس لها الا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يمتنع ان يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يمتنع ان يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام واما الملائكة فليس من وراء الفعل الطبيعي فعل اختياري باعتبار حدوث وجود الشرف فيهم

وعلى الثالث بان توجه الملائك الى الله بحركة المحبة انما هو طبيعي له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي واما توجهه اليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فمنشأه عن المحبة المجانية التي يمكن تجايفه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بان الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين احدهما من طريق التخاب شر ما كما ياتم الانسان بالتخابه الزنا الذي هو شر في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهل او خطأ والا لم ينتخب ما هو شر تحت

اعتبار الخير فان الزاني يخطئ بالتفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف النظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة او الملكة وان كان لا يخطئ بالجملته بل بحكم في ذلك بالحق والملاك لم تجز عليه الخطيئة بهذا الضرب اذ ليس في الملائكة تلك الآلام الشهوانية التي يتقيد بها العقل كما يتضح مما اسلفناه في م ب ٥٩ ف ٤ ولم يجز ايضاً ان يتقدم فيهم على الخطيئة الاولى ملكة مُميلة الى الخطيئة - والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خير ولكن لا بحسب ما يجب من مطابقة القياس او النظام فيكون نقصان المفضي الى الخطيئة انما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لا من جهة الامر المنتخب كما لو انتخب متخبط ان يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا الذنب لا يقتضي ان يكون مسبقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط وهذا الضرب قد اذنبه الملاك لاتباعه اختياراً الى خيره من دون مراعاة نظام الارادة الالهية

الفصل الثاني

حل لا يجوز على الملائكة الا خطيئة الكبرياء والحسد فقط

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجوز على الملائكة خطيئة الكبرياء والحسد فقط لان كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز ان يسقط في تلك الخطيئة والشياطين يلتذون ايضاً بدنس الخطايا العمية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٣ . فاذا يجوز على الشياطين الخطايا العمية ايضاً
٢ وايضاً كما ان الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والبخل والغضب خطايا روحانية . والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا العمية على اللحم . فاذا ليس يجوز على الملائكة الكبرياء والحسد فقط بل الكسل والبخل ايضاً

٣ وايضاً ان الكبرياء يتفرع عليها رذائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال
غريغوريوس في اديباته ك ٣١ ب ١٧ . ومتى فرضت العلة فرض المعلول . فاذا
اذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم رذائل اخرى ايضاً
لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣ « ليس
الشیطان زانياً او سكيراً او نحو ذلك لكنه متكبرٌ وحاسدٌ »

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها في شيء على ضربين اي بحسب
الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لانهم
بمحلهم الناس على جميع الخطايا يقتفون ذنب جميع الخطايا واما بحسب الانعطاف
فليس يجوز عليهم الا تلك الخطايا التي يحدث ان تعطف اليها الطبيعة الروحانية .
والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها الى الخيرات المختصة بالجسم بل الى الخيرات
التي يصح وجودها في الروحانيات اذ ليس يعطف شيء الا الى ما يمكن ان يلائم
طبعه نوعاً من الملازمة والخيرات الروحانية متى انعطفت اليها منعطفٌ فلا يمكن
وجود الخطيئة فيها الا بمخالفة ترتيب الأعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء
قائمة بعدم الخضوع الى الاعلى في ما يجب ان يخضع له فيه . فاذا لا يجوز ان تكون
خطيئة الملاك الاولى الا الكبرياء لكن جاز ان تستبوع فيهم الحسد لان ميل
العاطفة الى اشتهاك شيء وكرهتها لمقابلته في حكم واحد والحاسد انما يسوءه خير
الغير من حيث يمتبه مانعاً لخيرته والملاك الشرير لم يكن له ان يعتبر خير الغير
مانعاً للغير المشتهى منه الا من حيث قد انتهى التفرد بالعظمة الذي يمتنع بعظمة
الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطيء على اثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من
حيث قد ساءه خير الانسان والعظمة الالهية ايضاً من حيث ان الله قد صرفها
في سبيل التمجيد الالهي على خلاف ارادة الشيطان

اذا اجيب على الاول بان الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللعمية كأن بهم

عاطفة الى الملاذ البدنية بل ان الحسد يحملهم على ان يتندوا بخطايا الناس اياً كانت من حيث هي موانع للغير الانساني وعلى الثاني بان البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة الامور الزمنية التي تصرف في وجه العيشة الانسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا يعطف اليها الشياطين كما لا يعطفون ايضاً الى الملاذ البدنية . فاذا امتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص واما اذا اريد به كل شهوة مفرطة للحصول على ابي خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين . واما الغضب فيقارنه انفعال ما كالثهوة ايضاً فلا يجوز اتصاف الشياطين به الا مجازاً . واما الكسل فهو غم يجعل الانسان متاثلاً في افعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن ان يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على ان يكون المراد بالحسد الارادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بانه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودهما في الشياطين جميع الخطايا المتفرعة عنهما

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل اشتهى ان يكون مثل الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان لم يشته ان يكون مثل الله لان ما يمتنع تصويره يمتنع اشتهاؤه اذ الشهوة الحسية او النطقية او العقلية انما تتحرك بالخير المتصور وانما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط . ومساواة خليقة الله يمتنع تصويرها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناهٍ لو كان مساوياً لغير المتناهي . فاذا لم يميز ان يشتهي الملاك ان يكون مثل الله ٢ وايضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حرج في اشتهاؤه . والتشبه بالله غاية ميل

الها طبيعياً كل خليفة . فإذا كان الملاك قد اشتبهى ان يكون مثل الله
لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك
٣ وايضاً ان الملاك خلق احكم من الانسان . وليس ينتخب انسان ان يكون
مساوياً للملاك فضلاً عن ان يكون مساوياً لله الا ذو الجنون المطبق لان «الانتخاب
ليس يتعلق الا بالمكاتب» التي تتعلق بها الرأي والمشورة . فإذا أولى ان لا
يكون الملاك قد خطيء باشتباهه ان يكون مثل الله
لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤ : ١٤ بلسان الشيطان «اصعد الى السماء
واكون شبيهاً بالعلي» وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣
«انفخ بروح الاستعلاء فاراد ان يسمى الها»
والجواب ان يقال ان الملاك قد خطيء لا شك باشتباهه ان يكون مثل الله
وهذا يحمل معنيين ان يكون مثل الله بالمساواة او بالمشابهة فعلى الاول لم يجوز
ان يشتهي ذلك لانه علم بالعلم الطبيعي ان هذا مستحيل وهو لم يتقدم فيه فعلى
الخطبة الاول ملكة او انفعال يقيد قوته الداركة حتى يخطيء في امر مخصوص
فينتخب المحال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكن فهو مناف للشوق الطبيعي
فان في كل شيء شوقاً طبيعياً الى استبقاء وجوده الذي ينعدم باستحالة ذلك
الشيء الى طبيعة أخرى ولذا لا يجوز لشيء مما في مرتبة طبيعية ادنى ان
يشتهي مرتبة طبيعية اعلى كما ليس يشتهي الخمار ان يكون فرساً لانه لو انتقل
الى مرتبة طبيعة اعلى لزال وجوده غير ان نوحم بغتر في ذلك لان الانسان
لاشتباهه ان يكون في مرتبة اعلى بالنظر الى بعض العوارض التي يمكن
زيادتها دون فساد المعل يظن انه يقدر ان يشتهي مرتبة طبيعية اعلى لا يمكن
وصوله اليها ما لم ينعدم وجوده . وواضح ان الله مجاوز للملاك لا في
بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة ايضاً مجاوز بعضهم

بعضاً . فإذا ليس يجوز ان ملاكاً ادنى يشتهي ان يكون مساوياً
لملاكٍ اعلى فضلاً عن ان يشتهي ان يكون مساوياً لله - واما اشتهاه شيء
ان يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين احدهما باعتبار ما من شأنه ان
يشابه الله فيه ومن يشتهي ان يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطأ اذا
اشتهى ان يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب اي ان يحصل عليها من الله
واما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل اي بقوته لا بقوة الله فيخطأ . والآخر
باعتبار ما ليس من شأنه ان يشابه الله فيه كما لو اشتهى مثته ان يبدع السماء
والارض مما هو مخصوص بالله فقط وهذا الاشتهاه لا يتجود عن الخطيئة . وعلى
هذا النحو قد اشتهى الشيطان ان يكون مثل الله لا بمعنى ان يشابهه في عدم
الخصوع لشيء مطلقاً والالاشتهى عدم وجوده اذ ليس يمكن وجود خلقية الامن
طريق اشتراكها في الخصوع لله بل قد اشتهى ان يشابهه في امر آخر على خلاف
ما يجب لانه اشتهى ما كان قادراً ان يدركه بقوة طبعه على انه الغاية القصوى
للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفائقة الطبع التي تحصل بنعمة الله اولانه اذا كان
قد اشتهى مشابهة الله التي توهب بالنعمة على انها الغاية القصوى فقد رام ان
يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الالهي بحسب تربيته تعالى وهذا ينطبق على
اقوال السلموس الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب « اشتهى ما لو ثبت
لادركه » وما ل الامرين الى واحد لانه باعتبار كليهما قد اشتهى ان يحصل على
السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوص بالله وحده . ولما كان ما بالذات مبدأً وعلةً
لما بالغير نشأ عن ذلك ايضاً انه اشتهى ان يكون له رئاسة على غيره وفي هذا
ايضاً رام ان يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات



الفصل الرابع

من بعض الشياطين اشراراً طبعاً

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان بعض الشياطين اشراراً طبعاً فقد قال فرفوربوس على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ « يوجد صنف من الشياطين خداعون بالطبع يراؤون انهم آلهة او انفس الموتى » وكون شيء خداعاً هو نفس كونه شريكاً . فاذا بعض الشياطين اشراراً طبعاً

٢ وايضاً كما ان الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس ايضاً . وبعض الناس اشراراً طبعاً كما أشير اليهم بقوله في حك ١٢ : ١٠ « كن شرهم غريزياً » . فاذا يجوز ان يكون بعض الملائكة اشراراً طبعاً

٣ وايضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شربيات غريزية كما ان الثعلب رائغ طبعاً والذئب خاطف طبعاً . وهي مع ذلك مخلوقة من الله . فاذا الشياطين ايضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس الشياطين اشراراً بالطبع »

والجواب ان يقال ان كل ما هو موجود فمن حيث هو موجود وله طبيعة ما يتجه طبعاً الى خير ما لصدوره عن مبدأ خير ضرورة ان المعلول يشابه دائماً علته . وقد يعرض مقارنة شر ما لخير ما جزئي مقارنة شرافناء الغير للنار واما الخير الكلي فيستحيل مقارنة شر ما له . فاذا اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى خير جزئي جاز ان يميل طبعاً الى شر ما لا من حيث هو شر بل بالعرض من حيث هو مقارن لخير ما واما اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى مطلق الخير فيمتنع ان يميل طبعاً الى شر ما . وواضح ان كل طبيعة عقلية فهي متجهة الى الخير الكلي الذي تقدر ان تصوره والذي هو موضوع الارادة . فاذا لكون الشياطين

جواهر عقلية تمتنع ان يكون لهم بوجه من الوجوه ميلٌ طبيعي الى شرٍّ ما اياً كان
فلا يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً

اذا اجيب على الاول بان اوغستينوس قد استدرك هناك على فرفور يوس
قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل
بالاختيار وانما ذهب فرفور يوس الى ان الشياطين خداعون بالطبع لانه
كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تنجس الى خير
جزئياً يمكن مقارنة الشر له وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون لها ميلٌ طبيعي الى
الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بان شريرة بعض الناس قد يمكن ان تكون طبيعية اما بسبب العادة
التي هي طبيعة أخرى او بسبب ميلٍ طبيعي الى انفعال خارج عن حد الترتيب
من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعض غضاب طبعاً او شهوانيون طبعاً لا
من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لها بحسب الطبيعة الحسية ميلٌ غريزي الى
بعض الخبثات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب الى التماس القوت
بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شرراً للثعلب لكونه غريزياً له
ولا الهياج شرراً للكلب كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤

الفصل الخامس

في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقه شريراً بذنب ارادته
يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشيطان صار في اول آن خلقه شريراً
بذنب ارادته فقد قيل عنه في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وايضاً ان عدم الصورة في الخليفة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل
فقط كما قال اوغستينوس في شرح تك ك ١ ب ١٥ والمراد بالسماء التي يذكر

انها خُلِقَتْ اولاَ الطبيعة الملكية الماربية عن الصورة كما قال ايضاً هناك في ك ١١
ب ٨ وبما ورد من قوله تعالى « لِيَكُن نُورٌ فَكَانَ نُورٌ » تصورها بالاتجاه الى
الكلمة . فاذا في آن واحد خُلِقَتْ طبيعة الملاك وكان النور . والنور في آن
واحدٍ وُجِدَ وانفصل عن الظلام المعبر به عن الملائكة الخاطئة . فاذا الملائكة في
اول ان خلقهم صار بعضهم سعداء وبعضهم خطاة

٣ وايضاً ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب . ويمكن الخليفة عقلية ان
تستحق الثواب في اول آن خلقها كنفس المسيح او كالملائكة الاخير ايضاً . فاذا
قد امكن ايضاً للشياطين ان يخطأوا في اول ان خلقهم

٤ وايضاً ان الطبيعة الملكية هي اقدر من الطبيعة الجسمانية والشيء الجسماني
يبتدى ان يفعل حالاً في اول آن خلقه كما ان النار في اول آن كونها تبتدى
ان تتحرك الى جهة فوق فاذا قد امكن للملائكة ايضاً ان يفعلوا في اول آن
خلقهم فاما فعلاً صالحاً او فعلاً طالحاً فان فعلوا فعلاً صالحاً فقد استحقوا السعادة
بالنعمة التي حصلت لهم وقد مرَّ في البحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة
تراخي بين استحقاق الثواب وتحصيله . ونو كان الامر كذلك لصاروا في الحال
سعداء فلم يخطأوا اصلاً وهذا باطل . فبقي اذن انهم قد خطئوا في اول ان خلقهم
بفعلهم فعلاً طالحاً

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٣١ « ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو
حسنٌ جداً » والشياطين من جملة ما صنعه الله . فاذا كانوا حيناً ما اخياراً

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في
اول آن خلقهم اشراراً لكن لا بالطبع بل بخطيئة ارادتهم لان الشيطان منذ
خُلِقَ ابي البرارة . ومن تبع هذا القول فليس مشايخاً للمانوية القائلين بان
للسيطان طبيعة الشر غير انه لما كان هذا القول منافياً لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٢: ١٤ « كيف سقطت اينها الزهرة
المشرقة بالعداء » وتحت صورة ملك صور في حز ١٣: ٢٨ « كت في نعيم فردوس الله »
اصاب العلماء برفضه وتزييفه - ولذا ذهب غيرهم الى ان الملائكة امكن لهم ان يخطوا
في اول آن خلقهم ولكنهم لم يخطوا غير ان هذا القول ايضاً قد ابطله بعضهم
بدليل انه متى كان فعلاً متابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آن
واحد وواضح ان خطيئة الملاك كانت فعلاً متاخراً عن خلقه وحد الخلق هو
وجود الملائكة وحد فعل الخطيئة هو كونهم اشراً - فيستحيل في ما يظهر ان
يكون الملاك قد صار شريراً في الآن الاول الذي فيه ابتداء وجوده - لكن يظهر
ان هذا الدليل قاصر اذا انما يصح في الحركات الزمانية التي تنقضي بالتدرج كما
لو كانت الحركة المكانية تابعة للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة
المكانية في آن واحد واما الحركات الآنية فيجوز فيها انقضاء حركتين متتاليتين
معاً وفي آن واحد كما ان الهواء يستنير من القمر في نفس الآن الذي فيه
يستنير القمر من الشمس - وواضح ان الخلق آني وكذا حركة الاختيار في
الملائكة لانهم لا يحتاجون الى القياس والانتقال الفكري كما يتضح مما اسلفناه
في مب ٥٨ ف ٣ فاذا لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آن
واحد - فالحق اذن ان الملاك لم يميز ان يخطأ في الآن الاول بفعل اختياري فيصح
لانه وان جاز ان شيئاً يتدى ان يفعل في الآن الاول الذي فيه يتدى ان
يوجد الا ان الفعل الذي يقارن وجود الشيء انما هو حاصل له من الفاعل الذي
اتاه الوجود كما ان حركة النار الى فوق حاصلة لها من المولد - فاذا اذا حصل
شيء على الوجود من فاعل ناقص يمكن ان يكون علة مفسدة للفعل جاز ان يكون
له فعل ناقص في الآن الاول الذي فيه يتدى وجوده كما اذا كانت الساق
التي تولد عرجاء من ضعف النطفة يتدى ان تعرج في الحال - والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل ان يكون علة الخطيئة . فاذا لا يجوز القول بان الشيطان صار شريراً في اول آن خلقه

اذا اجيب على الاول بانه متى قيل الشيطان خاطي منذ البدء فليس المراد انه خاطي منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥ اي لانه لم يروعق قط عن خطيئته

وعلى الثاني بان ذلك الفصل بين النور والظلام على ان المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب اخذه باعتبار سابق علم الله وبناء على هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ « انما قدر ان يفصل بين النور والظلام من قدر ايضاً ان يعلم قبل سقوطهم انهم سيقطون »

وعلى الثالث بان كل ما يرجع الى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في اول ان خلقه . واما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الله لم يفصل بين الملائكة قبل ارتداد بعضهم واهتداء البعض الآخر كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١١ و ٣٣ ولذا لما كانوا جميعاً مخلوقين في حال النعمة حصل لهم استحقاق الثواب في الآن الاول ولكن بعضهم اقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم السابق وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

الفصل السادس

هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر انه كان بين خلق الملاك وسقوطه تراخ . ففي حز ١٤: ٢٨-١٥ « تَمَشَّتْ ، كَامِلٌ اَنْتَ فِي طَرَفِكَ مِنْ يَوْمِ خُلِقْتَ الى ان وُجِدَ فَيْكَ اِثْمٌ » والتمشي لكونه حركة متصلة يقضي تراخياً . فاذا كان بين

خلق الشيطان وسقوطه تراخٍ

٢ وايضاً قال اوريجانوس في خط ١ على حزقيال « الحبة القديمة لم تسلك
حالا على صدرها وبطنها » معبراً بذلك عن خطيئتها . فاذا الشيطان لم يخطأ
حالا بعد اول آن خاقه

٣ وايضاً ان امكان الخطء مشترك بين الانسان والملاك . وقد كان بين
تكوين الانسان وخطيئته تراخٍ . فاذا كذلك كان تراخٍ بين خلق الشيطان
وخطيئته

٤ وايضاً ان الآن الذي خطيء فيه الشيطان غير الآن الذي خلق فيه . وبين
كل آئين زمان متوسط . فاذا كان تراخٍ بين خلق الشيطان وسقوطه
لكن يعارض ذلك قوله عن الشيطان في يو ٨ : ٤٤ « لم يثبت على الحق »
ومعنى ذلك انه كان على الحق ولكنه لم يستمر عليه كما قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ١١ ب ١٥

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين اقربهما واكثرهما انطباقاً على اقوال
القديسين ان الشيطان خطيء حالا بعد اول آن خلقه وهذا القول ضروري
ان قيل ان الشيطان صدر عنه فعل اختياري في اول آن خلقه وانه خلق في
حال النعمة كما اسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لانه اذا كانت الملائكة يدركون
السعادة بفعل واحد ثوابي كما مر في مب ٦٢ ف ٥ فاذا كان الشيطان
المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الاول فقد وجب ان
يدرك السعادة بعد الآن الاول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً
بخطيئته . واما على ان الملاك لم يخلق في حال النعمة او لم يمكن ان يصدر عنه
في الآن الاول فعل اختياري فلا مانع ان يكون قد حصل تراخٍ بين خلقه
وسقوطه

إذا اجيب على الاول بان الحركات الجسمانية التي لتقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآتية وهكذا فيكون المراد بالشمسي حركة الاختيار اتجه الى الخير

وعلى الثاني بان اوريجانوس انما قال « الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال » باعتبار الآن الاول الذي لم تكن فيه شريرة وعلى الثالث بان الملاك انما يحصل له حال عدم التغير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلو لم يتم دون السعادة مانعاً في الحال بعد الآن الاول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية الى الخير ثبت في الخير وليس كذلك حكم الانسان . فاللازم باطل

وعلى الرابع بانه انما يصدق ان بين كل آتين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلاً كما اثبتة الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ واما الملائكة فلمعدم خضوعهم للحركة السماوية التي هي اول متقدر بالزمان المتصل بحمل الزمان فيهم على تعاقب افعال العقل او الميل ايضاً وهكذا يكون المراد بالآن الاول فعل العقل الملكي الذي ياتفت الى نفسه بالمعرفة المسائية لان اليوم الاول يذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير ان بعضاً منهم التفتوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل الى تسبيح الكلمة وبعضاً لبثوا في انفسهم فصاروا ليلاً لانفاخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الاول كان مشتركاً بين الجميع وانما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع اختياراً في الآن الاول واما الثاني فقد امتاز فيه الاختيار عن الاشرار

الفصل السابع

في ان الملاك الأعلى بين الخطاة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة
يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الملاك الذي كان الاعلى بين الخطاة لم
يكن الاعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ٢٨: ١٤ « انت كروب منبسط
مظلل . انا اقتك في جبل الله المقدس » والكروبيون ادنى مرتبة من السروفين
كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ و ٧ . فاذا الملاك الذي
كان الاعلى بين الخطاة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة
٢ وايضاً ان الله ابدع الطبيعة العقلية لتدرك العادة فلو خطى الملاك
الذي كان اعلى الملائكة لتعطّل الترتيب الالهي في اشرف المخلوقات وهذا
باطل

٣ وايضاً كلما كان شيء اميل الى شيء كان اقل قوة على البعد عنه . وكما
كان الملاك اعلى كان اميل الى الله فكان اقل قوة على البعد عنه بالخطية .
وهكذا يظهر ان الملاك الذي خطى لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة بل كان
من الادنين

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على النعاج المئة « اول
ملاك خطى كان ابهى الملائكة لترأسه على جميع الاجواق الملكية »
والجواب ان يقال يجب ان يعتبر في الخطية امران الميل الى الخطية والباعث
اليها فاذا اعتبرنا في الملائكة الميل الى الخطية كان الاظهر ان الذين خطئوا
هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم
٢ ب ٤ « اعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الارضية » ويظهر
ان هذا القول موافق لمذهب الافلاطونيين الذي رواه اوغسطينوس في مدينة
الله ك ٢ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون ان جميع الآهة كانوا اخياراً واما الشياطين

فمنهم اخیارٌ ومنهم اشرارٌ ويريدون بالآلهة الجواهر العقلية التي فوق فلك القمر وبالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكمها اعلى طبعاً من الناس ولا يجب رفض هذا القول على انه مخالفٌ للايمان لان الله يدير الخليفة الجسمانية كلها بواسطة الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ فلا مانع من القول بانه تعالى وكل الملائكة السفليين بالاجرام السافلة والملائكة العلويين بالاجرام العالية وجعل الملائكة الاعلى وقوفاً بين يدي حضرته وعلى هذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره « ان الذين سقطوا كانوا من السفليين » الذين قد لبث بعض من رتبهم ايضاً اخیاراً — واما اذا اعتبر الباعث الى الخطيئة فهو في العلويين اقوى منه في السفليين لان خطيئة الشياطين كانت الكبرياء كما مرّ في ف ٢ والباعث اليها هو الرفعة التي كانت في العلويين اعظم ولذا قال غرينوريوس ان الذي خطيء كان الاعلى بين الجميع وهذا القول هو الاقرب فيما يظهر لان خطيئة الملاك لم تصدر عن ميلٍ ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة الباعث الى الخطيئة ومع هذا لا يجب ان يكون ذلك داعياً الى العبث بالقول الآخر لجواز ان يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين ايضاً باعثٌ ما الى الخطيئة

إذا اجيب على الاول بان معنى الكروبيين ملء العلم ومعنى السروفين المضطرمون او المحرقون وهكذا يتضح ان اسم الكروبيين مأخوذ من معنى العلم الذي يمكن مجامعته للفظيئة الميتة واسم السروفين مأخوذ من معنى اضطرام الحبة التي تمتنع مجامعتها للفظيئة الميتة ولذا لم يسمّ اول ملائكة خاطيء سروقاً بل كروباً

وعلى الثاني بان القصد الالهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كلتيهما، وحصول مجده من كلتيهما لانه ينبغي
هؤلاء بخيرته ويعاقب اولئك بعدله بل ان الخليفة العقلية متى خطت
تخلفت عن الغاية الموضوعة لها وليس هذا محالاً في اية خليفة عالية فان
الخليفة العقلية أبدعت من الله على حال ان يكون في اختيارها ان تفعل
لاجل الغاية

وعلى الثالث بان الميل الى الخير بالغاً ما بلغ في الملائكة الاعلى لم يكن مفضياً
فيه الى حد الايجاب فجاز ان يخالفه باختياره

الفصل الثامن

في ان خطيئة الملاك الاول من كانت علة لخطيئة الآخرين

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان خطيئة الملاك الاول الخاطيء لم تكن
علة لخطيئة الآخرين لان العلة متقدمة على المعلول . وجميع الملائكة قد
خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ . فاذا لم تكن
خطيئة احد علة لخطيئة الآخرين

٢ وايضاً ان خطيئة الملاك الأولى لا يمكن ان تكون غير الكبرياء كما مر في
ف ٢ . والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضع للادنى اشد منافاة للرفعة من
خضوعه للاعلى فيظهر اذن ان الشياطين لم يخطأوا بايثارهم الخضوع لاحد
الملائكة الاعلى على الخضوع لله . وانما تكون خطيئة احد الملائكة علة
لخطيئة الآخرين لو كان قد جرم الى الخضوع له . فيظهر اذن ان خطيئة الملاك
الاول لم تكن علة لخطيئة الآخرين

٣ وايضاً ان ارادة الخضوع للغير ضد الله اعظم جرماً من ارادة التراس على
الغير ضد الله لان الباعث فيها على الخطيئة اضعف فلو كانت خطيئة الملاك
الاول علة لخطيئة الآخرين من حيث قد جرم الى الخضوع له لكان

الملائكة الاذنون اعظم جرماً من الملاك الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوته في مر ١٠٣: ٢٧ « هذا الثنين الذي جبلته » ونصه « الذي كان ارفع ذاتاً من سواه صار اعظم شراً » . فإذا لم تكن خطيئة الملاك الاول علةً لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣: ١٤ ان الثنين « قد جرّ معه ثلث الكواكب »

والجواب ان يقال ان خطيئة الملائكة الاول كانت علةً لخطيئة الآخرين لا قسرة بل بائنة بما يشبه ان يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهرٌ من ان جميع الشياطين خاضعةٌ لذلك الاعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٢١: ٣٥ « اذهبوا عني يا ملاعين الى النار الابديه المعدّة لابليس وملائكته » لان ترتيب العدل الالهي قد شاء ان من يقبل تلقين آخر ويوافق في الذنب يخضع لسطانه في العقاب كقوله في ٢ بط ٢: ١٩ « الانسان مستعبد لمن غلبه »

إذا اجيب على الاول بان كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة احدهم كانت علةً لخطيئة الآخرين لان الملاك لا يحتاج في الانتخاب او التحريض او الموافقة الى مهلة زمانية كالانسان الذي يحتاج في الانتخاب والموافقة الى افعال الرأي وفي التحريض الى الكلام مما لا يتقضى الا في الزمان وواضح ان الانسان ايضاً متى تصور شيئاً يتبدى ان يتكلم ايضاً في آن واحد بعينه وفي الآن الاخير من الكلام الذي فيه يعي السامع معنى المتكلم يمكن له ان يوافق على ما يقال كما يتضح بالاخص في التصورات الأولى التي كل من يسمها يثبتها . فإذا ارتفع الزمان المطلوب عندنا للكلام وإعمال الرأي كان ممكناً لسائر الملائكة ان يوافقوا الملاك الاول على رغبته في نفس الآن الذي اوضحها فيه

بكلامٍ معقولٍ

وعلى الثاني بان المتكبر عند تساوي سائر الامر لديه يؤثر الخضوع للاعلى على الخضوع للادنى اما اذا ادرك في خضوعه للادنى رفعة لا يدركها في خضوعه للاعلى فيؤثر الخضوع للادنى على الخضوع للاعلى . وعلى هذا فكون الشياطين قد ارادوا ان يخضعوا للادنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبرياتهم لانهم انما ارادوا ان يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لهم ليدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لانهم كانوا حينئذ خاضعين ايضاً للملاك الاعلى بحسب رتبة الطبيعة وعلى الثالث بان الملاك ليس له عائق بل يتحرك بكل قوته الى ما يتحرك اليه خيراً كان او شراً كما مرّ في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الاعلى الطبيعية اعظم من قوة الملائكة الاذنين كانت حركة سقوطه في الخطيئة اقوى ولذا صار ايضاً اعظم شراً

الفصل التاسع

هل خطي ٤ من الملائكة مقدار ما ثبت منهم

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين خطئوا اكثر من الذين ثبتوا لان الشر موجود في الاكثر والخير في الاقل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ٢ ب ٦

٢ وايضاً ان حكم وجود البراة والخطيئة في الملائكة والناس واحد . والاشرار في الناس اكثر من الاخبار كقوله في سي ١ : ١٥ « ان عدد الحقى لاحد له » فكذا الحال في الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة تمتاز بالاشخاص وبالمراتب فلو كانت الاشخاص الملكية التي ثبتت اكثر لظهر ايضاً انه لم يخطأ بعض من كل مرتبة لكن يعارض ذلك قوله في ٤ ملوك ٦ : ١٦ « الذين معنا اكثر من الذين

معهم» وقد فسّر ذلك على الملائكة الاخيار المساعدين لنا والملائكة الاشرار
المضادين لنا

واجواب ان يقال ان الملائكة الذين ثبتوا اكثر من الذين خطئوا لان
الخطيئة مضادة للميل الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فانما يعرض في الاقل
لحصول مفعول الطبيعة دائماً او في الاكثر

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الناس الذين انما يحدث
فيهم الشر من سعيهم وراء الخيرات المحسوسة المعلومة للاكثر وإعراضهم عن
الخير انفعول المعلوم للاقل . والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية . فليس
حكهم كحكهم

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بان الشيطان الاكبر كان من
الرتبة السفلى من الملائكة الموكّنين بالارضيات فواضح ان الذين سقطوا لم
يكونوا من كل رتبة بل من الرتبة السفلى فقط واما على مذهب القائلين بان
الشيطان الاكبر كان من الرتبة العليا فيجتمل ان يكون قد سقط بعض من كل
رتبة كما يؤخذ الناس ويجمعون في كل رتبة تعويضاً عن الملائكة الساقطين وفي
ذلك ايضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها الى الشر في كل درجة
من المخلوقات . غير ان الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين اسماء بعض
المراتب الملكية كالسرويين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرار
الحبة وسكى الله المتنع مجامعتها للخطيئة الميتة ولكن يطلق عليهم اسماء الكرويين
والسلاطين والرئاسات لاتخاذ هذه الاسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما
بين الاخيار والاشرار



المبحث الرابع والستون

في عقاب الشياطين — وفيه أربعة فصول

ثم يُنظر في عقاب الشياطين والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في ظلام عقل الشياطين — ٢ في نصب ارادتهم — ٣ في ألمهم — ٤ في مكان عذابهم

الفصل الأول

هل أظلم عقل الشيطان بخبره عن معرفة كل حق

يُختص إلى الأول بان يقال: يظهر ان عقل الشيطان قد أظلم بخبره عن معرفة كل حق لان الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالآخص انفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر إلى سعادة عظيمة من حيث ان بعضاً جعلوا سعادة الانسان القصوى في معرفته الجواهر المفارقة. فالشياطين اذن خليون من معرفة كل حق.

٢ وايضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر انه واضح جداً للملائكة اخبارهم وشرارهم لان عدم كونه واضحاً جداً لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يتفقد من الخيالات كما يعرض للخفاش عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينه. والشياطين لا يقدر ان يعرفوا الله الذي هو واضح جداً في نفسه لكونه في نهاية الحقيقة الخلوهم عن القلب النقي الذي به وحده يرى الله. فإذا لا قدرة لهم على معرفة غيره ايضاً.

٣ وايضاً ان معرفة الاشياء الملائمة للملائكة ضربان على ما في اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاها لا تلائم الشياطين اما المعرفة الصباحية فلانهم لا يرون الاشياء في الكلمة واما المعرفة المسائية فلانها توجه الاشياء المعروفة إلى تسبيح الخالق ومن ثم كان الصباح بعد المساء كما في تك ١٠

فالشياطين اذن لا يقدر ان يعرفوا الاشياء

٤ وايضاً ان الملائكة قد دركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٥ ب ١٩ و«شياطين ليس لهم هذه المعرفة لانهم «لو عرفوا لما صلوا رب المجد» كما في ١ كور ٢ : ٨ فاذا بجامع الحجة ليس لهم معرفة اخرى للحق

٥ وايضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه اما بالطبع كما تعرف المبادئ الأولى او بالتلقي عن الغير كالامور التي نعرفها بالتعلم او بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكتشاف . والشياطين ليس لهم ان يعرفوا الحق بطبعهم لانفصل الملائكة الاخير عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٩ و ٢٣ وكل اعلان فلما يكون بالنور كما في افسس ٥ ولا بانوحي او التلقي عن الملائكة الاخير اذا لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦ : ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لان التجربة منشأها الحس . فاذا ليس لهم شيء من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الشياطين منحوا بعض مواهب لم يعرفها شيء من التغيير بل لا تزال سالمة فيهم وبهية جداً» ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق . فلهم اذن شيء من معرفة الحق

والجواب ان يقال ان معرفة الحق عن ضربين احدهما حاصلة بالطبع والاخرى حاصلة بالنعمة والمعرفة الحاصلة بالنعمة قسماً ايضاً نظرية فقط كما اذا كشف لواحد بعض اسرار الالهيات ومصيبة مصدرة لمحبة لله وهذه ترجع في الحقيقة الى موهبة الحكمة - فالمعرفة الأولى من هذه المعارف ثلاث لم تحصل ولم تنقص في الشياطين لانها تابعة لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقل

او ذهن ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيء من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يعاقب الانسان بانتزاع يده او رجله او ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بء ان «المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم» فالمعرفة الطبيعية اذن لم تنتقص فيهم . واما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تحصل فيهم بالكلية ولكنها انتقصت اذ انما يكشف فيهم من تلك الاسرار الالهية مقدار ما يجب وذلك اما بواسطة الملائكة او ببعض آثار القدرة الالهية التي تحدث في الزمان كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٣١ ولكن لا كما يكشف للملائكة القديسين الذين يكشف لهم في الكلمة امور اكثر وعلى نحو اجلي . واما المعرفة الثالثة فهي معدومة فيهم بالكلية كاعدام المحبة

اذا اجيب على الاول بان السعادة قائمة بالاتصال بشيء اعلى . والجواهر المفارقة قائمة علينا في رتبة الطبيعة . فاذا يمكن ان يحصل للانسان شيء من السعادة بمعرفته الجواهر المفارقة وان كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الاول الذي هو الله . واما معرفة الجوهر المفارق للجوهر المفارق فطبيعية له كما ان معرفة الطبائع المحسوسة طبيعية لنا . فاذا كما لا تحصل للانسان سعادة بمعرفة الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادة بمعرفة الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بان ما هو واضح جداً في طبيعته انما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقلنا وليس مجرد ان عقلنا يستفيد من الخيالات . والجوهر لاهي ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الماكي ايضاً . فاذا ليس يقدر الملاك ايضاً ان يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكامل عقله يقدر بطبعه ان يعرف الله معرفة اعلى من معرفة الانسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

ايضاً لانهم وان لم يكونوا حاصلين على تقاوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء
الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لهم بحسب طباعهم
وعلى الثالث بان الخليقة ظلمة بالقياس الى سمر النور الالهي ومن ثمَّ يقال
لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفة مسائية لان المساء مقترن بالظلام ولكن يخالطه
شيء من النور فان لم يكن نوراً مطلقاً فذاك هو الليل . فكذلك اذن معرفة
الاشياء في طبائنها الخاصة متى وُجِهت الى تسبيح الخالق كما في الملائكة الاخير
كان فيها شيء من النور الالهي وجاز ان يقال لها مسائية فان لم توجه الى الله
كما في الشياطين فلا يقال لها مسائية بل ليلية ولذا ورد في التكوين ان الظلام
الذي فصل الله بينه وبين النور سماه ليلاً

وعلى الرابع بان سر ملكوت الله الذي تمَّ بالمسيح قد عرفه جميع الملائكة على نحو
ما منذ البدء ولكن على الاخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفر بها قط
الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملة ولا متساوية فبالأولى
اذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفة كاملة حين كان المسيح في العالم اذ لم
يعلن لهم كما أعلن للملائكة القديسين الذين يقتبطون بسرمدية الكلمة المشتركين
فيها بل انما أعلن لهم ببعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهابهم كما قال
اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لانهم لو عرفوا معرفة كاملة واكيدة انه
ابن الله ومفعول الآمه لما سعوا للصلب رب المجد

وعلى الخامس بان الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق اما اولاً قبلطافة
طبعهم لانهم وان كانوا مظلمين بخلوهم عن نور النعمة الا انهم مضيئون بنور
الطبيعة العقلية . واما ثانياً فبوحى الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا
معهم بمطابقة الارادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يتقدرون
ان يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم . واما ثالثاً فبالتجربة الطويلة لا اقتناصاً من

الحس بل متى تمّ في الافراد الخارجة شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم
طبعاً يعرفون بعض المحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلة كما اسلفنا في
الكلام على معرفة الملائكة في مب ٥٧ ف ٣

الفصل الثاني

في ان ارادة الشياطين هي متصلة في الشر

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ارادة الشياطين ليست متصلة في الشر
لان حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين . وحرية
الاختيار متجهة الى الخير اتجاهاً ذاتياً ومتقدماً على اتجاهاها الى الشر . فاذا
ليست ارادة الشياطين متصلة في الشر بحيث يتعذر رجوعها الى الخير

٢ وايضاً ان رحمة الله التي هي غير متناهية لأعظم من شر الشيطان الذي هو
متناهٍ . وليس يرجع احدٌ عن شر الذنب الى خير البر الا برحمة الله . فاذا يمكن
ان يرجع الشياطين ايضاً عن حال الشر الى حال البر

٣ وايضاً لو كانت ارادة الشياطين متصلة في الشر لكانت بالأولى متصلةً
في الخطيئة التي اقترفوها . وتلك الخطيئة التي هي الكبرياء ليست الآن
باقية فيهم لعدم بقاء الباعث اليها وهو الرفعة . فاذا ليس الشيطان متصلاً
في الشر

٤ وايضاً قال غريغوريوس « ان الانسان امكن اتعاشه بأخر لان سقوطه
كان بأخر » والشياطين الاذنون سقطوا بسبب الأول كما مرّ في البحث
الآن ف ٨ . فاذا يمكن ان يتعشوا من سقوطهم بأخر . فاذا ليسوا متصلين
في الشر

٥ وايضاً من كان متصلياً في الشر فليس يعمل اصلاً عملاً صالحاً . والشيطان
يفعل بعض افعال صالحة فانه قد اعترف بالحق بقوله للسمع في مر ١: ٢٤

«عرفتك من انت اناك قدوس الله» وايضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في مع ١٩: ٣ وقال ايضاً ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «الخير والآخر يشتهان الوجود والحياة والتعلل» . فاذا ليس الشياطين متصلين في الشر لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣: ٢٣ «كبرياء مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فسّر ذلك على ان المراد به الشياطين . فهم اذن مقيمون دائماً على الشر متصلين فيه

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان ارادة كل خلقية يمكن انعطافها الى الخير والى الشر بما لها من حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد الكلمة غير ان هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين العادة الحقة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك نسمي بالحياة الابدية ايضاً وينافي ايضاً نص الكتاب المقدس الصريح بان الشياطين والناس الاشرار يرسلون الى العذاب الابدي والاخيار يُنقلون الى الحياة الابدية ومن ثمّ وجب ان يعتبر هذا المذهب فاسداً وتُمنك دون تردد بما يعلمه الايمان الكاثوليكي من ان ارادة الملائكة الاخير ثابتة على الخير وارادة الشياطين متصلة في الشر واما سبب هذا التصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامه الذنب لان سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ وواضح ان خطايا الناس المميتة كلها كبيرة او صغيرة يمكن اغتفارها قبل الموت واما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى الى الابد فاذا لا بد لالتماس سبب هذا التصلب من اعتبار ان القوة الشوقية هي في الجميع على نسبة القوة الداركة المتحركة هي منها تحرك المتحرك من المحرك فان الشهوة الحسية تتعلق بالخير الجزئي والارادة تتعلق بالخير الكلي على ما مرّ في م ب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك ايضاً يتعلق بالجزئيات والعقل يتعلق بالكليات . على ان

ادراك الملاك يفارق ادراك الانسان في ان الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً المبادئ الأولى التي هي من مدارك العقل والانسان يدرك بالنطق ادراكاً متغيراً متدرجاً من واحد الى آخر مع قدرته على التوجه الى كلا الضدين . فاذا ارادة الانسان ايضاً تتعلق بشيء تعلقاً متغيراً اي لان لها ايضاً ان تُعرض عنه وتعلق بضده وارادة الملاك تتعلق تعلقاً ثابتاً وغير متغير فاذا اعتبرت قبل التعلق كان لها ان تتعلق بهذا وبمقابلها وذلك في ما لا تريده بالطبع واما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغييراً ومن ثم جرت العادة بان يقال : ان اختيار الانسان له ان يمنح الى المقابل قبل الانتخاب وبعده واختيار الملاك له ان يمنح الى كلا المتقابلين قبل الانتخاب لا بعده : فهكذا اذن متى تعلق الملائكة الاخبار مرة بالبر ثبتوا عليه ومتى خطئ الملائكة الاشرار تصلبوا في الخطيئة واما تصلب المالكين من الناس فسيأتي الكلام عليه

اذا اجيب على الاول بان الملائكة اخیارهم واشرارهم اختياراً ولكن بحسب حال طبيعتهم كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان رحمة الله انما تنجي من المحوبة اهل التوبة واما الذين ليس لهم الى التوبة من سبيل فيقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظ لهم من النجاة برحمة الله

وعلى الثالث بان الخطيئة الأولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على ادراك المشتهى كما انه لو اعتقد معتقداً انه قادر على القتل ويريد ان يأتيه ثم تعذر ذلك عليه لجاز مع ذلك ان نبتى فيه ارادة القتل بمعنى انه يود لو كان قد اتاه او ان يأتيه لو قدر

وعلى الرابع بان خطيئة الانسان ليست قاتلة المغفرة بسبب اقراره اياها باغراء الغير فقط فنلازم باطل

وعلى الخامس بان للشيطان فعلين احدهما صادر عن الارادة المتمدة وهذا يمكن اسناده اليه حقيقة وهو دائماً ردي لانّه وان فعل احبائنا امراً صالحاً لكنه لا يفعل فعلاً صالحاً كما اذا قل الحق لاجل الخداع او آمن واعترف لا مختاراً بل مكرهاً بوضوح الامر - والآخر طبيعي ويجوز ان يكون صالحاً وهو ثبت خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه الى الشر

الفصل الثالث

هل يوجد الم في الشياطين

يُتَخَطَّى نى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس في الشياطين الم لان الامم واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحد بعينه . والشياطين يوجد فيهم لذة فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ك ٢ ب ١٧ « للشيطان سلطان على الذين يستهينون باوامر الله وهو يلتذ بهذا السلطان التيس جداً » . فاذا ليس في الشياطين الم

٢ وايضاً ان الامم هو علة الخوف اذ انما نخاف من حدوث ما نتألم منه عند حصوله . والشياطين ليس فيهم خوف كقوله في ايوب ٤١ : ٢٤ « طبع على عدم الخوف » . فاذا ليس في الشياطين الم

٣ وايضاً ان التألم من الشر خير . والشياطين لا يقدرّون ان يفعلوا فعلاً خيراً . فاذا لا يقدرّون ان يتألموا على الاقل من شر الذنب فان هذا مخلص بدود الضمير

لكن يعارض ذلك ان خطيئة الشيطان اعظم من خطيئة الانسان . والانسان يعاقب على لذة الخطيئة بالآلم كقوله في رؤ ٨ : ٧ « بمقدار ما معبدت نفسها

وترفت سوموها عذاباً ونوحاً « فلأن يسأم الشيطان الذي مجّد نفسه الى الغاية
انقصوى نوح الألم أولى

والجواب ان يقال ان الخوف والألم واللذة واثابها باعتبار كونها انفعالات
يستحيل وجودها في الشياطين فانها بهذا الاعتبار مخصّصة بالشهوة الحسية التي
هي قوة في آله جسمانية واما على ان المراد بها افعال بسيطة للارادة فهي جائزة
في الشياطين ولا بد من القول بان فيهم ألماً لان الألم باعتبار ان المراد به
فعل بسيط للارادة ليس شيئاً سوسياً معقّوماً للارادة لما هو موجود او غير
موجود وواضح ان الشياطين يودّون عدم كثير مما هو موجود ووجود كثير
ما هو معدوم فانهم لمسدّم يودّون هلاك الذين يخلصون . فاذا لا بد من
القول بان فيهم ألماً ولا سيما لان من شأن العقوبة ان تكون منافية للارادة .
وايضاً فقد حرّموا السمادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثير منهم تُقمع الارادة
الشريرة

إذا اجيب على الاول بان اللذة والألم متقابلان عند تواردهما على واحد بعينه
لا على امرين مختلفين فلا مانع ان يجتمع في واحد الألم من شيء واللذة بشيء
آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للارادة لجواز ان يكون
في شيء واحد بعينه ايضاً شيء لا يريد به شيء لا نأباه

وعلى الثاني بانه كما يوجد في الشياطين ألم من الحاضر كذلك يوجد فيهم
خوف من المستقبل واما قوله « طبع على عدم الخوف » فالمراد به خشية الله
الرادة عن الخطيئة فقد كتبت في موضع آخر ان الشياطين يؤمنون ويرتعدون

بع ١٩٠٢

وعلى الثالث بان التالم من شر الذنب لذاته يدل على صلاح الارادة الذي
يقابله شر الذنب واما التالم من شر العقوبة او شر الذنب لاجل العقوبة فيدل

على صلاح الطبيعة الذي يقابله شر العقوبة ولذا قال اوغسطينوس في مدينة
الله ك ١٩ ب ١٣ « التألم الحاصل في العذاب من فقدان الخير دليل على
الطبيعة الصالحة » فالشيطان اذن لكونه ذا ارادة فاسدة ومتصلبة ليس يتألم من
شر الذنب

الفصل الرابع

في ان هذا الهواء هل هو مكان لعذاب الشياطين

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان هذا الهواء ليس مكاناً لعذاب الشياطين
لان الشيطان طبيعة روحانية . والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فاذا ليس
لعذاب الشياطين مكان

٢ وايضاً ليست خطيئة الانسان اعظم من خطيئة الشيطان . ومكان عذاب
الانسان هو الجحيم فلان يكون مكاناً لعذاب الشيطان اولى . فاذا ليس مكان
عذابه هو الهواء المظلم

٣ وايضاً ان الشياطين يسامون عذاب النار . وليس في الهواء المظلم نار . فاذا
ليس الهواء المظلم مكاناً لعذاب الشياطين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٠ « الهواء
المظلم بمنزلة سجن للشياطين الى يوم الدين »

والجواب ان يقال ان الملائكة باعتبار طبيعتهم اوساط بين الله والناس ومن
شأن العناية الالهية ان يسعى لخير الادنى بواسطة الاعلى والعناية الالهية يسعى
بها لخير الانسان على نحوين قصداً وذلك متى حبل على الخير وجنب الشر وقد
لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاخيار وتبعاً وذلك متى تجرب بمجارة
ضده وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاشرار لئلا يسقطوا بالكيفية
بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية . وعلى هذا يجب ان يكون لعذاب

الشياطين مكانان احدهما باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم
الانسان وهذا يجب ان يكون الهواء المظلم على ان العناية بنجاة الانسان تمتد الى
يوم الدين فاذا الى ذلك اليوم ايضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين
فاذا لا يزال الملائكة يبعثون اليها والشياطين مُقيمين في هذا الهواء المظلم
لتجربتنا الى ذلك اليوم وان وجد الآن ايضاً في الجحيم بعض الشياطين تعذيب
الذين غوَّهم كما يوجد بعض الملائكة الاخيار في السماء مع النفوس القديسة .
واما بعد يوم الدين فجميع الاشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم
والاخيار في السماء

اذا اجيب على الاول بانه ليس يُجعل لعذاب الملائك او النفس مكان بمعنى
انه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى انه يؤثر في الارادة باحداثه
فيها غمماً لما يتصوره الملائك او النفس من حصولها في مكان غير موافق لارادتهما
وعلى الثاني بان النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الطبيعة كما يفضل الشياطين
الناس في ذلك فليس الحكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين والناس يتأجل عذابهم
المحسوس الى يوم الدين وان سعادة القديسين ايضاً تأجل الى ذلك اليوم لكن
هذا باطل ومنافٍ لقول الرسول في ٢ كور ٥ : ١ « اذ تُقضى بيت مسكنا
الارضى فلنا بيت في السماء » وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر الى
الشياطين لا بالنظر الى النفوس . لكن الأمثل ان يقال ان حكم النفوس الشريرة
والملائكة الاشرار واحد كما ان حكم النفوس الصالحة والملائكة الاخيار واحد
فينبغي ان يقال كما ان المكان السماوي يخلص بمجد الملائكة وليس ينتقص مع
ذلك مجدهم ببعثهم اليها لا اعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس ينتقص
شرف الاسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملايسة فم بفعل ما دامو في هذا الهواك نظيم الا ان هذا ليس مخفقا لعنايتهم لعلمهم ان تلك الملايسة امر معلوم عليه ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب: **تُلهيه جهنم**: ما نصه «**تصحبهم نار جهنم انى توجهوا**» ولا يتاني ذلك كونهم قدسوا الرب ان لا يرسلهم الى الهاوية كما في لور لانهم انما سئوه ذلك لاعتبارهم ان اخراجهم من المكان الذي يتمكنون فيه من الاضرار بالناس عذاب لهم ولذا قيل في مرقص ٥ «**سألوه الا يرسلهم الى خارج البقعة**»

ابحث الخامس والستون

في ابداع الخليقة الجسمانية— وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الخليقة الروحانية ينبغي النظر في الخليقة الجسمانية والكتاب المقدس يذكر في صدور ما ثلاثة افعال فعل الابداع بقوله «**في البدء خلق الله السماء والارض**» وفعل التمييز بقوله «**وفصل بين النور والظلام**» وبيت المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد «**وفعل الزينة بقوله**» **لنكن نوراً في جلد السماء الخ**، فاذا ينبغي النظر اولاً في فعل الابداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله — ٢ هل صنعت لاجل خيرة الله — ٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة — ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة او عن الله ابتداء

الفصل الاول

هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخليقة الجسمانية ليست صادرة عن الله ففي جا ٣: ١٤ «**علمت ان كل ما صنع الله يدوم مدى الدهر**» والاجسام المرئية لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤: ١٨ «**ما يرى فهو زمني واما ما لا**

يرى فهو ابدي» . فالله اذن لم يصنع الاجسام المرئية
٢ وايضاً في تك ١ : ٣١ « رأسه الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جداً »
والخلائق الجسمانية قبيحة لاننا نجد كثيراً منها ضاراً كما يتضح في كثير من
الحيات وفي حر الشمس ونحو ذلك . وانما يقال لشيء قبيح او شرير لكونه
ضاراً . فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
٣ وايضاً ما كان صادراً عن الله فليس يُميل عن الله بل يُؤدّي اليه . والخلائق
الجسمانية تُميل عن الله ولذا قال الرسول في ٢ كور ٤ : ١٨ « لا تنظر الى ما
يرى » . فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ « الذي صنع السماء والارض والبحر
وجميع ما فيها »

والجواب ان يقال ان بعض المبتدعة ذهبوا الى ان هذه المراتب ليست
مخلوقة من الاله الصالح بل من المبدأ الشرير وتأيداً لضالهم هذا يستشهدون
بقول الرسول في ٢ كور ٤ : ٤ « الله هذا الدهر قد أعمى بصائر الكفرة » على ان
هذا المذهب محال على وجه الاطلاق لانه متى اتحدت امور مختلفة في شيء ما
فلا بد من علم لهذا الاتحاد لان الامور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلما وجد
في امور مختلفة واحد ما وجب ان تكون تلك الامور المختلفة قد قبلت ذلك
الواحد من علم ما واحدة كما تقبل الاجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار .
والوجود مشترك بين جميع الاشياء بالغاً ما بلغ اختلافها . فاذا لا بد من مبدأ
واحد للوجود يقبل منه الوجود كل موجود كيف كان وجوده سواء كان غير
مرئي وروحانياً او مرئياً وجسمانياً . واما ما يقال من ان الشيطان هو الاله هذا الدهر
فليس لانه مبدعه بل لان الذين يعيشون عيشة دهرية يخدمونه وذلك على حد
قول الرسول في فيل ١٩ : ٢ « الذين المهمل بطنهم »

إذا اجيب على الاول بان مخلوقات الله تدوم كلها الى الابد من وجه ولو من جهة المادة فقط لان المخلوقات لا تُردُّ اصلاً الى العدم ولو كانت قابلة للفساد . وكلما كانت المخلوقات اقرب الى الله الذي هو غير متغير كانت اقل تغيراً فان ما كان منها فاسداً يبقى الى الابد من جهة المادة ولكنه يتغير من جهة الصورة الجوهرية . وما كان منها غير فاسد يدوم من جهة الجوهر ولكنه يتغير من جهة ما سواه كتغير الاجرام السماوية من جهة المكان والمخلوقات الروحانية من جهة الانفعالات النفسانية . واما قول الرسول : ما يرى فهو زمني : وان صدق حتى في الاشياء باعتبارها في انفسها من حيث ان كل خليفة مرثية خاضعة للزمان إما في وجودها اذ في حركتها الا ان مراد الرسول الكلام على المرثيات من حيث هي ثواب للانسان لان ثواب الانسان الحاصل له في هذه المرثيات يزول في الزمان واما الثواب الحاصل له في الاشياء التي لا ترى فيدوم الى الابد ولهذا قال في الآية التي قبلها « ينشئ لنا نخل مجيد ابدياً »

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمانية خيرة بطبيعتها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحسورية يحصل فيها التضاد بين افرادها وان كان كل من هذه الافراد خيراً في نفسه غير ان بعضاً نظرم الى الاشياء من جهة تفهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضاراً لهم شراً على الاطلاق دون ان يعتبروا ان ما هو ضاراً لواحد من وجه نافع لآخر اوله بعينه من وجه آخر وهذا يمنع مطلقاً لو كانت الاجسام شريرة وضارة في حد انفسها

وعلى الثالث بان الخلائق في حد انفسها لا تميل عن الله بل توّدي اليه لان « غير منظورات الله قد أبصرت منذ خلق العالم اذ أدركت بالمبروات » كما في رواة ٢٠ : ١ واذا كانت تميل عن الله فالما ذلك من ذنب الدين

يستعملونها بجهلٍ ولذا قيل في حك ١٤: ١١ ان المخلوقات «صارت نخأً لاقدام الجهال» بل ان إيمالتها هكذا عن الله دليل على كونها صادرة عنه لانها لا تميل عنه الجهال الا بفرورها اياهم بخيرٍ ما فيها حاصلٍ لما من الله

الفصل الثاني

في ان الخليفة الجسمانية هل صُنعت لاجل خيرية الله يُتخطأ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمانية لم تُصنع لاجل خيرية الله ففي حك ١٤: ١ «خلق الله الجميع للوجود» فاذا انما صُنعت جميع الاشياء لاجل وجودها وليس لاجل خيرية الله ٢ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فما كان اعظم خيرية فهو غاية للاقل خيرية . ونسبة الخليفة الروحانية الى الجسمانية كنسبة الخير الاعظم الى الخير الاقل . فاذا الخليفة الجسمانية . موجودة لاجل الخليفة الروحانية وليس لاجل خيرية الله

٣ وايضاً ليس من العدل ان تُعطى امورٌ متفاوتة الا للمتفاوتات والله عادلٌ فيجب ان يكون قبل كل تفاوتٍ مخلوق من الله تفاوتٌ غير مخلوق منه . وليس يجوز ان يكون تفاوتٌ غير مخلوق من الله الا التفاوت الصادر عن الاختيار . فاذا كل تفاوتٍ فانما هو ناشئٌ عن اختلاف حركات الاختيار . وبين المخلوقات الجسمانية والمخلوقات الروحانية تفاوتٌ . فاذا المخلوقات الجسمانية انما صُنعت لاجل بعض حركات الاختيار وليس لاجل خيرية الله

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٤ «الرب صنع الجميع لاجله» والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان الخليفة الجسمانية لم تُصنع عن قصد الله لاول بل لعقاب الخليفة الروحانية الخاطئة فانه وضع ان الله صنع منذ البدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونها محذرة فبعضها مال الى الله وعلى قدر ميبه نال درجة اعلى و ادنى
ويبقى على باطلته وبعضها مال عن الله فتقيد باجسام مختلفة على حسب حال
ميله عن الله غير ان هذا باطل اما اولاً فلناقته للكتاب المقدس الذي بعد
ان ذكر صدور كل نوع من الخليفة الجسمانية قال في تك ١ « رأى الله ذلك
انه حسن » فكنا نقول انما صنع كل شيء لان وجوده خير وعلى مذهب
اوريجانوس لم تخلق الخليفة الجسمانية لان وجودها خير بل لمعاقبة شر الغير
واما ثانياً فللزوم ان هيئة العنـة الجسمانية المحضرة حصلت بالاتفاق لانه لو
كان جرم الشمس الذي نشاهده انما صنع ليكون مناسباً لمعاقبة خطيئة خليفة
روحانية فلما اقررت خلائق روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك
الخليفة التي يجعل الشمس مخوفة لمعاقبة خطيئتها لنزيم ان يكون في هذا
العالم شمس كثيرة وقس على ذلك وهذا باطل قطعاً . فاذا اذا تبين بطلان
هذا المذهب ينبغي ان يعتبر ان الكون بأسره متقوم عن جميع المخلوقات تقوم
الكل عن الاجزاء . واذا اردنا بيان الغاية لكل ما ولاجزائه وجدنا اولاً ان
كل جزء من الاجزاء موجود لاجل فعله كوجود العين لاجل الابصار وثانياً
ان الجزء الاخر موجود لاجل الجزء الاشراف كوجود الحس لاجل العقل
والرئة لاجل القلب . وثالثاً ان الاجزاء يجملتها موجودة لاجل كمال الكل
كوجود المادة ايضاً لاجل الصورة فان الاجزاء بمنزلة مادة لكل وايضاً ان
الانسان يجملته موجود لاجل غاية خارجية كالتمتع بالله . فاذا كذلك في اجزاء
الكون كل خليفة فهي موجودة لاجل فعلها وكما ثم المخلوقات التي هي احسن
موجودة لاجل التي هي اشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الانسان لاجل
الانسان ثم ان المخلوقات يجملتها موجودة لاجل كمال الكون بأسره وايضاً
فالكون بأسره مع كل اجزائه متجه الى الله على انه غاية من حيث ان

الخيرية لاهية متشابهة فيها بشبه ما لاجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات
الناطقة عن نحو خاص فوق ذلك لاقتدراها على ادراكه بفعل المعرفة والمحبة
وهكذا يتضح ان الخيرية الالهية هي غاية جميع الجسمانيات
اذا اجيب على الاول بان كل خليفة بمجرد كونها حاصلة على الوجود تمثل
وجود الله وخبرته ومن ثم فكون الله خلق جميع الاشياء لكي توجد لا ينفي كونه
خالق كل شيء لاجل خبرته

وعلى الثاني بان الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فاذا كون الخليفة
الجسمانية ابدعت لاجل الخليفة الروحانية باعتبار ما لا ينفي كونها ابدعت
لاجل خيرية الله

وعلى ثالث بان المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من
العدل ان ينال المتساويات جزاء متساوي ولكن لا محل لها في تكوين الاشياء
الاولى فكما ان البناء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهات مختلفة من
البناء دون ان يكون فعبه هذا عابثاً شيئاً بالعدل اذ لم يفعل ذلك لاجل تفاوت
سابق في الحجارة بل مراعاة لكامل البناء بامر الذي لا يحصل الا بوضع
الحجارة في جهات مختلفة من البناء كذلك الله قد اوجد منذ البدء المخلوقات
وجعلها بحكمته دون عبث بالعدل مختلفة ومتفاوتة لاجل كمال الكون لا لتفاوت
سابق في الاستحقاق

الفصل الثالث

في ان الخليفة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة
يُخصَّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمانية صدرت عن الله
بتوسط الملائكة لانه كما ان الاشياء تُدبر بالحكمة الالهية كذلك جميع الاشياء
صُنعت بحكمة الله كقوله في مز ١٠٣: ٢٤ «صنعت جميع الاشياء بالحكمة»

ومن شأن الحكيم ان يرتب كما في الالهيات كتاب ٢ فأذا في تدبير الاشياء
توكل العنيت بالسافلات على ترتيب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب
الثالث ٢٤٠ . فأذا صدور الاشياء ايضاً قدمت على هذا الترتيب وهوان
الخليقة الجسمانية لكونها ادنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها اعلى
٢ وايضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العمل لان الواحد بعينه
لا يفعل الا واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانياً وجسمانياً صادرة
عن الله اجزاء لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداها ابدع عن الله من الأخرى
وهذا بين بطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان
بعض الاشياء قابلة للفساد لشدة بعدها عن الله
٣ وايضاً ان صدور معلول متناه لا يطلب له قدرة غير متناهية . وكل جسم
فهو متناه . فأذا قد امكن ان يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية
اذ لافرق في هذه الامور بين الوقوع والامكان ولا سيما لانه ليس بحرم شيء
رتبة لاثقة به بحسب طبعه الا ان يكون ذلك بذنبه
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ «في البدء خلق الله السماء والارض» فان
المراد بذلك الخليقة الجسمانية . فأذا الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ابتداءً
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الاشياء صدرت عن الله تدريجاً اي
ان الخليقة الاولى صدرت عنه مباشرة وهي اصدرت غيرها وهكذا حتى انتهت
الى الخليقة الجسمية الا ان هذا المذهب محال لان صدور الخليقة الجسمانية
الاولى انما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة ايضاً لان الناقص
متقدم على الكامل في حال يفعل وليس يمكن ان يخلق شيء الا من الله
ولا يضح ذلك يجب ان يعتبر انه كلما كانت علة ما اعلى يصدر عنها معلولات
اكثر ونحن نجد في الاشياء ان الاصل القابل اعم مما يصوره ويقبده كما ان

الوجود اعم من الحياة والحياة اعم من التعقل والمادة اعم من الصورة . فاذا كلما كان شيء أكثر قابليةً يصدر بلا واسطة عن علته اعلى فما كان اذن اوّل قابل في جميع الاشياء فهو اثرٌ خاصٌ لفعل العلة العليا فاذا ليس يمكن لعلّة ثانية ان تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلّة اعلى . والخلق هو اصدار شيء بجموهه كله من دون سبق شيء غير مخلوق او مخلوق من شيء فاذا ليس يمكن ان يخلق شيء شيئاً الا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما اراد موسى بيان كون جميع الاجسام مخلوقة من الله ابتداءً قال « في البدء خلق الله السماء والارض »

إذا اجيب على الاول بان الاشياء صدرت بترتيب ما غير ان هذا الترتيب ليس قائماً بابداع خليفة لأخرى فان هذا مستحيل بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الالهية

وعلى الثاني بان الله يعرف وهو واحد الامور المختلفة دون ان يكون هذا قادحاً في بساطته كما مرّ بيانه في مب ١٤ ف ٢ وب ١٥ ف ١ ولذا فهو ايضاً بحكمته علة الصادات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما ان الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعات مختلفة

وعلى الثالث بان مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المنفعل فقط بل بكيفية الفعل ايضاً لان شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة اجل عن حدوثه عن قدرة اقل . واصدار شيء متاخر من دون شيء سابق من شأن القدرة الغير المتناهية . فاذا يتمتع جوازه على خليفة

الفصل الرابع

هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صور الاجسام صادرة عن الملائكة

فقد قال بريسوس في كتاب الثالث ١ ان « الصور التي في مادة صادرة عن الصور التي ليست في مادة » والصور التي ليست في مادة هي الجواهر الروحانية والصور التي في مادة هي صور الاجسام . فاذا صور الاجسام صادرة عن الجواهر الروحانية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يرجع الى ما بالذات . والجواهر الروحانية صور بذاتية واما المنحوقات الجسمانية مشتركة في الصور . فاذا صور الجسمانيات منبعثة عن الجواهر الروحانية

٣ وايضاً ان الجواهر الروحانية اقدر على التأثير من الاجرام السماوية . والاجرام السماوية تؤثر الصور التي في هذه السافات ولذلك يقال انها علة الكون والف . فاذا الصور التي في مادة أولى ان تكون منبعثة عن الجواهر الروحانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظن ان هذه المادة الجسمانية خادمة لارادة الملائكة بل لارادة الله » وما يقال ان المادة الجسمانية خادمة لارادته هو ما تقبل منه النوع . فاذا الصور الجسمانية ليست صادرة عن ملائكة بل عن الله

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان جميع الصور الجسمانية منبعثة عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرغ بعض على هذا المذهب قولين فذهب افلاطون الى ان الصور التي في مادة جسمانية منبعثة عن الصور القائمة بانفسها لا في مادة بنوع من المشاركة فانه كان يثبت انساناً قائماً بنفسه لا في مادة ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يقوم عنه هذه الاشخاص محسوسة من حيث يبقى في المادة الجسمانية اثر ما لتلك الصور المفارقة بنوع من التشبيه يسميه مشاركة . وكان الافلاطونيون يجعلون الجواهر المفارقة مترتبة بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهرًا واحدًا مفارقًا هو الفرس ويقولون
انه علة جميع الأفراس ويجعلون فوقه حيوة مفارقة يقولون انها الحيوة
بالذات وعلّة كل حيوة ويجعلون وراء ذلك ايضاً جوهرًا آخر يسمونه الوجود
وعلة كل وجود — وذهب ابن سينا وآخرون الى ان صور الجسمانيات التي في
مادة ليست قائمة بانفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع
الصور التي في مادة جسمانية صادرة عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات
الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات
عن الصور التي في عقل اصانع والى هذا المذهب يرجع في ما يظهر قول
بعض المبتدعة المحدثين بان الله هو خالق جميع الاشياء الا ان المادة الجسمانية
قد كونها الشيطان وفصلها الى انواع مختلفة — ويظهر ان منشأ هذه الاقوال
كلاهما عن اصل واحد فانهم كانوا ياتسون لتصور علة كما لو كانت تُصنع بذواتها
مع ان الذي يُصنع في الحقيقة هو المركب كما اثبتته ارسطو في الاطيات ك٢٦م٧
و٢٧ و٢٨. واما صور التماسدات فانما يتوارد عليها الوجود تارة والعدم
أخرى لا بعروض الكون او الفساد لها في انفسها بل بكون المركبات او فسادها
اذ ليس للصور ايضاً وجود بل المركبات موجودة بها لانه انما يصدق على
شيء ان يُصنع كما يصدق عليه ان يوجد ولذا فالكون المثل يُصنع من مثله
لا يجب تحليل الصور الجسمانية بصورة مجردة بل بمركب ماعلى حد
تكون هذه النار من هذه النار وعلى هذا فصدور الصور الجسمانية ليس بانفيض
عن صورة مجردة بل بخروج المادة من القوة الى الفعل من فاعل
مركب . ونحن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر
الروحاني الخلق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب٢ وهه يلزم ايضاً
ان تكون الصور الجسمانية ايضاً منبعثة عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مفيضة للصور بل بمعنى انها محرّكة اليها . وايضاً فان مثل العقل الملكي ايضاً التي هي اصول ومبادئ للصور الجسمانية تُسند الى الله من حيث هو العلة الأولى . على ان صدور الخليقة الجسمانية الأولى لم يُعتبر فيه انتقال من القوة الى الفعل ولهذا كانت الصور الجسمانية التي حصلت للجسام في الصدور الأولى صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تعنو المادة على انه علتها الخاصة وهذا نرى موسى يثباتاً لذلك يقدم على كل فعل « قال الله ليكن هذا او ذاك » مما يدل على ان الاشياء كُوتت بكلمة الله التي منها كل صورة والشام واثلاثين في الاجزاء كما قال اوغسطينوس في كلامه على يوم ١١ وفي شرح تك
كتاب :

اذا اجيب على الاول بان بولسيوس اراد بالصور المجردة حقائق الاشياء الحاصلة في العقل الالهي كما قال الرسول ايضاً في عبر ١١ : ٣ « بالايان نفهم ان الدهور اتقت بكلمة الله حتى ان المنظورات ضُعت من الغير المنظورات » واذا كان قد اراد بالصور المجردة الملائكة فيجب ان يقال ان الصور الحاملة في مادة ليست صادرة عنهم بالفيز بل بالحركة

وعلى الثاني بان الصور الحاصلة في مادة بالمشركة لا تُسند الى صور قائمة بانفسها في عقل واحد كما ذهب الافلاطونيون بل الى الصور المعقولة او الى صور العقل الملكي الصادرة عنها هي بالحركة او ايضاً الى حقائق العقل الالهي التي منها ركزت في المخلوقات مبادئ الصور ايضاً بحيث يمكن اخراجها بالحركة الى الفعل

وعلى الثالث بان الاجرام السماوية تصدر الصور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحريك

المبحث السادس والستون

في نسبة الخلق والابداع الى التمييز - وفيه اربعة فصول

ثم ينهي النظر في فعل التمييز واولاً في نسبة الخلق الى التمييز وثانياً في التمييز في حد نفسه اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ا في ان عدم الصورة في الهيولى المختلطة هل تقدم الصورة بالزمان - ٢ هل لجميع الجسمانيات مادة واحدة - ٣ في ان سبأ عليين هل خلقت مع المادة العاربية عن الصورة - ٤ هل خلق الزمان معها

الفصل الاول

في ان عدم الصورة في الهيولى هل تقدم الصورة بالزمان

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان في تلك ١: ٣ « كانت الارض خاويةً وخاليةً » او « غير مرئية ولا مركبة » على ما في نسخة اخرى والمراد بذلك الدلالة على عرو الهيولى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ ب ٢ وفي شرح تلك ٢ ب ١١ فاذا كانت الهيولى حيناً ما عاربية عن الصورة قبل قبولها لها

٢ وايضاً ان الطبيعة تحذو في فعلها حذو الله كما تحذو العلة الثانية حذو العلة الأولى . وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابق على حصول الصورة سبقاً زمانياً . فكذا الحال في فعل الله

٣ وايضاً ان الهيولى اقوى من العرض لكونها جزءاً للجوهر . والله قادر ان يوجد العرض دون محل كما يتضح في سر المذبح . فاذا كان قادراً ان يوجد الهيولى دون صورة

لكن يمارض ذلك ان تعص الأثر يدل على تعص الفاعل . والله فاعل كامل غاية الكمال ولذا قيل عنه في ت ٣٢ : ٤ « آثار الله كاملة » . فاذا لم يكن الأثر

المخلوق منه قطعاً عارياً عن الصورة

٤ وايضاً ان تصور الخليفة الجسمانية قد حصل بفعل التمييز والتمييز يقابله الخاطئ كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة . فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليفة الجسمانية وهو الذي سماه الاوائل هيولي^(١)

والجواب ان يقال ان الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس الى ان عدم الصورة في الهيولي الجسمانية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل او بالطبع فقط . وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسوس ويوحنا الذهبي الفم الى ان عدم الصورة في الهيولي قد تقدم الصورة بالزمان . وهذان المذهبان وان ظهرا متناقضين الا ان بينهما فرقاً يسيراً فان اوغسطينوس اراد بعدم الصورة في الهيولي غير ما اراده الآخرون فهو قد اراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يمنع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولي على وجود الصورة فيها او على تميزها تقدماً زمانياً . اما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لان تقدم الهيولي العارية عن الصورة بالمدة يستلزم وجودها بالفعل لان هذا معنى الخلق فان طرف الخلق هو الموجود بالفعل . والثشي الذي هو الفعل هو الصورة . فالقول اذن بسبق المادة دون الصورة قول بوجود الفعل دون الفعل وهذا خلف . ولا يجوز ايضاً ان يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صور مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقة لمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولي الأولى جسم بالفعل كالنار او الهواء او الماء او شيء متوسط مما يستلزم ان احدث ليس الا الاستحالة لانه متى افادت تلك الصورة ا ليس المراد بالهيولي هنا المادة بل طينة العالم العارية عن الترتيب والمجردة عن كل صورة وتفصيل

السابقة وجوداً بالفعل في جنس الجوهر وجعلت ان شيئاً يكون هذا يلزم على ذلك ان الصورة الواردة لا تفيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً بما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في الكون بل في الاستحالة . فاذا يجب ان يقال ان الهيولى الأولى لم تخلق دون صورة اصلاً ولا تحت صورة واحدة مشتركة بل تحت صور متمايزة وعلى هذا فاذا اعتبر عدم الصورة في الهيولى من جهة حال الهيولى الأولى التي ليس لها في نفسها صورة مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة او على تميزها تقدماً زمانياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً اصلياً وطبيعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل - واما الاباء القديسون الآخرون فلم يريدوا بعدم الصورة عدم كل صورة بل عدم ما يشاهد الآن في الخليقة الجسمية من الحسن والبهاء وبهذا الاعتبار يقولون ان عدم الصورة في المادة الجسمية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجه وبخالفاً لهم من وجه كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ اما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمية كانت عاطلة عن محاسن تلك ولذلك كان يقال انها عارية عن الصورة فان الجسم المشف الذي يقال له السماء كان عارياً بأسره عن جمال النور ولهذا قيل « كان على وجه النمر ظلام » والارض كانت خالية من حسنين احدهما ما هو حاصل لها من انحسار المياه عنها وباعتبار هذا يقال ان الارض كانت خاوية او غير مرئية اذ لم يكن ممكناً ان تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الفائرة لها من كل جهة . والثاني ما هو حاصل لها من ازديانها بالعشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية او غير مركبة على ما في نسخة اخرى اي غير مزدانة . وهكذا بعد ان ذكر الطبيعتين المخلوقتين اسي السماء والارض صرح بعرو السماء عن الصورة بقوله « كان على وجه النمر ظلام »

باعتبار اندراج الهواء أيضاً تحت السماء وبعرو الأرض عن صورتها بقوله « كانت الأرض خاوية خالية »

إذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد حمل الأرض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بان المراد باسم الأرض والماء هناك الهيولى الأولى لان موسى لم يتيسر له ان يوضح الهيولى الأولى لقومه الساذج الاتحت مثال الاشياء المعلومة لهم ولذلك اوضحها لهم تحت مثل مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء او الأرض فقط لئلا يُظن ان الهيولى الأولى هي في الحقيقة الأرض او الماء وان كان لها شبهة بالأرض من حيث هي محل للصورة وبالماء من حيث هي متيئة لقبول صور مختلفة . فإذاً على هذا المعنى يقال للأرض خاوية وخالية او غير مرئية وغير مركبة لان الهيولى انما تُعرف بالصورة ولذا فياعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية او خاوية وقوتها تمتلئ بالصورة ولهذا قال افلاطون أيضاً في طيماوس ان الهيولى مكان . واما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا الى ان المراد بالأرض عنصر الأرض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحو ما كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الطبيعة تُصدر الأثر بالفعل من موجود بالقوة فيجب ان تكون القوة في فعلها متقدمة بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها واما الله فيُصدر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر ان يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بان العرض لكونه صورة فهو فعل ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجود بالقوة فوجودها بالفعل دون صورة اشد منافاة من وجود العرض دون محل

وأجيب على المعارضة الأولى بأنه اذا كان عدم الصورة في الهيولى عند الآباء

القديسين الآخرين قد تقدم الصورة بالزمان لم يكن ذلك ناشئاً عن نقصان قدرة الله بل عن حكمته حفظاً للنظام في حالة الاشياء بتدرجها من حال النقصان الى حال الكمال

وعلى الثانية بان بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المخرج لكل تمييز الا ان انكساغوروس قال بان العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تميزات متعددة فهو قد اثبت اولاً تمايز السماء والارض مما يتضح به التمييز من جهة المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ وذلك بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الارض والماء واما عدم ذكره الهواء والنار فلانه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً اليه كلامه انهما جسمان كما كان ذلك واضحاً في الارض والماء وان قال افلاطون في طيماوس ب ٢٦ ان الهواء معبرٌ عنه بقوله « روح الرب » لان الروح يُطلق على الهواء ايضاً وان النار معبرٌ عنها بالماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١٠ والرباني موسى الذي وافق افلاطون في غير النار قال ان النار معبرٌ عنها بالظلام لان النار في قوله لا تضيء في كرتها . ولكن يظهر ان الاليق ما تقدم من ان روح الرب ليس يُطلق عادة في الكتاب المقدس الاعلى الروح القدس وما قيل منه انه كان يرفُّ على وجه المياه فليس المراد به الارتفاع الجسماني بل كما تُرفُّ ارادة الصانع على المادة التي يريد الباسها صورة . وقد اثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فان الارض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقرُّ الظلام يُذكر انه كان فوق المياه وذلك بقوله « كان على وجه العمر ظلام » واما ما بقي مما يجب تمييزه فسياتي بيانه في مب ٧١



الفصل الثاني

في ان الهبولى العاربية عن الصرورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات
يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهبولى العاربية عن الصرورة واحدة في
جميع الجسمانيات فقد قال اوجسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ « اجد
امرین صنعتهما احدهما ما كان له صرورة والآخر ما كان عارياً عن الصرورة » وقال
ان هذا الاخير هو الارض الغير المرئية والغير المركبة التي قال انها عبارة عن
هبولى الجسمانيات . فاذا هبولى جميع الجسمانيات واحدة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الاهليات ك ٥ م ١٠ « الاشياء المتحدة في الجنس
متحدة في المادة » وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم . فاذا لها هبولى واحدة
٣ وايضاً ان الافعال المختلفة تحدث في قوى مختلفة والفعل الواحد يحدث
في قوة واحدة . وجميع الاجسام لها صرورة واحدة وهي الجسمية . فاذا جميع
الجسمانيات لها هبولى واحدة

٤ وايضاً اذا اعتبرت الهبولى في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط . والتمايز
يحدث بالصور . فالهبولى اذا باعتبارها في حد نفسها واحدة فقط في جميع
الجسمانيات

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستحالة
والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ا م ٥٠ . والاجرام العلوية
والسلفية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة . فاذا ليست مادتها واحدة

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فان افلاطون وجميع
الفلاسفة الذين قبل ارسطو وضعوا ان جميع الاجسام مركبة من طبيعة العناصر
الاربعة ولكون العناصر الاربعة مشتركة في مادة واحدة كما يتضح ذلك من الكون
والفساد المتبادل فيها يلزم ان لجميع الاجسام مادة واحدة واما كون بعض الاجسام

غير فاسدة فلم يعليه افلاطون بحالة المادة بل بارادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه انه
قال نلاجرام الفلكية «انت منجولة بطبيعتك ولكنك غير منجولة بارادتي لان ارادتي
اعظم من لحامك» وقد ابطال ارسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ا م ه
بحركات الاجسام الطبيعية لانه لما كان للجسم الفلكي حركة طبيعية مختلفة
عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم ان طبيعته مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة.
وكما ان الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزهة عن التضاد وحركات
العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزه عن التضاد
والاجسام العنصرية متضادة ولان الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم
ان الجسم الفلكي غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها — على ان
ابن جبرول مع هذا الاختلاف في قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع
مادة واحدة لجميع الاجسام معتبراً واحدة الصورة الجسمانية ولكن لو كانت
صورة الجسمية صورة واحدة بالذات لتوارد عليها بقية الصور التي تتمايز بها
الاجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم ككون تلك الصورة حالة في المادة
دون تغيير وكون كل جسم غير فاسد من جهتها بل انما يعرض فيه الفساد
بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً مطلقاً بل من وجه لاستناد العدم
الى موجود بالفعل كما كان ايضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي كانوا يجعلون
محل الاجسام موجوداً ما بالفعل كالنار او الهواء او نحوها — واما اذا اعتبرت
ان لا صورة حاة في جسم فاسد تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة
ان هيولى الاجسام الفاسدة ليست نفس هيولى الاجسام الغير الفاسدة لان
الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة الى الصورة فاذا اعتبرت في حد نفسها وجب
ان تكون بالقوة الى صورة جميع تلك الاشياء المشتركة فيها وهي لا توجد
بالفعل بصورة واحدة الا بالنظر الى تلك الصورة فاذا لا تزال بالقوة بالنظر

الى جميع الصور الأخرى وليس يمنع من هذا ما اذا كانت احدى تلك الصور
أكمل من سواها ومتضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لان نسبة القوة في حد
ذاتها الى الكامل والناقص على السواء فكما انها متى لبست صورة ناقصة تكون
بالقوة الى صورة كاملة كذلك العكس . اذا متى كانت المادة لابسة صورة جسم
غير فاسد لا تزال ايضاً بالقوة الى صورة جسم فاسد ومتى لم تكن حاصلة عليها
بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لان نقصان الصورة في ما بالقوة الى الصورة
عدم . وهذه الحال خاصة بالجسم الفاسد . فاذا يستحيل ان تكون مادة الجسم
الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدة — وليس يجب مع ذلك ان يقال بما زعمه
ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من ان الجسم السماوي هو بعينه مادة
السما اي موجود بالقوة الى الحيز لا الى الوجود وان صورته هي الجوهر المفارق
المتصل به اتصال الحرك لا امتناع اثبات موجود بالفعل من دون ان يكون
باسره فعلاً وصورة او ذا فعل او صورة . فاذا متى ارتفع بتصور العقل الجوهر
المفارق المجهول محرراً فاذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورة اي مركباً من
صورة ومحلها يلزم ان يكون باسره صورة وفعلاً وكل ما كان كذلك فهو معقول
بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم اذا ان مادة
الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة الا الى الصورة الحاصلة
عليها ولا فرق في ذلك بين ان تكون نفساً او امراً آخر ومن ثم فهذه الصورة
تكمل المادة كلاً لا يبقى معه فيها اصلاً قوة الى الوجود بل الى الحيز فقط كما
قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ . ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم
السماوي والعناصر واحدة الا على سبيل التشكيك من حيث ان هذه الامور
متفقة في حقيقة القوة

اذا لجيب على الاول بان اوغسطينوس تمثي في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعة خامسة او يقال ان المادة العاربية عن الصورة واحدة^٢
بوحدة الرتبة كما ان جميع الاجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية
وعلى الثاني بانه اذا اعتبر الجنس الطبيعي فالاجسام الفاسدة والغير الفاسدة
ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ واذا اعتبر
الجنس المنطقي فجميع الاجسام متجانسة لاتفاقها في حقيقة الجسمية
وعلى الثالث بان صورة الجسمية ليست واحدة في جميع الاجسام اذ ليست
مغايرة للصور التي تميزها الاجسام كما مر في جرم الفصل
وعلى الرابع بانه لما كانت القوة تقال الى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من
طريق نسبه الى فعلٍ مختلفٍ كسبة البصر الى اللون والسمع الى الصوت ومن
ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة الى صورة
العنصر

الفصل الثالث

في ان سماء عليين هل خلقت مع الهبولي العاربية عن الصورة
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان سماء عليين لم تُخلق مع الهبولي العاربية
عن الصورة لان عليين لو كانت شيئاً ما لوجب ان تكون جسماً محسوساً وكل
جسم محسوس فهو متحرك . وعليون ليست متحركة والا لأدركت حركتها
بحركة جسم ظاهر وهذا غير ظاهر اصلاً . فاذا ليست عليون شيئاً مخلوقاً مع
الهبولي العاربية عن الصورة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ان الاجرام السفلية
تتدبر بالاجرام العلوية على ترتيب ما » فلو كانت عليون جرماً علوياً لوجب
ان يكون لها تأثير ما في هذه الاجرام السفلية . وهذا غير ظاهر ولا سيما اذا
جعلت غير متحركة اذ ليس بحركت جسم ما لم يكن متحركاً . فاذا ليست عليون

مخلوقة مع الهوى العارية عن الصورة

٣ وايضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبة الى الآثار الطبيعية يمارضه قول وعسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تفكرنا بشيء ازلي لا نكون في هذا العالم » ومن هذا يتضح ان النظر العقلي يرفع العقل الى ما فوق الجسائيات . فاذا ليس يجعل للنظر العقلي مكاناً جسيماً

٤ وايضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكوكب وهناك ايضاً فلكٌ كله شفافٌ يسميه بعض الفلك المائي او البلوري فلو كان ثم فلك آخر اعلى لوجب ان يكون كله مضيئاً وهذا مستحيلٌ والا لكان الهواء مستثيراً دائماً فلم يكن ليلٌ اصلاً . فاذا ليست عليون مخلوقة مع الهوى العارية عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله : في البدء خلق الله السماء والارض : الجلد المنظور بل فلك عليين المسمى في اليونانية إمبريون اي الناري

والجواب ان يقال ان فلك عليين لم يثبت الا استرابوس وييدا ثم باسيليوس وهم متفقون في اثباته من وجهٍ اي من جهة كونه مقر الطوباوين فقد قال استرابوس وييدا في شرح تلك « حالماً كون امتلاً بالملائكة » وقال ايضاً باسيليوس كما ان الملائكين يدحرون الى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الاعمال الصالحة يجدد في ذلك النور الذي وراء العالم وهناك يفوز الصالحاء بمقر الراحة » ولكنهم مختلفون في وجه اثباته فان استرابوس وييدا اثباته لان الجلد المراد به عندهما عبون لم يذكر انه صنع في البدء بل في اليوم الثاني . وباسيليوس انما يثبته مثلاً يظهر ان الله ابتداء عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاله العتيق الاله الظلام . على ان هذين الوجهين ليسا

مُزْمِن الزاماً قوياً فان مسألة الجلد الذي يُذكره صُنع في اليوم الثاني قد حلها
اوغسطينوس عى خلاف ما حلها به سائر الابهاء القديسين ومسئلة الظلام بحلها
على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٧ ان عدم
الصورة المبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالاصل واما على مذهب
الآخرين فيحلها انه لما لم يكن الظلام خليقة ما بل عدم النور كان دليلاً على الحكمة
الالهية التي اقتضت ان تجعل اولاً ما اوجدته من لاشيء على حال ناقصة ثم
تصير به الى الكمال - ويمكن ان يؤخذ لذلك من حال المجد وجه أقوى فانه
يرجى في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدهما روحاني والآخر جسماني
وليس ذلك بتمجيد الابدان البشرية فقط بل بتجديد العالم بأسره ايضاً . فالمجد
الروحاني ابتداءً من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وعد القديسون المساواة بهم
فاذا كان من اللائق ان يتبدى المجد الجسماني ايضاً من البدء في جسم ما يكون
من البدء ايضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضياً بالكلمة كما يرجى ان تكون الخليقة
الجسمانية بأسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك انك اي فلك عليين تاري لا
اخذاً من الحرارة بل من الاشراق - ويجب ان يعلم ان اوغسطينوس قال في
مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فرفوروس ميز الملائكة عن الشياطين فجعل
الامكنة الهوائية للشياطين والامكنة الاثيرية او النارية للملائكة ولكن فرفوروس
اتباعاً لافلاطون كان يعتبر هذا الفلك المكوكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً او
اثيرياً باعتبار اخذ الاثير من الالتهاب لا باعتبار اخذه من سرعة الحركة كما
قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وانما ذكرنا هذا لتلايظن ظان ان
اوغسطينوس اثبت عليين بالمعنى الذي اثبت به المتأخرون
اذاً اجيب على الاول بان الاجسام المحسوسة متحركة بحسب حالة العالم اذ
بحركة الخليقة الجسمانية يُقصد تكثر العناصر واما متى اكتمل المجد الاكتمال

الاخير فتبطل حركة الاجسام وهكذا وجب ان تكون منذ البدء حالة عليين
وعلى الثاني بانه لا يعد ما قاله بعض من ان فلك عليين لاتجاهه الى حال
المجد ليس له تأثير في الاجرام السفلية المندرجة تحت رتبة أخرى لاتجاهها الى
مساق الاشياء الطبيعي غير ان الاقرب في ما يظهر ان يقال كما ان الملائكة
الاعلى انوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يرسلون يؤثر في الملائكة
الواسط والادنين الذين يرسلون كما قال ديونيسيوس في مراتب الساطة السماوية
ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تتحرك وان كان ليس يتحرك
فيجوز اذن ان يقال انه يؤثر في الفلك الاول الذي يتحرك لاشياء منتقلاً
وعارضاً بالحركة بل امرأ ثابتاً ومستمراً كقوة الاحياء والتأثير او نحو ذلك من
الامور الخطيرة

وعلى الثالث بان تعيين مكان جسمي للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل
من وجه اليقظة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال
باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق «الروح الخادم لم يكن قادراً ان يستقر
في الظلام بل كان من عادته ان يستقر في النور والبهجة»

وعلى الرابع بما قاله باسيليوس في الموضوع المتقدم ذكره وهو «من المحقق ان
السما صُنعت على شكل كروي ذات جرم كثيف وصلب جداً بحيث يقدر ان
يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جعلت المكن
المدرك وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه اشعته»
اكن لما كان جسم الجلد على صلابته شفافاً لا يجذب النور كما يظهر من اننا
نرى نور الكواكب مع توسط الافلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بان لفلك عليين
نوراً ليس مكتشفاً حتى يرسل اشعة كجرم الشمس بل اللف او انه مضي بضياء
المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

الفصل الرابع

في ان الزمان هل خُلِقَ مع الهَيُولَى العارِيَةِ عن الصُورَةِ

بُتَّخِطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الزمان لم يُخْلَقْ مع الهَيُولَى العارِيَةِ عن الصُورَةِ فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله « اجد شيئاً صنعتهما خاليتين من الازمنة الهَيُولَى الاولى الجسمانية والطبيعة الملكية »
فاذا لم يُخْلَقْ الزمان مع الهَيُولَى العارِيَةِ عن الصُورَةِ

٢ وايضاً ان الزمان ينقسم الى نهارٍ وليلٍ . وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل انما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام . فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وايضاً ان الزمان هو عدد حركة الجُلْد الذي يذُكَّر انه صُنِعَ في اليوم الثاني فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وايضاً ان الحركة هي اقدم من الزمان فهي اولى من الزمان بان تجعل في عداد المخلوقات الأولى

٥ وايضاً كما ان الزمان مقدارٌ خارجٌ كذلك المكان ايضاً . فاذا ليس الزمان اولى من المكان بان يجعل في عداد المخلوقات الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ١ ب ٣ « الخليفة الروحانية والجسمانية خُلِقَت في بدء الزمان »

والجواب ان يقال ان الجمهور على ان المخلوقات الأولى اربعة الطبيعة الملكية وسماء عليين والهَيُولَى الجسمانية العارِيَةِ عن الصُورَةِ والزمان لكن يجب ان يعلم ان هذا القول غير متجهٍ على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخلوقين اولين وهما الطبيعة الملكية والهَيُولَى الجسمانية العارِيَةِ عن الصُورَةِ دون ان يذكر شيئاً عن سماء عليين وهذان الامر ان اي الطبيعة الملكية والهَيُولَى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما سبقنا على
الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان أيضاً وعلى هذا لا
يصح عد الزمان معهما . وإنما يتجه ذلك القول الأول على مذهب سائر الآباء
القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الهوى على الصورة بمدة وهذه المدة
تقتضي بالضرورة وجود زمانٍ ما والا لا تمتنع تصور مقدارٍ لها

إذا اجيب على الأول بان أوغسطينوس إنما قال ذلك باعتبار أن الطبيعة الملكية
والهوى العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالأصل أي بالطبع
وعلى الثاني بانه كما ان الهوى على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على
نحو ما عارية عن الصورة ثم تصوّرت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على
نحو ما ثم تصوّر وانقسم الى نهارٍ وليل

وعلى الثالث بانه اذا كانت حركة الجلد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان
الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأولى أي كانت لان كون الزمان عدداً
حركة الجلد عارض له من حيث ان حركة الجلد هي الحركة الأولى ولو كانت
الحركة الأولى حركة أخرى لكان مقدارها الزمان لان كل شيء ينقدر بما هو
الأول في جنسه . ولا بد من القول بوجود حركة ما حالاً منذ البدء ولو بحسب
تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويمتنع تصور حركة دون الزمان اذ
ليس الزمان شيئاً سوى « عدد المتقدم والمتأخر في الحركة »

وعلى الرابع بانه انما يجعل بين المخلوقات الأول ما له نسبة عامة الى الاشياء
ولهذا وجب ان يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة القدار العام ولم يجعل بينها
الحركة اذ ليس لها نسبة الا الى المحل المتحرك فقط

وعلى الخامس بان المكان مندرج في فلك عليين المشتمل على جميع الاشياء
ولان المكان من الموجودات القارة خلقت اجزأه كلها مع الهوى العارية

عن الصورة واما الزمان فنكونه غير قارٍ لم يخلق منه مع الهيولى العارية عن الصورة
الأجزوءه الاول كما انه الآن ايضاً ليس يوجد منه بالفعل الا الآن الحاضر



المبحث السابع والستون

في فعل التمييز في نفسه - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز في نفسه واولاً في فعل اليوم الاول ثم في فعل اليوم الثاني ثم
في فعل اليوم الثالث . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع - ثل - ا في ان النور هل
يقال حقيقة في الروحانيات - ٢ هل النور الجسماني جسم - ٣ هل هو كيفية - ٤ هل كان
من المناسب ان يصنع النور في اليوم الاول

الفصل الاول

في ان النور هل يقال حقيقة في الروحانيات

يُتخطى انى الاول بان يقال : يظهر ان النور يقال حقيقة في الروحانيات
فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨ « ان في الروحانيات نوراً افضل
وأكد وان المسيح ليس يقال له نور كما يقال له حجر بل ذلك يقال عليه حقيقة
وهذا مجازاً »

٢ وايضاً ان ديونيسيوس قد وضع النور في الاسماء لالهية ب ٤ بين اسماء
الله العقلية . والاسماء العقلية يقال حقيقة في الروحانيات . فاذا النور يقال
حقيقة فيها

٣ وايضاً قال الرسول في افسس ١٣:٥ « كل ما يظهر هو نور » والظهور في
الروحانيات حق منه في الجسمانيات . فكذا النور ايضاً
لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضوع في اصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتباراً لشرف هذه الحاسة وصدقها توسع فيه حتى أُطلق في الاصطلاح على ادراك الحواس الأخر مطلقاً فإنا نقول انظر كيف طعمه او كيف رائحته او كيف هو حارٌّ وعلى ادراك العقل أيضاً كقوله في متى ٨:٥ «طوبى لثقياء القلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضوع في الاصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم توسع فيه حتى استعمل للدلالة على ما به يظهر الشيء لاي قوة كانت فاذا اعتبر بحسب اللغة فنما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس واذا اعتبر بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهور فهو يقال في الروحانيين حقيقة

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل النور جسم

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النور جسم فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٥ ان «النور له المقام الاول بين الاجسام» فاذا النور جسم ٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوع من النار» والنار جسم فكذا النور ايضاً

٣ وايضاً ان الحمل والانتفاع والانعكاس امور خاصة بالاجسام . والنور او الشعاع يتصف بها كلها . وايضاً فان الاشعة المختلفة تتصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ وهذا ايضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

الاجسام فالنور اذا جسم

لكن يعارض ذلك انه يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد . والنور والهواء
يجمعان في مكان واحد . فاذا نيس النور جسماً

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون النور جسماً وتوضيح ذلك من ثلاثة وجوه
اما اولاً فمن جهة اخيز لان حيز كل جسم . مغاير لحيز جسم آخر ولا يجوز طبعاً
اجتماع جسمين في حيز واحد اي جسمين كانا لان الماسة تقتضي تعارفاً في
الوضع . واما ثانياً فمن اعتبار الحركة لانه لو كان النور جسماً لكانت الاستنارة
حركة مكانية للجسم وليس شيء من حركة الجسم الكمانية يجوز حصوله في الآن
لان كل ما يتحرك بالحركة الكمانية يجب ان يحصل في وسط الحجم قبل حصوله
في المنتهى والاستنارة تحصل في الآن ولا يقال انها تحصل في زمان غير مدرك
لان الزمان قد يمكن خفاؤه في المسافة الصغيرة واما في المسافة الكبيرة كالتي من
المشرق الى المغرب فيمتنع خفاؤه لانه متى حصلت الشمس في نقطة الافق استنار
للحال نصف الكرة بامره الى النقطة المقابلة . وهناك امر آخر يجب اعتباره من
جهة الحركة فان لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستنارة تكون الى
كل جهة وليست على الاستدارة باكثر مما هي على الاستقامة فيتضح من ثم ان
الاستنارة ليست حركة مكانية لجسم ما . واما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فانه
لو كان النور جسماً للزم عند اتمام الجو بزوال الثير فساد جسم النور وقبول
مادته صورة أخرى وهذا غير ظاهر الا ان يقال ان الظلمة ايضاً جسم ولا يظهر
ايضاً عن اية مادة يتكون كل يوم هذا الجرم العظيم المالى، وسط نصف الكرة
والقول ايضاً بان هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النير اهل لان يضحك منه
وان قال قائل ليس يفسد ولكنه يقبل ويدور مع الشمس فما عسى ان يقال في
حدوث الظلمة في البيت كله عند اعتراض جسم ما حول السراج لا يقال ان النور

يجمع حول السراج اذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نوراً اعظم مما كان قبله واذ كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للعس ايضاً يجب ان يقال انه يستحيل ان يكون النور جسماً

اذ اجيب على الاول بان اوغسطينوس اراد بالنور الجسم المنير بالفعل اي النار لانها اشرف العناصر الارضية

وعلى الثاني بان ارسطو يطلق النور على النار التي في هبولاها الخاصة كما انها اذا كانت في الهبولى الهوائية يقال لها لهب او في الهبولى الارضية يقال لها جمر ومع ذلك فان الامثلة التي يوردها ارسطو في كتب المنطق لا يجب ان يعتدبها كثيراً لانه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بان النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز ان توصف به الحرارة ايضاً لانه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨م ٥٥ تطلق الاسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تغيير وحركة كما يطلق ايضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع المتضادات كما في الاطيات ك ١٠م ١٣

الفصل الثالث

هل النور كيفية

يُنخَطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النور ليس بكيفية لان كل كيفية فانها تبقى راسخة في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد ابتعاده عن النار والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النير . فاذاً ليس النور كيفية

٢ وايضاً كل كيفية محسوسة فلها ضد كضادة البارد للغار والاسود للابيض والنور ليس له ضد لان الظلمة هي عدم النور فاذاً ليس النور كيفية محسوسة

٣ وايضاً ان العلة هي اقدر من المعلول . ونور الاجرام العلوية يؤثر الصور
الجوهرية في هذه السفليات ويفيد الالوان الوجود الروحاني لانه يجعلها مرئية
بالفعل . فاذا ليس انور كيفية محسوسة بل هو بالاحرى صورة جوهرية
اوروحانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ٩ ان النور
كيفية

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النور ليس له في الهواء وجود عيني
كوجود اللون في الجدار بل وجود ذهني كوجود شبه اللون في الهواء لكن
هذا باطل لوجهين اولاً لان الهواء يتصف بالنور اذ يصير مستنيراً بالفعل
وليس يتصف باللون فلا يقال هواء متلون . وثانياً لان النور يحدث أثراً في
الطبيعة فان الاجسام تتسخن باشعة الشمس والشيء الذهني لا يحدث تغييراً
طبيعياً - وذهب آخرون الى ان النور هو صورة الشمس الجوهرية وهذا ايضاً
يظهر مستحيلاً لوجهين اولاً لانه لا صورة جوهرية محسوسة بالذات لان الماهية
هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٣٦ م ٣ والنور مرئي بالذات . وثانياً لان
ما هو صورة جوهرية في شيء يستحيل ان يكون صورة عرضية في شيء آخر
لان الصورة الجوهرية من شأنها الذاتي افادة النوع فهي تلزمه دائماً وفي جميع
الاشياء . والنور ليس صورة جوهرية للهواء والا ففسد الهواء بزواله . فاذا يستحيل
ان يكون صورة جوهرية للشمس - فاذا يجب ان يقال كما ان الحرارة كيفية
فعلية لاحقة لصورة النار الجوهرية كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة
الجوهرية في الشمس او في اي جرم آخر مضيء بذاته اذا كان ثم جرم آخر كذلك .
يدل على هذا ان لاشعة النجوم المختلفة اثاراً مختلفة باختلاف طبائع الاجسام
اذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكيفية لاحقة للصورة الجوهرية كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفة كاختلافها في قبوله الصورة لانه متى قبلت الميولي الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة ايضاً راسخة كما لو استحال الماء ناراً واما متى حلت الصورة الجوهرية حلولاً ناقصاً بابتدائها على نحو ما فالكيفية اللاحقة لما تلبث مدة ما ولكنها لا تستمر دائماً كما يتضح في الماء المتسخن الذي يعود الى طبيعته . والاستنارة لا تحصل بتغيير . في الميولي حتى تقبل صورة جوهرية فيكون ثم ابتدائها بالصورة ولهذا ليس يستمر النور الا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بان عدم وجود ضد للنور عارض له من حيث هو كيفية طبيعية للجسم الاول المحرك المنزه عن التضاد
وعلى الثالث بانه كما ان الحرارة هي بمنزلة علة آية تفعل بقوة الصورة الجوهرية لاصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آية تفعل بقوة الاجرام العلوية لاصدار الصور الجوهرية ولجعل الالوان مرئية بالفعل من حيث هو كيفية للجسم الاول المحسوس

الفصل الرابع

هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسب

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول غير مناسب لان النور كيفية كما مر في الفصل الآنف . والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الاول بل بالاحرى حقيقة الأخير . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول

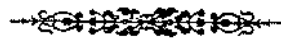
٢ وايضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يذكر انها كُوت في اليوم الرابع . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول
٣ وايضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية . والحركة

الجمانية لا يتخذوا من ذلك سبيلاً الى عبادة الأوثان نظهم ان تلك الجواهر
آلهة اذ كانوا لا يزالون جاثمين الى ما نهموا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم
لاعتقادهم انها آلهة. وقد قدم موسى ضربين من عرو الخليفة الجمانية عن
الصورة احدهما بقوله « كانت الارض خالية خاوية » والاخر بقوله « كان على
وجه القمر ظلام » اما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة ان
يرتفع اولاً بصدور النور لوجهين اما اولاً فلان النور كيفية للجسم الاول كما
مر في الفصل الآنف فوجب ان يكون اول صورة للعالم واما ثانياً فلمعوم النور
لاشتراك الاجرام السفلية والعلوية فيه وكما يتدرج في المعرفة من الاعم كذلك الامر
في الفعل فان الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الانسان كما في كتاب تولد
الحيوانات ٢ ب ٣ فاذا كذلك وجب ان يظهر ترتيب الحكمة الالهية فكان اول
فعل من افعال التمييز اصدار النور من حيث هو صورة الجسم الاول ومن حيث
هو اعم على ان باسيليوس قد علل ذلك ايضاً بوجه ثالث وهو ان جميع ما
سوى النور يظهر بالنور. ويمكن زيادة وجه رابع وهو الذي ذكر في المارضة اذ
يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثمة ان يصنع النور في اليوم الاول
اذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بتقدم عدم الصورة في
المهيولى على الصورة بالزمان وجب القول بان المهيولى خلقت في البدء لاسبته
صوراً جوهرية ثم تصورت بعد ذلك باحوال عرضية كان للنور بينها المقام الاول
وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النور كان سحابة مضيئة رجعت بعد
تكوين الشمس الى المهيولى السابقة لكن هذا غير صحيح لان الكتاب يذكر في
اول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حال يثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثم
القول بان شيئاً ابدع حينئذ ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون الى ان
تلك السحابة المضيئة لا تزال باقية وهي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انجازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله
شيء دون فائدة. ومن ثم ذهب غيرهم الى ان جرم الشمس قد تكون من تلك
السحابة وهذا ايضا مستحيل على القول بان جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر
الاربعة بل هو ذو طبيعة غير فاسدة لا متنازع ان تلبس هيولاها على هذا القول
صورة أخرى - ولهذا يجب ان يقال ان ذلك النور كان نور الشمس التي
كانت حينئذ عارية عن الصورة باعتبار ان جوهرها كان في الوجود وكان له
قوة على الانارة بالاجمال ولكنه بعد ذلك التي فيه قوة مخصوصة ومحدودة على
اصدار آثار مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن
انظمة من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة العلة بناءً على ان جوهر الشمس كان
علة النور وكثافة الارض كانت علة الظلمة. واما ثانياً فمن جهة المكان لان
النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر. واما
ثالثاً فمن جهة الزمان لانه في النصف الواحد بعينه من الكرة كان النور في جزء
من الزمان والظلمة في جزء آخر وهذا هو المراد بقوله وسمى النور نهراً والظلام ليلاً
وعلى الثالث بان باسيليوس قال في خط ٢ في ستة ايام الخلق ان وجود النور
والظلمة حينئذ كان بانسباط النور واتقباضه وليس بالحركة وقد اورد عليه
اوغسطينوس في شرح تلك لك ١ ب ١٦ انه لا وجه لهذا التعاقب بين انسباط النور
واتقباضه اذ لم يكن حينئذ لا الانسان ولا الحيوان فينتفع به. وايضاً فليس من
طباع الجسم المضيء ان يقبض النور وهو حاضر بل انما يمكن ذلك على سبيل
المعجزة وليس البحت في اول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الاشياء
كما اوغسطينوس في شرح تلك لك ١ ب ١ - ولهذا يجب ان يقال ان في السماء
حركتين احدها عامة للسماء كله وهي التي احدثت النهار والليل وهذه يظهر
انها انشئت في اليوم الاول والاخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة يحصل اختلاف الأيام والاشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الاول الا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة العامة واما اختلاف الايام والاقوات والسنين فهو مذكور في اليوم الرابع بقوله « لتكون لاقوات وايام وسنين » وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بان عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم ان يقال ان المراد باصدار النور افاضة الصورة على الخليقة الروحانية لا المستكلمة بالمجد الذي لم يُخلَق معه بل المستكلمة بالنعمة التي خُلِقَت معها كما مر في مب ٦٢ ف ٣ فاذا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة اي عن عدم صورة الخليقة الأخرى الغير المتصورة واما اذا كانت الخليقة قد تصوّرت كلها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودة حينئذ لان الشيطان لم يُخلَق شريراً بل التي رأى الله انها ستوجد



المبحث الثامن والستون

في فعل اليوم الثاني - وفيه اربعة فصول

ثم يجب انظر في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني - ٢ هل يوجد مياه فوقه - ٣ هل هو فاصل بين مياه ومياه - ٤ هل يوجد سماة واحدة فقط او اكثر

الفصل الاول

في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الجلد لم يصنع في اليوم الثاني ففي تلك ١ : ٨ « سمي الله الجلد سماة » والسماة اُبدعت قبل جميع الايام كما يتضح من

قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني
٢ وايضاً ان افعال الايام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الالهية . وليس
يليق بالحكمة الالهية ان تؤخر صنع ما هو متقدم بالطبع . والجلد متقدم بالطبع
على الماء والارض وهما مع ذلك مذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم
الأول . فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني
٣ وايضاً كل ما صنع في الايام الستة فقد تكون عن المادة المخلوقة قبل جمع
الأيام . والجلد لم يجر تكوينه عن المادة السابقة والأ لكان قابلاً للكون والفساد
فإذا لم يُصنع الجلد في اليوم الثاني
لكن يعارض ذلك قوله في تك ٦: ١ « قال الله ليكن جلد » ثم قوله بعد ذلك
« وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ »
والجواب ان يقال ان مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار امرين كما نبه
اوغسطينوس في شرح تك ١٨ اب ١٨ وفي اعترافاته ك ١٢ اب ٢٣ و ٢٤ احدهما
وجوب التصديق بقول الكتاب دون ادنى ريب والثاني انه اذا كان الكتاب
المتزل يحمل معاني كثيرة لا يجوز ان يتمسك احد بمعنى مخصوص الى حد انه
وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن انه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك
مكابراً في زعمه لثلا يكون في ذلك سبيل الى استهزاء الكفرة بالكتاب ولثلا
يسد دونهم سبيل الاعتقاد - اذا تمهد ذلك فليعلم ان ما ورد في الكتاب من ان
الجلد صنع في اليوم الثاني يحمل معنيين احدهما ان يكون المراد بالجلد فلک
الكواكب وعلى هذا يجب ان تشرح ذلك على انحاء مختلفة بحسب اختلاف مذاهب
الناس في الفلك فذهب قوم الى ان الفلك مركب من العناصر وهذا كان مذهب
انيذقلس الذي قال مع ذلك انما لا يقبل ذلك الجرم تحاللاً اذ لم يكن في تركيبه
تأفر بل تألف فقط . وذهب قوم آخرون الى ان ذلك الفلك هو من طبيعة

العناصر لاربعة لا بمعنى انه مركب من عناصر بل بمعنى انه عنصر بسيط وهذا
كان مذهب افلاطون الذي قال ان جرم الفلكي هو عنصر النار . ومنهم من
صار الى ان السماء ليست من طبيعة العناصر الاربعة بل هي جسم خامس
دون العناصر الاربعة وهذا هو مذهب رسطو كما في كتاب السماء والعالم ا م ٦
الى ٣٢ - فملى المذهب الاول يمكن التسميم مطلقاً بان الجلد صنع في اليوم الثاني
حتى من جنة جوهره ايضا . لان اصدار جوهر العناصر هو الى فعل الخلق والابداع
وتكوين بعض الاشياء من العناصر الموجودة هو الى فعل التمييز والزينة - واما
على مذهب افلاطون فلا يصح القول بان الجلد صنع بجوهره في اليوم الثاني لان
ايجاد اجند على ذلك انما هو اصدار عنصر النار . واصدار العناصر هو الى فعل
الخلق عند من يجعل عدم الصورة في الخيول ، متقدماً على الصورة بالزمان لان
صور العناصر هي اول شيء يرد على الهيولى - واما على مذهب رسطو فالأولى
لا يجوز ان يقال ان جوهره صدر في اليوم الثاني باعتبار ان الدلالة بهذه الايام
على التعاقب الزماني لان الفلك لكونه ذا طبيعة غير فاسدة يتمتع ان تلبس هيولاه
صورة اخرى فيستحيل ان يكون متكوناً عن مادة سابقة بالزمان فاذا اصدار جوهر
الجلد انما هو الى فعل الخلق . على انه ليس يتمتع على هذين المذهبين ان يكون
قد لبس صورة ما في اليوم الثاني فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
ان نور الشمس كان في الايام الثلاثة الأولى عارياً عن الصورة ثم تصور في
اليوم الرابع . واما اذا لم تكن الدلالة بهذه الايام على التعاقب الزماني بل على
الترتيب الطبيعي فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ و ٢٤ فلا
مانع ان يقال على اي المذاهب المتقدمة ان تكوين الجلد بحسب جوهره
يخص باليوم الثاني - والمعنى الاخر ان لا يكون المراد بجلد فلك الكواكب بل
ذلك القسم من الجو الذي يتقد فيه السحاب وانما يقال له جلد لتكثف الهواء

فيه لان ما كان من الاجسام كثيفاً شديداً يتخال له جلدٌ اي صبُّ فرقاً بينه وبين
الجسم التعليمي كما قال باسيلوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وهذا التفسير
ليس يلزم عنه ما ينافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك
ك ٢ ب ٤ « اعتبر هذه الملاحظة جديدةً جداً بالمدح اذ ليس فيها ما ينافي
الايمان ويجرد ايضاحها يتبادر التصديق اليها »

اذا اوجب على الاول بان الذهبي القم قال في خط ٣ في تك ان موسى اورد
اولاً بالاجال ما صنعه الله بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » ثم أخذ بعد
ذلك بتفصيله كما لو قال قائل « هذا الصانع صنع هذا البيت » ثم قال بعد ذلك
« فصنع اولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف » وعلى هذا لا يجب ان
نفهم بالسماء الواردة في قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » غير السماء
الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد - ويجوز ايضاً ان يقال ان السماء
التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني
وذلك على انحاء مختلفة فذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ٦ ان
السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي الطبيعة الروحانية العارية عن
الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي التملك الجسماني .
ومذهب ييدا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي
سما علمين وان الجلد الذي ورد انه صنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب
ومذهب الدهشفي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يذكر انها
صنعت في اليوم الاول فلك كروي خالٍ من الكواكب يقول الفلاسفة انه
الكرة التاسعة والمتحرك الاول الذي يتحرك بالحركة اليومية وان المراد بالجلد
المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب . وهناك قول آخر ذكره اوغسطينوس
في شرح تك ك ٢ ب ١ وهو ان السماء المصنوعة في اليوم الاول هي فلك

الكواكب وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوي الذي يعتقد فيه السحاب ويقال له ايضاً سهلاً بالاشتراك ودلالة على هذا الاشتراك قيل صريحاً سمي الله الجلد سماء كما قيل قبله سمي النور يوماً اي نهراً لان اليوم يُطلق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعة . قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع اخرى من الكتاب

ومما تقدم يتضح الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يوجد مياه فوق الجلد

يُنخِطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يوجد مياه فوق الجلد لان الماء ثقيل بالطبع . والمكان الخاص بالثقل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط . فاذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

٢ وايضاً ان الماء سائل بالطبع . وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسم كروي كما يظهر بالتجربة . فاذا لكون الجلد جسماً كرياً يمتنع وجود ماء فوقه .
٣ وايضاً ان الماء لكونه عنصراً يتجه الى تكوين الجسم المتمزج اتجاه الناقص الى الكامل . وليس محل المزج فوق الجلد بل فوق الارض فلا يكون في وجود الماء فوق الجلد فائدة . على انه ليس شيء من اعمال الله لا فائدة فيه . فاذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٧ « وفصل بين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد »

والجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١: ٢ ب ٥ « ان شهادة الكتاب المقدس لأجل من ان يدركها عقل انساني . ولهذا فهما يكن من حقيقة تلك المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا ادنى ريب بوجودها هناك » اما

حقيقة هاتيك المياه فمختلف فيها فقد قال اوريجانوس في خط ١ في تك ان تلك
امياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولذا قيل في مز ٤٨ : ٤ « المياه
التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب » وفي دا ٦٠ : ٣ « باركي الرب يا جميع المياه
التي فوق السماوات » وقد اجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام
اخلق بان ذلك لم يقل لان المياه مخلوقات ناطقة بل لاستكمال مجد الخالق
بملاحظة ذوي الحس لها بعين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك
ايضاً على النار والبرد ونظائرهما التي لا مرء في كونها مخلوقات غير ناطقة . فاذا
يجب ان يقال انها مياه جسمية واما انها اي مياه هي فالحكم فيه يجب ان يكون
مختلفاً باختلاف الآراء في الجلد فعلى ان الجلد هو فلك الكواكب الذي يجعل
من طبيعة العناصر الاربعة يجوز ايضاً ان تكون المياه التي فوق السماوات من
طبيعة المياه العنصرية واما على ان الجلد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة
العناصر الاربعة فليست ايضاً تلك المياه التي فوق الجلد من طبيعة المياه
العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لاحد الافلاك ناري مجرد الاشراق كذلك
يقال لتلك آخر فوق فلك الكواكب مائي مجرد الشفافية . وايضاً فلوسلما ان
الجلد ذو طبيعة اخرى دون العناصر الاربعة فلا يزال يجوز القول بانه فاصل
بين المياه اذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الحيولى العارية عن الصورة كما قال
اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٥ و ٧ لانه على هذا كل ما كان من الاجسام
فهو يفصل بين ميايم وميايم . واما على ان الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي
ينعقد فيها السحاب فالمياه التي فوق الجلد هي المياه التي تتحل الى البخرة فتصاعد
فوق طبقة من اخواء ومنها يتكون المطر لان القول بان المياه المتحلة الى البخرة
تصاعد فوق فلك الكواكب كما قال بعض ممن ذكر اوغسطينوس مذهبهم في
شرح تك ١ ب ٢ ب ٤ محال قطعاً اولاً بسبب صلابة الفلك وثانياً بسبب الطبقة

النارية المتوسطة التي تفني هذه الابخرة وثالثاً لان المكان الذي تصير اليه الاجسام الخفيفة والمتخلخلة هو تحت مقعر كرة القمر ورابعاً لانه يظهر للحس ان الابخرة لا يبلغ ارتفاعها قم بعض الجبل . وما يقال ايضاً من ان الجسم متخلخل الى غير النهاية بناءً على انه متجزى الى ما لا يتناهى ليس بشيء لان الجسم الطبيعي ليس يتجزأ او يتخلخل الى ما لا يتناهى بل الى حد معين

اذا اوجب على الاول بان بعضاً رأوا ان يحلوا هذا الاعتراض بان المياه وان كانت ثقيلة بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدرة الالهية غير ان هذا الحل قد نفاه اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ١ حيث قال « ينبغي ان نبحث الآن في ان الله كيف ابدع طبائع الاشياء لا في انه ماذا شاء ان يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة » فاذا اوجب ان يقال ان حل هذا الاعتراض هو على القولين الاخيرين في المياه والجلد ظاهر مما تقدم في جرم الفصل واما على القول الاول فيجب ان يجعل في العناصر ترتيب غير الذي وضعه ارسطو اي ان يجعل حول الارض مياه كثيفة وحول السماء مياه لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه الى السماء كنسبة هذه الى الارض . او ان يكون المراد بالماء هيولى الاجسام كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر ايضاً مما تقدم باعتبار القولين الاخيرين واما باعتبار القول الاول فقد اجاب باسيليوس بأمرين احدهما انه ليس من الضرورة ان كل ما يظهر في مقعره كريباً يكون في جهته العليا ايضاً كريباً او محدباً . والثاني ان المياه التي فوق السماوات ليست سائلة بل جامدة خارج السماء بما لها من شبه الصلابة الجليدية . وبهذا الاعتبار ايضاً سماها بعضهم فلكتاً بلورياً

وعلى الثالث بان المياه على القول الثالث مرتفعة فوق الجلد بالطريقة البخارية لاجل فائدة المطر واما على القول الثاني فالمياه موجودة فوق الجلد المراد به

الفلك انشغاف بأسره الخالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك الأول الذي
يدير تلك كله بالحركة اليومية ليفعل بالحركة اليومية استمرار الكون كما ان فلك
الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد
بالإقبال والإدبار وبقوى الكواكب المختلفة . واما على القول الأول فالياسه
موجودة هناك لتمديد حرارة الاجرام الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في
سته ايام الخلق وقد استدلل بعضهم على هذا بان زحل تقربه من المياه العلوية
بارد جداً كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٢ ب ٥

الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

يتخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجلد ليس فاصلاً بين مياه ومياه لان
الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد . والمياه كلها متحدة بالنوع كما قال
الفيلسوف في كتاب الجدول اب ٦ . فاذا ليس يجب ان تختلف مياه عن مياه
في المكان

٢ وايضاً ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع برده
ان المختلفات بالنوع لا تحتاج الى فاصل اجنبي . فاذا لو كانت المياه العلوية
والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلاً بينها

٣ وايضاً انما يفصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه ممتدة له من
جانبيه كما لو بُني حائط في وسط نهر . وواضح ان المياه السفلية ليست متصلة
بالجلد . فاذا ليس الجلد فاصلاً بين مياه ومياه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٦ « لكن جلد في وسط المياه وليكن
فاصلاً بين مياه ومياه »

والجواب ان يقال ان من وقف عند ظاهر كلام التكوين فرجما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فان بعضاً وضعوا ان الماء جسم غير محدود ومبدأ لجميع
الاجسام الأخر وربما اعتبر ان هذه اللامحدودية معبر عنها باسم النمر في قوله
« كان على وجه النمر ظلام » وقد كان في مذهب هؤلاء ايضاً ان تلك السماء
المسوسة التي نشاهدناها ليست مشتتة على جميع الجسائيات بل يوجد فوقها
جسم مائي غير محدود وهكذا ربما قال قائل ان جلد السماء فاصل بين المياه
الخارجية والمياه الداخلية اي جميع الاجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون
الماء مبدأ لها غير انه اذا كان يدرك بالادلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس
يجب ان يقال ان هذا مراد ان كتاب لتقدس بل يجب ان يعتبر ان موسى كان
موجه كلامه الى قوم حتى لم يكن ضعف تقولهم يحتمل ان يذكر لهم سوى ما كان
بادياً نحس . وكل انسان بالغاً ما بالغ جهله يدرك ان الارض والماء جسمان واما
الهواء فليس يدرك الجميع انه جسم فان بعض الفلاسفة ايضاً قالوا ان الهواء ليس
شيئاً وسموا الملاء الهوائي خلاء . ولهذا صرح موسى بذكر الماء والارض ولم
يصرح بذكر الهواء لثلاث اذ لا يذكرونك الحق امرأ مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان
يخفى على الالباء جعل سيلاً الى تعقله فاشار اليه كأنه متصل بالماء بقوله « كان
على وجه النمر ظلام » فان هذا الكلام يؤذن بان على وجه الماء جسماً مشفأ
معروضاً للنور والظلام . فالجد اذن سواء اريد به فلك الكواكب او معتقد
السحاب من الجو يجوز ان يقال انه فاصل بين مياه ومياه على ان يكون المراد
بالماء حيولى العارية عن الصورة او جميع الاجرام المشفة لانتاقها مع المياه في
الشفافية لان فلك الكواكب فاصل بين الاجرام المشفة السفلية والعلوية والجو
الذي يعتقد فيه السحاب فاصل بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه
من الكائنات الجوية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والندرجة تحت اسم المياه
اذا جيب على الاول بانه اذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

العلوية والسفلية متحدة بالتنوع وإذا كان المراد به الهواء الذي يتعقد فيه السحاب
كان كلا المائتين متحدتين بالتنوع وكان للمياه على ذلك مكانان لكن لا باعتبار
واحد بل المكان الأعلى هو مكان تكون المياه والمكان الأسفل هو مكان قرارها
وعلى الثاني بأنه إذا اختلفت المياه مختلفة بالتنوع يقال ان الجلد فاصل بين
مياه ومياه لا عني انه علة فاعلة لفصل بل على انه حد لكل المائتين
وعلى الثالث بن موسى بسبب عدم ادراك البصر للهواء وما اشبهه من الاجسام
اراد بالماء ما يتناول ايضاً جميع هذه الاجسام ومن ثم يتضح انه يوجد مياه في
جانبي الجلد كيف كان المراد به

الفصل الرابع

هل يوجد سماة واحدة فقط

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد سماة واحدة فقط لان السماء
جُعِلَتْ قسيمةً للارض في قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » . والارض
واحدة فقط . فكذا السماء ايضاً

٢ وايضاً كل ما يتقوم عن هيواله كلها فهو واحد فقط . والسماء هي كذلك كما
اثبتة الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥ . فاذاً يوجد سماة واحدة فقط
٣ وايضاً كل ما يقال على كثير بالتواطوء فانما يقال على ذلك باعتبار حقيقة
واحدة مشتركة . ولو كان سماوات كثيرة لقبيل السماء على كثير بالتواطوء لانه
لو قيل بالاشترائك لم يقل سماوات كثيرة حقيقةً فاذاً ان قيل سماوات كثيرة
وجب ان يكون ثمة حقيقةً مشتركة باعتبارها يقال سماوات . وهذه الحقيقة لا
سبيل الى اثباتها . فاذاً ليس ينبغي ان يجعل سماوات كثيرة

تكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٤ « سجد يا سماوات السماوات »
والجواب ان يقال يظهر ان بين باسيلوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

فقد قال الذهبي الفم في خط ٤ في تلك ليس يوجد لاسماء واحدة واما قوله
سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية اللغة العبرانية التي جرت فيها العادة
ان يعبر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية ايضاً اسماء كثيرة
لا مفرد ما وقال باسينيوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق وتابعه الدمشقي على ذلك
في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ب ٦ انه يوجد سموات كثيرة غير ان هذا الخلاف
لفظي لا حقيقي لان الذهبي الفم اراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق
الارض والماء فان الطيور التي تطير في الهواء ايضاً يقال لها لذلك خير السماء
ولكن لما كان هذا الجسم اقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة وامرقة
تقسيم السماوات يجب ان يعلم ان السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة
انحاء فقد يقال فيه حقيقة وبالطبع وحينئذ يكون المراد بالسماء جسماً عالياً
ومضياً بالفعل او بالقوة وغير فاسد بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات
الأولى مضية كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافة كلها ويسمونها
السماء نارية والبلورية والثالثة بعضها شفاف وبعضها مضي بالفعل ويسمونها
السماء المكوكة وهذه تنقسم الى ثمانية افلاك اي فلك الثوابت وسبعة افلاك
السيارات التي يجوز ان يقال لها سبع سماوات او سبعة افلاك - وثانياً يقال
السماء بالشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي اي في العلو والاستنارة
بالفعل او بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه
الى كرة القمر سماء واحدة وسماها هوائية وعلى هذا يكون عنده ثلاث سماوات
هوائية ومكوكة واخرى اعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذكر ان الرسول
خطف اليها غير انه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما الار والى الهواء
وكان في كل منهما طبقتان عليا وسفلى قسم رابانوس هذه السماء الى اربع قسمي
الطبقة العليا من النار السماء النارية والطبقة السفلى السماء الأولية نسبة الى

جبل الأوليب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وحتى الطبقة العليا من الهواء
السماوية لا تفرق لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى سماوية الفوائية وهكذا اذا
أضيفت هذه السموات الاربع الى تلك الثلاثة العليا كانت ثمة على قول
رابانوس سبع سموات جسمية - وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أُطلق
السماء على الثالث الاقدس بسبب علوه ونوره الروحانيين وعلى هذا المعنى
حمل قول الشيطان في اش ١٤: ١٣ «اصعد الى السماء» اشارة الى مساواة
الله وربما أُطلق السموات ايضاً على اخيرات الروحانية القائمة فيها ثواب القديسين
بسبب انفتاحها وذلك قوله في متى ١٢: ٥ «اجركم كثير في السموات» على ما
فسره اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥٠ وربما قيل لثلاثة
اجناس الرؤى الفائقة الطبع اي اجسامية والخيالية والعقلية ثلاث سموات
وعليه فسره اوغسطينوس في شرح تك ل ١٢ ب ٢٩ و ٢٤ اختطاف بولس الى
السماء الثالثة

اذا اجيب على الاول بان نسبة الارض الى السماء كنسبة المركز الى المحيط
ويجوز ان يكون حول مركز واحد اكثر من محيط واحد فاذا لا مانع من وجود
سموات كثيرة مع وجود ارض واحدة
وعلى الثاني بان تلك الحججة انما تنجح على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع
المخلوقات الجسمانية اذ انما يوجد بهذا الاعتبار سماة واحدة فقط
وعلى الثالث بانه يوجد في جميع السموات على الاجمال العلوي ونوع من
الاستدارة كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل



البحث التاسع والستون

في فعل اليوم الثالث - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مثلين - ١ في اجتماع المياه - ٢ في صدور النبات

الفصل الأول

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لان ما صنع في اليوم الاول واليوم الثاني يُعبر عنه بكلمة الكون فقد قيل « قال الله ليكن نور . . . وليكن جلد » واليوم الثالث قسيم لليومين الأولين فكان الواجب ان يُعبر عن فعله بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وايضاً ان الارض كانت في اول امرها مغمورة بالمياه من كل جهة ولهذا كان يقال لها غير مرئية . فاذا لم يكن على الارض مكان يمكن اجتماع المياه فيه ٣ وايضاً ما ليس متصلاً بعضه ببعض فليس له مكان واحد . وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعض . فاذا لم تجتمع باسرها الى مكان واحد

٤ وايضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانية . والذي يظهر ان المياه سائمة وجارية الى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجة الى امر الهي

٥ وايضاً ان الارض ايضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فما يقال من ان اسم الارض وُضع في اليوم الثالث ليس مناسباً لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكلام في هذه المسئلة يجب ان يكون مختلفاً بحسب

اختلف تفسير اوغسطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فان اوغسطينوس قد ذهب الى ان الترتيب الذي في جميع هذه الافعال ليس ترتيباً زمنياً بل اصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال انه خلق أولاً الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والطبيعة الجسمية المجردة عن كل صورة التي قال انه عبر عنها أولاً باسم الارض والماء ليس لان هذا العرو عن الصورة قد تقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط وقال ان حلول صورة ليس متقدماً على حلول أخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب ان يذكر أولاً تصور الطبيعة العليا اي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الاول . ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام السافلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمية تلا ذلك ذكر تصور الاجرام العالية بقوله «ليكن جلد» المراد به حلول الصورة السماوية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . ثم ذكر بعد ذلك حلول الصور العنصرية في الهيولى العارية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . وعلى هذا فالمراد بقوله «لتجتمع المياه» وليظهر اليبس ان الهيولى الجسمية قد ارسمت فيها صورة الماء الجوهرية التي بها صار من شأنها هذه الحركة وصورة الارض الجوهرية التي بها صار من شأنها ان ترمى كما هي الآن — واما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيعتبر في هذه الافعال الترتيب الزماني ايضاً فمذهبهم ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان احد التصورات قد تقدم الآخر ايضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعدم الصورة في الهيولى عروها عن كل صورة اذ كان حينئذ في الوجود السماء والارض والماء التي تذكر باسمائها على انها مدركة بالحس ادراكاً ظاهراً بل انما ارادوا به عدم التمييز الواجب والحلوة عن ضرب من الجمال التام وباعتبار هذه الاسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اضرب من عدم الصورة فعبر بالظلام عن عدم صورة السماء التي هي الجسم
الأعلى لان منها منشأ النور وعبر عن عدم صورة الماء اندي هو متوسط بالعمر
الذي معناه مجموع مياه لا حد لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على
فوستوس ا ٢٢ ب ١١ وعبر عن عدم صورة الارض بقوله « كانت الارض
خاوية او غير مرئية » بسبب انها كانت مغمورة بالمياه . فهكذا اذن في اليوم
الاول تصور الجرم الاعلى ولان الزمان تتبع لحركة السماء والزمان هو عدد
حركة الجرم الاعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان الى ليل ونهار . وفي اليوم
الثاني تصور الجرم المتوسط وهو الماء بمحسونه بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب
علي ان يكون المراد بالماء ما يتناول اجسام اخرى ايضا على ما تقدم في البحث
الانف ف ٢ وفي اليوم الثالث تصور اجرام الاخير وهو الارض بانحسار المياه
عنها وبحدوث التفصيل الاخير الى الارض والبحر . فاذا كما عبر عن عرو الارض
عن الصورة بقوله « كانت الارض غير مرئية او خاوية » كذلك اقتضت المناسبة
ان يعبر عن تصورهما بقوله « وليظهر اليبس »

اذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر قون اوغسطينوس فانما لم يستعمل الكتاب
المتقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في الفعلين السابقين ايذاناً
بكون الصور العالية اي صور الملائكة الروحانية والاجرام السماوية كاملة وغير
متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصة ومتحركة . ولهذا عبر عن ارتسام هذه
الصور باجتماع المياه وظهور اليبس لان الماء سائل منصّب والارض جامدة راسخة
كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١١ . واما على مذهب الآخرين
فيجاب بان فعل اليوم الثالث انما اكمل بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن
واجباً استعمال الكتاب بكلمة الكون

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر على قون اوغسطينوس اذ ليس يجب القول

بان الارض كانت اولاً مغمورة بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت الى الوجود في حال هذا الاجتماع . واما على قول الآخرين فيجب بثلاثة امور كما قلنا اوغطينوس في شرحه في اب ١٢ احدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لان البحر هو اعلى من الارض كما علمه بالتجربة في البحر الاحمر على ما قال باسيلوس في خطبة في ستة ايام الخلق . والثاني ان وجه الارض كان مفتوحاً بماء ارق قواماً فتكاثف بالاجتماع كالسحاب . والثالث انه ربما كان في الارض بعض تجاوزات جرت المياه انبها فاجتمعت فيها . والاول من هذه الثلاثة اقرب في ما يظهر

وعلى الثالث بان لجمع المياه حداً واحداً وهو البحر الذي تجري انبه في محور ظاهرة او خفية وهذا يقال ان المياه تجتمع الى مكان واحد . وانه يقال مكان واحد لا مطلقاً بل بالقياس الى مكان الارض اليابسة فيكون المعنى تجتمع المياه الى مكان واحد اي منفرد عن الارض اليابسة لانه قال بعد ذلك دلالة على تكثر امكنة الماء « سمي مجتمعات المياه بحاراً »

وعلى الرابع بان امر الله يوتي الاجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركتها الطبيعية « تضيي كئته » - او يجاب بانه كان من مقتضى الضيعة ان يكون الماء محيطاً بالارض من كل جهة كما ان الهواء محيط بالماء والارض من كل جانب الا ان ضرورة الغاية القائمة بان يكون على الارض حيوان ونبات اوجبت ان ينحسر الماء عن قسم من الارض وقد أسند بعض الفلاسفة ذلك الى فعل الشمس التي تيبس الارض بتصعد الانجزة واما الكتاب المقدس فقد اسنده الى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر ايوب ايضاً حيث قال الرب في ف ٣٨ : ١٠ « جعلت للبحر حدوداً تحيط به » وفي سفر ارميا بقوله في ف ٥ : ٢٣ « الا تخشونني يقول الرب وقد جعلت الرمل حداً للبحر »

وعلى الخامس بان المراد بالارض المذكورة اولا على قول اوغستينوس الهيولى
الأولى وبالمذكورة هنا عنصر الارض - ويوجب كما قلنا باسيليوس بان الارض
ذُكرت اولا باعتبار طبيعتها واما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الاولى
وهي اليابسة وهذا يقال « سُمي الييس ارضاً » - او يوجب بما قال الربني موسى من
انه متى قيل « سُمي » فهناك اسم مشترك وعلى هذا فقد قيل اولا « سُمي النور
يوماً » اي نهراً لان اليوم يُطلق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعة كما في
قوله « وكان مساءً وكان صباح يوم واحد » وقيل ايضاً سُمي الجلد اي الهواء سماءً
لان السماء يُطلق ايضاً على ما خلق اولا. وقيل ايضاً سُمي الييس اي ذلك القسم
المختص عنه الماء ارضاً باعتبار مقابلة الارض للبحر وان كان اسم الارض يعم ما
كان مغفوراً بالمياه وما ليس مغفوراً بها. والمراد بلفظ سُمي حيث ورد ايتاء الشيء
طبيعة او خاصية تجعله صالحاً لان يسمي كذا

الفصل الثاني

هل ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم
الثالث غير مناسب . فان للنبات حيوته كالحيوان وصدور الحيوان ليس يجعل
بين افعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة . فاذا لم يكن واجباً ايضاً ان يذكر
صدور النبات في اليوم الثالث المختص بفعل التمييز

٢ وايضاً ما كان من قبيل لعنة الارض فلم يكن واجباً ان يذكر مع تصوير
الارض . وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الارض كقوله في تك ٣ : ١٧
« ملعونة الارض بمملك شوكة وحسكاً تثبت لك » . فاذا لم يكن واجباً ان يذكر

صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المختص بتصوير الارض
٣ وايضاً كما ان النباتات ملتصقة بالارض كذلك الحجارة والمعادن ايضاً ومع

ذلك لم يرد لها ذكر في تصوير الارض . فاذا كذلك النبات لم يجب ان يصنع
في اليوم الثالث

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٢:١ « فأخرجت الارض عشباً خضيراً » ثم
قوله بعده « كان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثالثٌ »

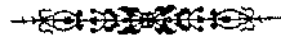
والجواب ان يقال ان عدم صورة الارض ارتفع في اليوم الثالث كما مر في
التصل الآنف . وقد ذكر للارض ضربان من عدم الصورة احدهما انها كانت
غير مرئية او خاوية لانها كانت مغمورة بالمياه والثاني انها كانت غير مركبة او
خالية اي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكسبية به
على نحو ما . ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث
اما الأول فباجتماع المياه الى مكان واحد وظهور اليبس واما الثاني فبإخراج
الارض العشب الخضر غير ان قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالف لقول
الآخرين فمذهب الشراح الآخرين ان النبات صدر بالفعل بانواعه في اليوم
الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس انه انما قيل ان الارض
اصدرت عشباً وشجراً على ارادة العلية اي انها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله
هذا بقول الكتاب في تك ٢ : ٤ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خلقت يوم
صنع الله السماء والارض وكل شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض وكل عشب
البرية قبل ان ينبت » فاذا قيل ان يظهر النبات على الارض صنع فيها كما يصنع
الشيء في عاتق . وهو ثابت ايضاً بالدليل العقلي فان الله في تلك الآيات الأولى
فطر الخليقة في اصولها او عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك
يفعل نشرًا وتوليدًا الى الآن على مقتضى تدبير الكائنات . واصدار النبات من
الارض يرجع الى فعل النشر والتوليد . فاذا لم يصدر النبات في اليوم الثالث
بالفعل بل في عاتق فقط — وان جاز ان يقال على مذهب الآخرين ان تكوين

الانواع الأول هو من افعال الأيام الستة واما كون توليد المثل في النوع يصدر عن الانواع المبدعة اولاً فراجع الى تدير الاشياء وهذا ما اراده الكتاب بقوله « قبل ان يظهر على الارض او قبل ان ينبت » اي قبل ان يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الان بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرح الكتاب بذلك بقوله « لتبت الارض عشباً خضراً يهزر بزراً » اي لان انواع النباتات صدرت كاملة بحيث يصدر عنها بزور غيرها ايها كانت قوتها الباذرة اي سواء كانت في الاصل او في الساق او في الثمرة

اذا اجيب على الاول بان حياة النبات خفية لخلوه عن الحركة المكانية والحس اللذين هما اخص شيء يمتاز به التنفس عن غير التنفس ولهذا اذا كان ملتصقاً بالارض غير متحرك جعل صدره بمنزلة تصوير ما للارض

وعلى الثاني بان الشوك والحسك كانا قد صدرا اما بالقوة او بالفعل قبل تلك اللعنة لكن لم يكن صدرهما لماقبة الانسان اي حتى تبت الارض التي يحورتها لاجل طعامه اشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثم قيل « تبت لك »

وعلى الثالث بان موسى لم يذكر الا ما هو ظاهر للعيان كما تقدم في مب ٦٧ فاء والاجسام المعدنية لتكون خفية في باطن الارض وايضاً فهي ليست متميزة عن الارض امتيازاً ظاهراً بل يظهر انها انواع لها ولهذا لم يأت على ذكرها



نبئت المتيم سبعين

في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع - وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب النظر في فعل الزينة واولاً في كل من الايام على حدة وثانياً في جميع الايام السبعة معاً - فالاول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

السادس ثم في ما يتعلق باليوم السابع — اما لاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل —
في صدور الثيرت — ٢ في غاية صدورها — ٣ على هي منفسه

الفصل الاول

في ان الثيرت هل يجب ان تصدر في اليوم الرابع

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الثيرت لم يجب ان تصدر في اليوم الرابع لانها اجرام غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هيولاها دون صورها .
وهيولاها صدرت بفعل الخلق قبل جميع الايام . فاذا كذلك صورها ايضاً .

فاذا لم تُصنع في اليوم الرابع

٢ وايضاً ان الثيرت بمنزلة اوعية للنور . والنور صُنع في اليوم الاول . فاذا

الثيرت يجب ان تُصنع في اليوم الاول لا في اليوم الرابع

٣ وايضاً كما ان النبات مركز في الارض كذلك الثيرت مركزه في الجلد
كقول الكتاب « جعلها في الجلد » وصدور النبات ذكر مع تصوير الارض
الملتصق بها . فاذا كذلك يجب ان يجعل صدور الثيرت في اليوم الثاني مع
صدور الجلد

٤ وايضاً ان الشمس والقمر وسائر الثيرت هي علل النبات . والترتيب الطبيعي

يقضي تقدم العلة على المعلول . فاذا لم يجب ان تُصنع الثيرت في اليوم الرابع
بل في اليوم الثالث او قبله

٥ وايضاً هناك نجوم كثيرة اعظم من القمر على ما قرره تغلبيون فلم يكن واجباً
جعل الشمس والقمر فقط نيرين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكتاب المقدس في الخيصة الافعال الالهية قال في

تك ١: ٢ « فأكملت السموات والارض وكل زينتها » وقد تضمن قوله هذا

ثلاثة افعال فعل الخلق الذي يذكر ان السماء والارض صدرتا به لكن عاريتين
عن الصورة وفعل التمييز الذي به اكملت السماء والارض اما بالصورة
الجوهرية المفاضة على الميولي العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس
او بالنظر الى المبدأ والترتيب اللائق على مذهب غيره من الآباء القديسين
ويضاف الى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لان كمال السماء
والارض يرجع في ما يظهر الى ما هو داخلي لها وزينتهما ترجع الى ما هو خارج
عنهما كما ان الانسان يتكلم باجزائه وهيئة ويزدان بالثياب ونحوها . وتمايز
بعض الاشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان اصدار
ذوات الحركة في السماء والارض من قبيل فعل الزينة . وقد تقدم في البحث الآنف
فانه ورد في الكلام على الخلق ذكر ثلاثة السماء والماء والارض وهذه
الثلاثة قد لبست صورها بفعل التمييز في ايام ثلاثة ففي اليوم الاول تميزت
السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الارض
بين البحر واليابس . وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة في اليوم الاول الذي
هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزيتها وفي اليوم الثاني
الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والاسماك لزينة العنصر الاوسط لانها
تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحد وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس
صدرت الحيوان الذي يتحرك في الارض لزيتها . لكن يجب ان يعلم انه لاخلاف
في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الآباء القديسين فقد قال في شرح
تلك كونه ان النيرات كونت بالفعل لا بالقوة فقط اذ ليس في الجلد قوة
مصدرية للنيرات كما ان في الارض قوة مصدرية للنبات ولهذا لم يقل الكتاب
« ليصدر الجلد النيرات » كما قال « لتنبت الارض عشباً خضيراً »
اذا اجيب على الاول بانه ليس في ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لانه

لم يجعل في هذه الافعال تدريجاً زمانياً فلا جعل للقول بان هيولى النيرات كانت
لابسة صورة أخرى واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر
الاربعة فلا اشكال ايضاً لجواز ان يقال انها تكونت من مادة سابقة كالحوان
والنبات . واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة مغايرة للعناصر
وغير فاسدة بالطبع فيقال ان جوهر النيرات خلق منذ البدء لكنه كان في
اول الامر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوّر لا بالصورة الجوهرية بل
بايتائه قوة محدودة وانما تذكر في البدء بل في اليوم الرابع فقط ابعاداً للشعب
عن الوثنية كما قال الذهبي الغم في خط ٤ على تك فانه اوضح بعدم وجود النيرات
منذ البدء عدم كونها آلهة

وعلى الثاني بانه ليس يلزم من ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لان النور
المذكور في اليوم الاول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور
الجسماني فان كان المراد بالنور الذي صنع في اليوم الاول النور الجسماني تعين
القول بان النور صدر في اليوم الاول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم
الرابع التي في النيرات قوة مخصوصة على آثار مخصوصة على حسب ما نشاهده
من ان لشعاع الشمس آثاراً مغايرة لآثار شعاع القمر وقس على ذلك سائر النيرات
وبناء على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
مقا ٣ « ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوّر في
اليوم الرابع »

وعلى الثالث بان النيرات ليست عند بطليموس ثابتة في الافلاك بل لها حركة
خاصة غير حركة الافلاك وبناء على هذا قال الذهبي الغم في خط ٦ على تك
لم يقل انه جعلها في الجلد لانها ثابتة فيه بل لانه أمر ان تكون هناك كما جعل
الانسان في الفردوس ليكون هناك . واما عند ارسطو فالنواكب ثابتة في الافلاك

ولا تُحرَّك الأَبْجَرَةُ إلاَّ بِحَرَكَةِ الأَفْلاكِ غيرَ أنَ الَّذِي يُدْرِكُهُ الحَسُّ في الخَارِجِ إِنَّمَا هُوَ حَرَكَةُ النُّبْرَاتِ لِأَحْرَكَةِ الأَفْلاكِ وَموسَى مِرَاعَاةً لِحالِ الثَّعْبِ الجَاهِلِ سَأَلَ كَلامَهُ عَلَي حَسَبِ ما يَشاهِدُ بِالحَسِّ كما تَقَدَّمَ في مَب ٦٧ ف ٠٤ . واما إِذا كانَ الجِلْدُ الَّذِي صُنِعَ في اليَوْمِ الثَّانِي مَغايِرًا بِحَسَبِ انْقِسامَةِ الطَّبِيعَةِ لِلجِلْدِ الَّذِي وُضِعَتْ فِيهِ الكَوَاكِبُ وَإِنْ كانَ ذلِكَ لا يُمَيِّزُهُ الحَسُّ الَّذِي عَلَيهِ بَنى مُوسَى كَلامَهُ كما مرَّ في مَب ٦٧ ف ٤ فيسقطُ الاعتراضُ إِذْ يَكُونُ المُرادُ عَلَي ذلِكَ بِالجِلْدِ الَّذِي صُنِعَ في اليَوْمِ الثَّانِي الجِهةَ السُّفلى مِنَ الجِلْدِ ٠ وبِالجِلْدِ الَّذِي وُضِعَتْ فِيهِ الكَوَاكِبُ في اليَوْمِ الرَّابِعِ الجِهةَ العُلَيِّا فيكونُ من قَبيلِ اِطِّلاقِ الكُلِّ عَلَي الجِزءِ اِعْتِبارًا لِما يَبْدُو لِلحَسِّ وَعَلَي الرَّابِعِ بانَّهُ إِنَّمَا يَقدِّمُ صَدورَ النُّبْرَاتِ عَلَي النُّبْرَاتِ سَدًّا لِسَبيلِ الوَثِيقَةِ كما قالَ بِاسيلِوسُ في خَطِّهِ في سِتَّةِ أَيامِ الخَلقِ لِأَنَّ الَّذينَ يَعتَقِدونَ أَنَّ النُّبْرَاتِ آلِهَةٌ يَجْعَلونَها مَبْدَأً اَوَّلِيًّا لِلنُّبْرَاتِ وَإِنْ كانَتْ تَساعدُ بِحَرَكَاتِها عَلَي صَدورِهِ كما يَساعدُ عَلَيهِ الحَرَاثُ عَلَي ما قالَ الذَّهَبِيُّ الفِمْ في خَطِّ ٦ عَلَي تِلْكَ وَعَلَي الخامِيسِ بانَّهُ يَقالُ لِلشَّمْسِ وَالقَمَرِ النُّبْرانِ العَظِيمانِ بِاعتِبارِ التَّأثيرِ والقُوَّةِ لا بِاعتِبارِ الحِجْمِ كما قالَ الذَّهَبِيُّ الفِمْ لِأَنَّهُ وَإِنْ كانَ ثَمَّ كَوَاكِبُ أُخْرى اِعْظَمَ حِجْمًا مِنَ القَمَرِ إِلاَّ أَنَّ تَأثيرَ القَمَرِ يُشعِرُ بِهِ أَكثَرُ في هَذِهِ السُّفلياتِ ٠ وَهُوَ يَظْهَرُ إِيضًا لِلحَسِّ اِعْظَمَ جِرمًا

الفصلُ الثَّانِي

من ما يُعَلَّلُ بِهِ صَدورَ النُّبْرَاتِ مَناسِبٌ

يُتَخَطَّى إِلى الثَّانِي بانَّ يَقالُ : يَظْهَرُ أَنَّ ما يُعَلَّلُ بِهِ صَدورُ النُّبْرَاتِ غيرَ مَناسِبٍ في آراءِ ١٠١ : ٢ « لا تَفْرَعُوا مِنَ آياتِ السَّماءِ الَّتِي تَفْرَعُ مِنْها الأَم » فَذالِمَ تُصَنِّعُ النُّبْرَاتُ لِتَكُونَ لِآياتٍ
٢ وإيضًا أَنَّ الآيَةَ قَسِمةٌ لِلعَلَّةِ ٠ وَالنُّبْرَاتُ عِلَّةٌ لِما يَحدثُ هُنَا ٠ فَلِيسَتْ آياتٍ

٣ وايضاً ان تفصيل الاوقات والايام ابتداءً منذ اليوم الاول . فاذا لم تُصنع
النيرات للاوقات والايام والسنين اي لتفصيلها
٤ وايضاً ليس يُفعل شيء لاجل ما هو احس منه لان الغاية افضل من الغيأ .
والنيرات افضل من الارض . فاذا لم تُصنع لتنير الارض
٥ وايضاً ان القمر لا يتولى حكم الليل متى كان هلالاً . ويحتمل ان يكون صنع
هلالاً فان الناس يبدؤون في حسابهم من الهلال . فاذا لم يُصنع القمر لحكم الليل
لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب
والجواب ان يقال ان خليقة جسمانية يجوز ان تكون صنعَت اما لاجل فعلها او
لاجل خليقة اخرى او لاجل الكون باسره او لاجل مجد الله كما مر في ص ٦٥
ف ٢ غير ان موسى اذ كان غرضه ان يثني الشعب عن الوثنية لم يعلل وجود
النيرات الا بفائدة البشر ومن ثم قيل في تث ٤ : ١٩ « كيلا ترفع عينك الى
السما فتنظر الشمس والقمر وجميع كواكب السماء فتفتخر فتسجد لما خلقه الرب
الاله لخدمة جميع الشعوب وتعبده » وقد فسّر موسى هذه الخدمة في بدء سفر
التكوين بثلاثة امور فان النيرات تحصل بها الفائدة للناس اولاً من جهة البصر
الذي هو مرشد لهم في افعالهم ومفيد جداً في معرفة الاشياء والى هذا اشار بقوله
« لتضيء في الجلد وتنير الارض » وثانياً من جهة تعاقب الازمنة الذي به يرتفع
الملل ويحفظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائماً صيفاً او شتاءً
لما كان ذلك والى هذا اشار بقوله « لتكون لاوقات وايام وسنين » وثالثاً من جهة
مواقفة المصالح والاعمال من حيث يستدل بالنيرات على زمان المطر او الصحو
الموافقين لمصالح مختلفة والى هذا اشار بقوله « لتكون لايات »
اذا اجيب على الاول بان النيرات آيات للتغيرات الجسمانية لا لما يتعلق
بالاختيار

وعلى الثاني باننا قد نهتدي بالعلة المحسوسة الى معرفة العلول الخفي كما قد يكون العكس ايضاً فلا مانع من ان تكون العلة المحسوسة آيةً لكنه انما اخنصها بالآيات دون العلل سداً لمجال الوثنية

وعلى الثالث بانه في اليوم الاول فصل الزمان الى نهارٍ وليلٍ تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الاول واما تفصيل الايام والاقوات الخاص الذي بحسبه يكون يومٌ آخر من يومٍ وزمان من زمانٍ وسنة من سنةٍ فانما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بان المقصود في استنارة الارض فائدة الانسان الذي هو باعتبار النفس افضل من النيرات الجسمانية على انه ليس يمتنع صدور خليقة اشرف لاجل خليقة اخس باعتبار اتجاهها الى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها وعلى الخامس بان القمر متى كان بدرًا كاملاً يطلع مساءً ويفرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحمل جدًا ان يكون القمر صنيع بدرًا كاملاً كما صنعت الاعشاب كاملة تبرز بزراً وكذا الحيوانات والانسان لانه وان كان ينتقل من الناقص الى الكامل بالتدرج الطبيعي الا ان الكامل مقدم بالاطلاق على الناقص على ان هذا ليس مذهب اوغطينوس فقد قال انه ليس يمتنع ان يكون الله صنع اموراً ناقصة ثم كملها بعد ذلك

الفصل الثالث

في ان نيرات السماء هل هي متنفسة

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان نيرات السماء متنفسة لان الجسم الاعلى يجب ان يزدان بجلى اشرف . وما يرجع الى زينة الاجسام السفلى متنفس وهو الاسماك والطيور وحيوانات البر . فاذا كذلك النيرات الراجعة الى زينة السماء

متنفسه

٢ وايضاً ان صورة الجسم الاشرف اشرف . والشمس والقمر وسائر النيرات اشرف من اجسام النبات والحيوان . فصورتها اذن اشرف . على ان اشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لان كل جوهر حيّ فيه فضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ . فاذا نيرات السماء متنفسه

٣ وايضاً ان العلة اشرف من المعلول . والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحيوية كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التعفن التي تحصل لما الحيوية بقوة الشمس والكواكب . فاذا الاجرام السماوية اول ان تكون حية ومتنفسه

٤ وايضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨ . والحركة الطبيعية تصدر عن مبدأ باطن . فاذا لما كان مبدأ حركة الاجرام السماوية جوهرًا مدركًا يتحرك تحرك العاشق من المعشوق كما في الالهيّات ١٢ م ٣٦ يظهر ان المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأ مدرك في اذن متنفسه

٥ وايضاً ان اول متحرك هي السماء . والاول في جنس المتحركات محرك لنفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ٨ م ٣٤ لان ما بالذات متقدم على ما بالغير . وليس ما يحرك نفسه الا المتنفسات كما هو موضح هناك . فاذا الاجرام السماوية متنفسه لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٦ « لا يتوهم احد ان السماوات او النيرات متنفسه فانها عارية عن النفس والحس »

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان اهل اثينا ائتموا انكساغورس في قوله بان الشمس

حجراً ما تهب لانكاره بذلك كونها الهماً او شيئاً متنفساً وذهب الافلاطونيون الى ان الاجرام السماوية متنفسة. واختلف فيها ايضا ائمة الايمان فوضع اوريجانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ايرونيوموس صار الى ذلك في تفسيره قول الجامعة ٦٠:١ « يذهب الروح مطوّقاً بمسيره في جميع الانحاء » وذهب باسيليوس والدمشقي الى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة. واما اورغسطينوس فلم يجزم بشيء من ذلك ولم يميل الى قول كما يتضح من شرح تك ك ٢ب ١٨ وقد قال ايضا « اذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفسها من قبيل النفوس الملكية — وتوضيحا للحق على نحو ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب ان يعلم ان اتصال النفس بالجسد ليس لاجل الجسد بل لاجل النفس اذ ليس الصورة لاجل المادة بل بالعكس. وإنما تُعرَف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن افعال النفس ما يكون جسدا ضرورياً له وهو ما يزاول بالجسد كما يتضح في افعال النفس الحساسة والغاذية فاذا لابد ان تكون هذه النفوس متصلة بالاجساد لاجل افعالها. ومنها ما ليس يزاول بالجسد ولكن يساعده بالجسد عليه شيئاً ما. كما يحصل للنفس الانسانية بواسطة الجسد الحيات التي تحتاج اليها في التعقل فاذا لا بد ان تكون هذه النفس ايضا متصلة بالجسد لاجل فعلها وان عرض مفارقتها له. وواضح ان نفس الجرم السماوي لا يجوز ان يكون لها افعال النفس الغاذية التي هي التغذية والاشفاة والتوليد لان هذه الافعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد بالطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي افعال النفس الحساسة لا ابتناء جميع الحواس على اللمس الذي هو مدرك للكيفيات العنصرية وجميع الآلات القوية الحسية تقتضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تجعل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها. فبقي اذاً ان النفس السماوية لا يمكن ان يليق بها شيء من افعال النفس سوى التعقل والتحريك لان الشوق

تابع للحس والعقل ومستند إلى كليهما على ان فعل العقل لعدم مزاولته بالجسد لا يحتاج الى الجسد الا من حيث نشأ دمي اليه الحيات بالحس وقد تقدم ان افعال النفس الحساسة لا تليق بالاجرام السماوية . فاذا ليست النفس متصلة بالجرم السماوي لاجل الفعل العقلي فبقي ان يكون اتصالها به لاجل التحريك فقط . وليس يقتضى للتحريك ان تتصل به اتصال الصورة بل بماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك . ومن ثم بعد ان اوضح ارسطو في الطبيعيات م ٨ ٤٢ و ٤٣ ان المحرك الاول المحرك لنفسه مركب من جزئين احدهما محرك والاخر متحرك فقرر كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال انه يحصل بماسة كل منهما للآخر اذا كان كلاهما جسماً او بماسة احدهما فقط للآخر دون العكس اذا كان احدهما جسماً والاخر غير جسم . ثم ان اتصال الانفس بالاجساد لم يكن عند الافلاطونيين الا بماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك وعلى هذا فما قاله افلاطون من ان الاجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى ان جواهر روحانية متصلة بالاجرام السماوية اتصال المحركات بالمتحركات . اما كون الاجرام السماوية تتحرك من جوهر مدرك وليس من الطبيعة فقط كالا اجسام الثقيلة والخفيفة فظاهر من ان الطبيعة لا تتحرك الا الى واحد ومتى حصل سكنت وهذا غير مشاهد في حركة الاجرام السماوية فبقي اذن انها تتحرك من جوهر مدرك وقد قال اوغسطينوس ايضاً في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان جميع الاجسام مدبرة من الله بروح الحياة . ومن ذلك يتضح ان الاجرام السماوية ليست متنفسة كتنفس النبات والحيوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالخلاف بين مثبتي تنفسها ونفاتها يسيراً ولا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط اذا اجيب على الاول بان بعض الاشياء ترجع الى الزينة من جهة حركتها وبهذا الاعتبار تتفق نيرات السماء مع سائر ما يرجع الى الزينة لتعركها من جوهر حي .

وعلى الكافي بأنه ليس يمتنع ان يكون شيء اشرف مطلقاً وغير اشرف من وجه
وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وان لم تكن اشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها
اشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لانها تكمل مادتها من كل وجه بحيث لا تبقى
بالقوة الى صورة اخرى وهذا لا تفعله النفس . واذا اعتبرت الحركة ايضاً
فالاجرام السماوية تتحرك من محركات اشرف

وعلى الثالث بان الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي
تفعل بقوة اتعاقل الاصيل ولهذا يجوز ان يكون علة للحيوة بقوة محركه الذي هو
جوهر حي

وعلى الرابع بان حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدئ الفاعل بل
باعتبار المبدئ المنفعل اي لان له في طبيعته اهلية لان يتحرك من العقل بهذه الحركة
وعلى الخامس بانه يقال ان السماء تحركت ذاتها من حيث هي مركبة من المحرك
والتحرك لا كتركبها من الصورة والمادة بل بحسب ماسة القوة كما مر في جرم الفصل
وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ايضاً ان محركاتها باطن بحيث يجوز على ذلك ايضاً
ان يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدئ الفاعل كما يقال ان الحركة الارادية
طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٢٨م ٨



انبحث الخادي والسبعون

في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس فيقال: يظهر ان ما يذكّر من صفة هذا الفعل
غير مناسب اذا انما تُصدر المياه ما تكفي قوتها لإصداره . وقوة الماء ليست كافية

لاصدار جميع الاسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع . فاذا
قوله « تُصَدِّرُ المياه زحاًفاً ذا نفس حية وطييراً يطير فوق الارض » غير مناسب
٢ وايضاً ان الاسماك والطيور ليست صادرة عن الماء فقط بل يظهر ان
الارض غالبية في تركيبها على الماء لان اجسامها تتحرك طبعاً الى الارض ولهذا
تسكن ايضاً الى الارض . فاذا ليس ما يقال من ان الاسماك والطيور صادرة
عن المياه مناسباً

٣ وايضاً كما ان الاسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء . فاذا
كانت الاسماك تصدر عن المياه لم يجب ان تصدر الطيور عنها ايضاً بل عن الهواء
٤ وايضاً ليست جميع الاسماك تزحف في المياه فان بعضها ارجلاً تسلك بها
على الارض كالعجول البحرية . فاذا التعبير عن صدور الاسماك بقوله « تُصَدِّرُ
المياه زحاًفاً ذا نفس حية » قاصر

٥ وايضاً ان حيوانات البرهي اكل من الطيور والاسماك كما يتضح من ان
اعضاءها اظهر وتولدها اكل لانها تولد حيوانات والاسماك والطيور تولد ايضاً .
والاكل متقدم في رتبة الطبيعة . فاذا لم يجب ان تُصنع الاسماك والطيور في اليوم
الخامس قبل حيوانات البرهي

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مر في
المبحث الآنف ف ١ فكما ان اليوم الاوسط بين ايام التمييز الثلاثة وهو اليوم
الثاني جعل تمييز الجسم الاوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الاوسط بين ايام فعل
الزينة وهو اليوم الخامس جعل لزينة الجسم الاوسط باصدار الطيور والاسماك .
ولهذا كما ان موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالة على ان اليوم الرابع
بازاء اليوم الاول الذي كان ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

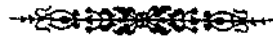
الخامس على ذكر المياه وجلد السماء دلالة على ان اليوم الخامس بازاء اليوم الثاني .
لكن يجب ان يعلم انه كما ان بين اوغسطينوس وغيره خلافاً في صدور النبات
كذلك بينهم خلاف في صدور الاسماك والطيور فذهب غيره ان الاسماك
والطيور اُصدرت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه اُصدرت في
اليوم الخامس الاسماك والطيور بالقوة

اذا اجيب على الاول بان ابن سينا وضع ان جميع الحيوانات يمكن تولدها طبعاً
من امتزاج العناصر على نحو ما دون زرع لكن يظهر ان هذا محال لان الطبيعة
تصدر مفاعيلها بوسائط معينة فما يتولد طبعاً عن زرع يمنع تولده طبعاً دون زرع
ولهذا يجب ان يقال ان المبدأ الفاعل في التولد الطبيعي للحيوانات المتولدة من الزرع
هو القوة المصورة الكائنة في الزرع التي يقوم مقامها في الحيوانات المتولدة من
التعفن قوة الجرم السماوي والمبدأ المادي في كلا توليدي الحيوانات هو عنصر ما
او ذو عنصر ما . والمبدأ الفاعل للاشياء في نشأتها الأولى كان كلمة الله التي
كوّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس او بالقوة
عنده ليس لان اللام او الارض عند انفسهما قوة على اصدار جميع الحيوانات كما
زعم ابن سينا بل لان امكان تكوّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع او
الكواكب اما هو من القوة المفاضة اولاً على العناصر

وعلى الثاني بانه يجوز اعتبار اجسام الطيور والاسماك على ضربين ادلاً في
انفسها وبهذا الاعتبار لا بد ان يكون العنصر الارضي غالباً فيها لان اعتدال المزاج
في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الاقل فعلاً وهو الارض
وثانياً من حيث ان من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيثية يكون لها
نسب ما الى الاجسام التي تتحرك هي فيها وبهذا الاعتبار يذكر تولدها هنا
وعلى الثالث بان الهواء لكونه غير مدرك بالحس لم يذكر على حدّ قول غيره

وبعضه ذُكِرَ مع الماء بالنظر الى القسم الاسفل الذي يتكاثف بانخزة الماء وبعضه
ذُكِرَ مع السماء بالنظر الى القسم الأعلى . والطيور انما تتحرك في القسم الاسفل
من الهواء ومن ثم يقال انها تطير تحت جلد السماء ولو كان المراد بالجلد الهواء
الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسند صدور الطيور الى الماء

وعلى الرابع بان الطبيعة تقطع من طرف الى آخر باوساطه ومن ثم كان بين
الحيوانات السمائية والمائية حيوانات متوسطة مشاركة لكليهما وتعد مع ما هي
اكثر مشاركة له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر . ومع
هذا فلكي تكون جميع هذه الاشياء المنفردة بشيء خاص مندرجة تحت الاسماك
عقب قوله «تصدر المياه زحافاً ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتان العظام الآية
وعلى الخامس بان صدور هذه الحيوانات مترتب بحسب ترتيب الاجسام
المزدانة بها لا بحسب رتبها الخاصة ومع ذلك فان التوليد ينتقل فيه من الاقل
كلاً الى الاكل



المبحث الثاني والسبعون

في فعل اليوم السادس

ثم يُبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكر من صفة هذا الفعل
غير لائق لانه كما ان الطيور والاسماك ذات نفس حية كذلك حيوانات البر
ايضاً . وحيوانات البر ليست نفساً حية . فقوله «تصدر الارض نفساً حية» غير
مناسب بل كان يجب ان يقال «تصدر الارض ذوات اربع ذات نفس حية»
٢ وايضاً لا يجوز جعل الجنس قسماً للنوع . والهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الاربع . فلا يليق عد ذوات الاربع معها
٣ وايضاً كما ان سائر الحيوانات هي في جنس مخصوص ونوع مخصوص كذلك
الانسان ايضاً . وليس في تكوين الانسان ذكرٌ لجنسه او نوعه . فلم يكن واجباً في
صدور الحيوانات الأخر ذكر الجنس او النوع بقوله في جنسه او نوعه
٤ وايضاً ان حيوانات البر اشبه بالانسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور
والاسماك ولانه ذكر ان الله بارك الطيور والاسماك كان يجب بالأولى ان
يذكر ذلك في الحيوانات الأخر
٥ وايضاً ان بعض الحيوانات تتكون من التعفن الذي هو ضرب من الفساد .
والفساد غير لائق بتكوين الاشياء الأول . فإذا لم يكن واجباً صدور هذه
الحيوانات في تكوين الاشياء الأول
٦ وايضاً ان بعض الحيوانات هامة ومؤذية للانسان . ولم يكن واجباً ان يكون
شيء مؤذياً للانسان قبل الخطيئة . فإذا لم يكن واجباً اصلاً ان يصنع الله صانع
الحيوانات هذه الحيوانات او لم يكن واجباً ان يصنعها قبل الخطيئة
لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب
والجواب ان يقال كما ان اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الاوسط وهو بازاء
اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الاخير اي الارض بصدور
حيوانات البر وهو محاذ لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الارض في كلا هذين
اليومين . وهنا ايضاً صدور حيوانات البر هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل
عند القديسين الآخرين
إذا اجيب على الاول بان ما في الأحياء المختلفة من اختلاف درجة الحياة
يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في
سته ايام الخلق فان للنبات جيرة ناقصة جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدره

ذكر للحياة بل انما ذكر التولد فقط اذ انما يوجد فيه فعل الحياة بحسب التولد فقط لان القوة الغذائية والنامية خادمتان للمولدة كما سيأتي في مب ٨٨ ف ٢٠٢ والحيوانات البرية هي في الجملة اكل من الطيور والاسماك ليس لخلد الاسماك من الذاكرة كما قال باسيليوس في الموضوع المتقدم ذكره وابطله اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ٨ بل لظهور الاعضاء وكال التوليد والا فان بعض الحيوانات الناقصة ايضاً اعظم حكمة من سواها كالنمل والنمل ولهذا لم يسم الكتاب المقدس الاسماك نفساً حية بل زحافاً ذا نفس حية بخلاف الحيوانات البرية فانه سماها نفساً حية لكمال الحياة فيها لاغيره الاسماك انها اجسام مشتركة بين النفس والحيوانات البرية لكمال الحياة فيها بمنزلة انفس متصرفه في الاجسام على ان الدرجة الكملية من الحياة انما هي في الانسان ولهذا لم يقل الكتاب ان حياة الانسان صدرت عن الارض او الماء كالحيوانات الاخر بل عن الله وعلى الثاني بان المراد بالبهائم او الانعام الحيوانات الداجنة التي تخدم الانسان على اي نحو كان وبالوحوش السباع اي الحيوانات الضارية كالذئب والاسد وبالزحافات الحيوانات التي اما ليس لها ارجل تستقل بها عن الارض كالحيات او اذا ارجل قصار تستقل بها قليلاً كالضب والنمل الا انه لما كان يوجد بعض حيوانات لا تدخل تحت شيء مما ذكر كالظبي والازوية زاد على ذلك ذوات الاربع لتتناولها ايضاً او يقال انه ذكر اولاً ذوات الاربع كجنس ثم ذكر الباقي كنوع لها فان من الزحافات ما هو ذواربع كالضب والنمل وعلى الثالث بانه انما ذكر الجنس والنوع في الحيوانات الاخر والنبات دلالة على تولد المثل من المثل ولم يكن ذكر ذلك في الانسان ضرورياً لان ما تقدم في الحيوانات الاخر يمكن صدقه على الانسان ايضاً - اولان الحيوانات والنباتات تصدر بحسب جنسها ونوعها لكونها بعيدة جداً عن الشبه الالهي واما الانسان

فيقال انه مفطور على صورة الله ومثاله
وعلى الرابع بان بركة الله توتي القوة على التكاثر بالتولد ولهذا فما ذكّر في الطيور
والاسماك المذكورة اولاً لم يكن حاجة الى تكراره في الحيوانات البرية بل هو
مقدر فيها واما الانسان فلما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكاثر فيه على وجه
خاص لاجل ثمة عدد المنتخبين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين . واما
النبات فليس فيه عاطفة الى تكثير النسل وهو يولد دون شعور فمن ثم لم يكن
جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بانه لما كان كون واحد فساداً لاخر لم يكن تكوّن الاشرف من
فساد الأخرس منافياً لتكوين الاشياء الأولى فجاز ان تكون حيثذ الحيوانات
التي تكون من فساد الجفاد او النبات ولم يجز صدور الحيوانات التي تكون من
فساد الحيوان الا بالقوة فقط

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في شرح تك رداً على المانوية ك اب ١٦
« اذا دخل غير خبير معمل صانع رأى هناك ادوات كثيرة يجمل اسبابها واذا
كان متوغلاً في الجهل ظنّها لا فائدة فيها فان سقط عن غفلة منه في الموقد او
جرح باله حادثة حسب اموراً كثيرة هناك مؤذية ولكن الصانع لعله استعمالها
يضحك من جهله . كذلك يوجد في هذا العالم بعض يشتكون اموراً كثيرة لا
يرون اسبابها فان اموراً كثيرة وان لم يكن لنا بها حاجة في منزلنا الا ان فيها
فائدة لكّال الكون » والانسان لو لم يخطأ لكان محسناً استعمال ما في العالم فلم
تكن الحيوانات الهامة مؤذية له



المبحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع — وفيه ثلاثة فصول
تم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل — ا في
تكميل الاعمال — ٢ في استراحة الله — ٣ في تبريك هذا اليوم ولقد يسه

الفصل الأول

في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان تكميل الاعمال الالهية ليس يجب تخصيصه
باليوم السابع لان كل ما يفعل في هذا الدهر يرجع الى الاعمال الالهية . وكال
الدهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وايضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان
لنقمة ما ومن ثم قيل في غلا ٤ « مل الزمان » وقال المسيح عند موته « كمل » كما
في يو ١٩ : ٣٠ . فاذا ليس تكميل الاعمال الالهية لائقاً باليوم السابع
٢ وايضاً كل من يكمل عمله فانه يفعل شيئاً وليس يذكر ان الله فعل شيئاً في
اليوم السابع بل انه استراح من كل عمل . فاذا ليس تكميل الاعمال لائقاً
باليوم السابع

٣ وايضاً ليس يقال تام لما زاد عليه امور كثيرة الا اذا لم يكن الى تلك الامور
المزيدة حاجة لانه يقال كامل لما ليس يخلو عن شيء مما من شأنه ان يكون له .
وبعد اليوم السابع حدثت اشياء كثيرة وحدثت صدور اشخاص كثيرة بل كثيراً
ما يشاهد ايضاً حدوث انواع جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التعفن
وفي كل يوم يخلق الله نفوساً جديدة . وايضاً فقد كان فعل التجسد جديداً واليه
أشير بقوله في ار ٣١ : ٢١ « سيصنع الرب امراً جديداً على الارض » والافعال
العجيبة ايضاً جديدة كقوله في سي ٦ : ٣٦ « جدد الآيات وبتدل العجائب » وايضاً

فستجدد كل شيء في تجيد القديسين كقوله في رؤ ٢١: ٥ «وقال اجالس على
العرش ها انا اجعل كل شيء جديداً» فاذا ليس يجب تخصيص اكمال الاعمال

الالهية باليوم السابع

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ «أكمل الله في اليوم السابع عمله الذي عمل
والجواب ان يقال ان لكل شيء كالبني كالأول وكالأثاني فالكمال الاول
ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن
تمام الاجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما الفعل كما ان غاية ذي القيثارة
النضرب على القيثارة او شيء لا يتوصل اليه بالفعل كما ان غاية البناء هي البيت
الذي يصنعه بالبناء والكمال الاول هو علة الكمال الثاني لان الصورة هي مبدأ
الفعل والكمال الاقصى الذي هو غاية الكون باسره هو مسعادة القديسين الكاملة
التي ستكون في نهاية الدهر الاخيرة على ان الكمال الاول القائم بتمام الكون
حصل في تكوين الكائنات الأولى وهذا ما يخص باليوم السابع

اذا اوجب على الاول بان الكمال الأول علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بد
لادراك السعادة من امرين الطبيعة والنعمة فاذا سيكون كمال السعادة في نهاية
العالم كما تقدم وكمال الدهر قد تقدم في علته اما من جهة الطبيعة ففي تكوين
الكائنات الأولى واما من جهة النعمة ففي تجسد المسيح لان «النعمة والحق حصلا
ينسوع المسيح» كما في يو ١: ١٧ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة
وفي تجسد المسيح كمال النعمة ويحصل في انتهاء العالم كمال المعبد

وعلى الثاني بان الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا يبداهه خلقه جديدة
بل بتدبيره الخلقه وتحريكه اذها الى فعلها مما يرجع على نحو ما الى نوع ما من
ابتداء الكمال الثاني ولهذا خص كمال الاعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا واما
على ما في ترجمة أخرى فيخص باليوم السادس وكلا التخصيصين جائز لان

الكمال الذي باعتبار تمام اجزاء الكون يليق باليوم السادس والكمال الذي باعتبار فعل الاجزاء يليق باليوم السابع— او يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً ان يتحرك ايضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون اذ بالسكون يُستدل على اكتمال الحركة . وقد كان في قدرة الله ان يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الايام الستة . فاذا لكونه كفى عن ابداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه اتم عمله

وعلى الثالث بان الله لم يضع بعد ذلك شيئاً جديداً الا وقد سبق له وجود ما في اعمال الايام الستة . فمن الاشياء ما سبق وجوده في مادته كما كَوَّنَ اللهُ المِرَّةَ من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته ايضاً كما سبق وجود الاشخاص المتولدة الآن في الاشخاص الأولى لانواعها وايضاً فاذا ظهر شيء من الانواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القوى الفاعلة كما تصدر ايضاً الحيوانات المتولدة بالتعفن عن قوى الكواكب والعناصر التي اُقيمت فيها من البدء وان كان الصادر من هذه الحيوانات انواعاً جديدة وقد يصدر ايضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيوانات مختلفة بالنوع كما يتولد البغل من الحمار والفرس وهذه ايضاً قد سبق وجودها في علتها في اعمال الايام الستة . ومنها ما سبق وجوده في شبهه كالنفوس التي تُخلَقُ الآن ومن هذا القبيل ايضاً فعل التجسد لان « ابن الله صار في شبه البشر » كما في فيل ٢ : ٧ . وايضاً فالجسد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والمجد الجمالي في السماء وخصوصاً سماء عليين ومن ثم قيل في جا ١ : ١٠ « ليس تحت الشمس شيء جديد . بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا »



الفصل الثاني

في ان الله هل استرح في اليوم السابع من جميع اعماله

يُنخَطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله لم يسترح في اليوم السابع من جميع اعماله ففي يو ٥ : ١٧ « ابي حتى الان يعمل وانا ايضا اعمل » فاذا لم يسترح في اليوم السابع من كل عمله

٢ وايضاً ان الراحة مقابلة للحركة او التعب الذي ينشأ احياناً عن الحركة . والله اصدر اعماله دون حركة او تعب . فاذا ليس ينبغي القول بانه استراح في

اليوم السابع من عمله

٣ وايضاً ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع انه اراح الانسان اي جعله مستريحاً برده ان الراحة ضد الفعل . وما يقال من ان الله خَلَق او صنع هذا او ذلك ليس معناه ان الله جعل الانسان يخلق او يصنع . فاذا ليس يصح تفسير استراحة الله باراحته الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٢ « استراح الله في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمله »

والجواب ان الراحة مقابلة حقيقة للحركة ولزوماً للتعب الناشئ عن الحركة على ان الحركة وان كانت في الحقيقة خاصة بالاجسام لكنها تطلق ايضاً بوجه الاستعارة على الروحانيات باعتبارين اولاً باعتبار ان كل فعل يقال له حركة وبهذا المعنى يقال ان الخيرية الالهية تتحرك على نحو ما وتصدر الى الاشياء من حيث تتحركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٢ وثانياً باعتبار ان الشهوة المتجهة الى الغير يقال لها حركة . ومن ثمة كانت الراحة ايضاً تطلق على امرين احدهما الانكفاف عن الاعمال والآخر قضاء الشهوة وبكلا المعنيين يقال ان الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الاول فلانه في اليوم

السابع كَفَّ عن ابداع مخلوقات جديدة اذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن له وجود سابق على نحو ما في الاعمال الأولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الآنف واما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجة الى الاشياء المبدعة بل هو سعيد بذاته منتبظ بنفسه فاذا ليس يقال انه بعد ان ابداع جميع الاشياء استراح في اعماله كانه محتاج اليها في سعادته بل يقال استراح من اعماله في نفسه لانه كافٍ لنفسه ومالي لشهوته . على انه وان كان قد استراح في نفسه منذ الازل فاستراحته في نفسه بعد ابداعه للمخلوقات انما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الاعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٥

اذا اجيب على الاول بان الله انما يعمل الى الآن بحفظ الخليقة المبدعة وتديبرها لا بابداع خليفة جديدة

وعلى الثاني بان الراحة ليست مقابلة هنا للتعب او الحركة بل لاصدار اشياء جديدة ولشهوة الاتجاه الى الغير كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه كما ان الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتع نفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يرجحنا ايضاً في نفسه من اعماله واعمالنا . فاذا يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله باراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر اصل وأسبق

الفصل الثالث

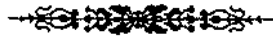
في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركاً ومقدماً
يُنْتَخَطَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليوم السابع ليس يجب ان يكون مباركاً ومقدماً لان زماناً ما انما يوصف عادة بالبركة والتفديس لحدوث خير ما او دفع شر ما فيه . والله عمل ام كَفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شيء او خسران شيء . فاذا ليس يجب ان يكون اليوم السابع مباركاً ومقدماً بركة وتفديساً خصوصاً

٢ وايضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية اي البركة مأخوذ من Bonitate اي الخيرية والخير من شأنه ان يكون مقيضاً لنفسه ومشاركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذا الايام التي اصدر الله فيها المخلوقات كانت أحق بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من اصدارها
٣ وايضاً قد ذُكر في كل خليفة شي لان البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك انه حسن» فلم يكن واجباً بعد اصدار جميع الاشياء ان يُبارك اليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٣ «بارك الله اليوم السابع وقدّسه لانه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب ان يقال ان راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرّ في الفصل الآنف احدهما انه كفّ عن ابداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومدبراً للخليفة المُبدعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الاول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لان مرجعها الى التكثر كما مرّ في مب ٢٢ ف ٤ ومن ثمّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انتي واكثرتي» وتكثر الاشياء يحصل بتدبير الخليفة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل وعلى الثاني يكون التقديس ملائماً لليوم السابع لان تقديس شيء يُعتبر قائماً بالاخص في استراحته في الله ومن ثمّ يقال للاشياء المُخصّصة بالله مقدسة

اذا اجيب على الاول بان اليوم السابع ليس يُقدّس لامكان ان يرجع الله او يخسر شيئاً بل لان الخليفة ترجع شيئاً بالتكثر والاستراحة في الله وعلى الثاني بانه في الايام الستة الأولى صدرت الاشياء في عطلها الأولى واما بعد ذلك فهي اتكثر وتُحفظ من تلك العطل الأولى وهذا ايضاً يرجع الى الخيرية الالهية التي اعظم ما به يتضح كالمالاه فيها وحدها يسترجع تعالى وتقدر ان نستريح نحن بتمتعنا بها

وعلى الثالث بان الحسن الذي يُذكر في كل من الايام يختص بتكوين الطبيعة
الاول واما بركة اليوم السابع فمختصة بانتشار الطبيعة



البحث الرابع والسبعون

في الايام السبعة كلها بالاجمال — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الايام السبعة كلها بالاجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — افي
كفاية هذه الايام — ٢ هل هي يوم واحد او اكثر — ٣ في بعض طرق من الكلام
يتعلمها الكتاب المقدس في اخباره عن اعمال الايام الستة

الفصل الاول

هل ما يذكر من عدد هذه الايام كاف

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يذكر من عدد هذه الايام ليس كافياً
اذ ليس بين فعل الخلق وفعلي التمييز والزينة تمايز اقل من الذي بين هذين
الفعلين في انفسهما . وقد جعل لكل منهما ايام مخصوصة . فاذا يجب جعل
ايام اخرى للخلق ايضاً

٢ وايضاً ان الهواء والنار عنصران اشرف من الارض والماء . وقد جعل لتمييز
الماء يوم وتمييز الارض يوم آخر . فاذا يجب ان يجعل يومان آخران لتمييز
النار والهواء

٣ وايضاً ليس الطير والسماك اقل تباعداً بينهما من تباعد الطير والحيوانات
البرية . وبين الانسان ايضاً وسائر الحيوانات تباعد أكثر من التباعد الذي بين
سائر الحيوانات في انفسها . وقد جعل لصدور سمك البحر يوم ولصدور حيوان

البر يوم آخر . فذًا يجب ان يجعل ايضاً يومان آخران لصدور طير السماء
وصدور الانسان

فان كان يعارض ذلك ان بعض الايام موضوع دون حاجة اليه فان نسبة النور
الى النيرات كنسبة الغرض الى المحل . والمحل وعرضه الخاص . يصدران معاً . فاذًا
لم يكن واجباً اصدار النور والنيرات في يومين متغايرين

د وايضاً ان هذه الايام تجعل لأول تكوين العام . واليوم السابع لم يتكون فيه
شيء اصلاً . فاذًا لم يكن واجباً عدّه مع الايام الأخر

والجواب ان يقال ان وجه تفصيل هذه الايام يمكن اتصاحه مما تقدم في مب ٧٠

و٧١ و٧٢ فقد وجب اولاً تمييز اقسام العالم ثم تزيين كل منها بجعله أهلاً على

نحو ما بسكانه فعلى مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يجعل للخلقة

الجسمانية ثلاثة اجزاء أول ويعبر عنه باسم السماء ووسط ويعبر عنه باسم الماء

وأسفل ويعبر عنه باسم الارض ومن هنا ايضاً جعل الفيشاغوريون الكمال في ثلاثة

المبدأ والوسط والمنتهى على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء الاول يتميز في

اليوم الاول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الاوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان

في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس

واما اوغسطينوس فقد وافقهم في الايام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة

الاولى فذهب انه في اليوم الاول فطرت الخليقة الروحانية وفي اليومين التاليين

فطرت الخليقة الجسمانية فأبدعت الاجرام العلوية في اليوم الثاني والاجرام

السفلية في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الاعمال الالهية محاذياً لكمال العدد

السداسي الحاصل عن اجزائه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثنان

والثلاثة فانه يجعل يوم لتكوين الخليقة الروحانية ويومان لتكوين الخليقة

الجسمانية وثلاثة ايام للزينة

إذا اجيب على الاول بان فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع الى اصدار
الحيولى والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكتاتهما خارجتان عن الزمان
كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذكر خلقهما قبل جميع الايام .
واما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز ان يعتبر فعل التمييز والزينة بحسب
تفسير في الخليفة واقع في الزمان واما فعل الخلق فانما هو فعل الهي مصدر
لجوهر الاشياء في الان وعلى هذا يجوز ان يقال لكل فعل من افعال التمييز
والزينة انه حدث في احد الايام واما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به
شيء لا غير متميز

وعلى الثاني بانه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرها موسى
صريحاً بين اجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الاوسط وهو الماء خصوصاً
باعتبار القسم الاسفل من الهواء واما باعتبار القسم الأعلى فهما داخلان تحت
السما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ١٣

وعلى الثالث بان صدور الحيوانات المذكور بحسب نسبتها الى زينة اجزاء
العالم . ولهذا كان التباير او الاتحاد بين ايام صدورهما بحسب ما بينها من الاتفاق
او الاختلاف في ترتيب جزء من اجزاء العالم

وعلى الرابع بان اليوم الاول صنع فيه طبيعة النور في محل ما واما اليوم
الرابع فيقال انه صنع فيه النيرات ليس لان جوهرها صدر فيه من جديد بل
لانهما لبست فيه صورة لم تكن لهما من قبل كما مر في م ٧٠ ف ١

وعلى الخامس بان اليوم السابع على قول اوغسطينوس يخص بشيء بعد جميع
الاشياء التي خصت بها الايام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من اعماله ولهذا
وجب ذكر اليوم السابع بعد الايام الستة . واما على قول الآخرين فيجوز ان يقال
ان العالم حصل له في اليوم السابع حال جديدة وهي ان لا يزداد عليه شيء من

جديد ولهذا يذكر اليوم السابع بعد الايام الستة مخصوصاً بالانكشاف عن العمل
الفصل الثاني

في ان جميع هذه الايام هل هي يوم واحد

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع هذه الايام يوم واحد في تلك
٢ : ٤ و ٥ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خُلِقَتْ في اليوم الذي فيه صنع
الرب السماء والارض . وكل شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض » فاذا في يوم
واحد صنع الرب السماء والارض وكل شجر الحقل . ولكنه صنع السماء والارض
في اليوم الاول بل قبل جميع الايام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث . فاليوم
الاول واليوم الثالث يوم واحد وكذلك سائر الايام

٢ وايضاً في سي ١٨ : ١ « الحي الدائم خلق جميع الاشياء معاً » فلو كانت
ايام هذه الاعمال متعددة لما صحَّ ذلك لان الايام المتعددة لا توجد معاً . فاذا
ليست ايام هذه الاعمال اياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وايضاً ان الله كَفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة فلو كان اليوم
السابع مغايراً للايام الأخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محال

٤ وايضاً ان العمل الذي يُخَصَّص يوم قد أكمله الله بأسره في الآن فانه في كل
عمل يقال « قال فكان » فلوا بقى الله العمل التالي الى يوم آخر للزم انه لم يعمل
شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة . فاذا ليس يوم العمل اللاحق
مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ ويوم
ثالثٌ وهكذا في سائر الايام . وحيث يكون واحد فقط لا يجوز ان يقال ثانٍ
وثالث . فاذا لم يكن يوم واحد فقط

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد خالف فيها اورغسطينوس سائر الشراح

فقد قال في شرح تك ك ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله ك ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة ايام يوم واحد ممثل بالاشياء على سبعة انحاء وذهب الشراح الآخرون الى ان هذه الايام سبعة ايام متغايرة وليس يوماً واحداً فقط. وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فينبغي ان المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الاول معرفة العمل الالهي الاول وباليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا وبهذا المعنى يقال ان كل عمل كونه من الله في يوم لان الله لم يصدر الى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على ادراك امور كثيرة معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تستكمل وتنتهي كل معرفة ملكية. وعلى هذا يكون تمايز الايام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك او تعاقب صدور الاشياء. والمعرفة الملكية يصح اطلاق اليوم عليها حقيقة لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقة في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٢٨. واما عند سائر الشراح فالمراد بهذه الايام تعاقب الايام الزمانية وتعاقب صدور الاشياء— واما ان كان مدارهما على كيفية صدور الاشياء فليس بينهما بون عظيم وذلك الامر ينحالف اوغسطينوس في تفسيرها سائر الشراح كما يتضح مما اسلفناه في م ٦٧ ف ١ وم ٦٩ ف ١ اما اولاً فلان مذهب اوغسطينوس ان المراد بالارض والماء المخلوقين في البدء الهبولى العاربية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجسد واجتماع المياه وظهور اليبس ارتسام الصور في الهبولى الجسمانية ومذهب الآباء القديسين الآخرين ان المراد بالارض والماء المخلوقين اولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالأعمال التالية تمايز في الاجسام السابقة الوجود كما تقدم في م ٦٧ ف ١ وم ٦٨ ف ١ واما ثانياً فلان مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الايام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذ بالقوة

فقط . فإذا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بان اعمال الايام الستة صُنعتَ معاً
كيفيةً لصدور الاشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لان قضية كلا
القولين ان الهوى كانت في صدور الاشياء الأوّل لابسة صور العناصر الجوهرية
وان الحيوان والنبات لم يوجد بالفعل في اول تكوين الاشياء لكن يبقى بينهما
اختلافٌ في اربعة امور لان مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الاشياء
الأوّل كان زمانٌ لم يكن فيه نورٌ و زمان لم يكن تكوّن فيه الجلد وآخر لم تكن
انحسرت فيه المياه عن الارض و زمان رابع لم تكن تكونت فيه نيرات السماء وهذا
لا يجب اثباته على تفسير اوغسطينوس . فإذا تنادياً من القدح في احد القولين
نجيب على اعتراضات كلٍ منهما

إذا اجيب على الاول بان اليوم الذي خلق الله فيه السماء والارض خلق فيه
ايضاً جميع شجر الخقل لا بالفعل بل قبل ان يظهر على الارض اي بالقوة وهذا
قد خصه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرين باول تكوين الاشياء

وعلى الثاني بان الله خلق جميع الاشياء معاً باعتبار جوهرها العارضة عن
الصورة نوعاً من العروة واما باعتبار تصوّرها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم
يخلقها كلها معاً ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بان الله قد كفّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة ولكنه
لم يكفّ عن نشر بعض اشياء أخرى . وتلوّ ايامٍ أخرى لليوم السابع من قبيل
هذا النشر

وعلى الرابع بان عدم تميز الاشياء وازديانها كلها معاً ليس لعدم قدرة الله كأنما
يحتاج في فعله الى الزمان بل لرعاية الترتيب في ايجاد الاشياء ولهذا وجب
استخدام ايام مختلفة لاحوال العالم المختلفة . وبكل فعلٍ لاحقٍ يزداد العالم حالاً
جديدة من الكمال

وعلى الخامس بان مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الايام المذكور في الكتاب
انما يرجع الى الترتيب الطبيعي الذي للاعمال المخصوص كل منها بيوم

الفصل الثالث

في ان الكتاب المقدس هل يستعمل الفاظاً ملائمة لايضاح اعمال الالاه الستة
يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس ليس يستعمل الفاظاً
ملائمة لايضاح اعمال الايام الستة فكما ان النور والجلد والآثار المشبهة بها كَوْنَت
بكلمة الله كذلك السماء والارض ايضاً لان « كلاً به كَوْن » كما في يوا ١: ٣ .
فاذاً كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والارض كما دُكرت في الاعمال الأخر
٢ وايضاً ان الماء مخلوق من الله . وليس مع ذلك ذكر الخلقه . فاذاً ما يُذكر
من بيان الخلق قاصر

٣ وايضاً في تك ٣١: ١ « رأى الله كل ما صنعه فاذاً هو حسن جداً » فكان
يجب ان يقال في كل عمل « رأى الله انه حسن » فاذاً لم يكن لايقاً افعال ذلك
في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وايضاً ان روح الله هو الله . والارفاق والوضع غير لائقين بالله . فاذاً لم
يكن لايقاً قوله « كان روح الله يرف على المياه »

٥ وايضاً ليس يصنع احد ما قد صنع فاذاً بعد قوله قال الله ليكن جلد فكان
كذلك لم يكن لايقاً ان يقال ايضاً « وضع الله الجلد » وقس على هذا اعماله الأخر

٦ وايضاً ليست قسمة اليوم الى مساء وصباح قسمة وافية لان لليوم اقساماً
أكثر من ذلك . فاذاً ليس قوله « كان مساء وكان صباح يوم ثانٍ او ثالث »
مناسباً

٧ وايضاً ان الثاني والثالث ليس يليق ان يجعل بازائهما الواحد بل الأول
فكان الواجب ان يقال كان مساء وكان صباح يوم أول مكان يوم واحد

والجواب على الاول ان اقنوم الابن المذكور على مذهب اوغسطينوس في ابداع الاشياء الأَوَّل وفي تمييزها وزينتها ولكن ليس على نحو واحد فان تمييز الاشياء وزينتها يرجعان الى تصوُّرها وكما يكون تصوُّر المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز ان يقال لها كنهه العقلية كذلك يكون تصوُّر الخليفة بأسرها بكلمة الله ولهذا ذُكِرَت الكلمة في فعل التمييز والزينة واما في الخلق فذُكِرَ الابن من حيث هو مبدأ بقوله « في البدء خَلَقَ اللهُ » لان المراد بالخلق ايجاد الهيولى العارية عن الصورة — واما على مذهب الآخرين القائلين بان العناصر خُلِقَت اولاً لآبسة صورها فيجاب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ابام الخلق ان الدلالة بقوله « قال الله » على الأمر الالهي فكان لا بدَّ قبل ذكر الامر الالهي من وجود خليفة طعيه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالسماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالارض هيولى جميع الاجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات المذكورة . واما عند باسيليوس فالسماء والارض بمنزلة طرفين يتعلل منهما الاوساط وخصوصاً لان حركة جميع الاوساط اما الى السماء كحركة الاجسام الخفيفة او الى الارض كحركة الاجسام الثقيلة . ومنهم من قال بان من عادة الكتاب المقدس ان يطلق الارض ايضاً على العناصر الاربعة باجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨ : ٧ « سبجى الرب من الارض » قال « النار والبرد والتلج والجليد »

وعلى الثالث انه قد ذُكِرَ في فعل الخلق ما يجازي قوله في فعل التمييز والزينة : رأى الله هذا او ذلك انه حسن وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبة والباعث على محبة الله الخليفة امران وجودها وبقاؤها كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ اب ٨ فلوجود ما يبقى قيل « كان روح الله يرفُّ على المياه » على كون المراد

بالماء الهبولى العارية عن الصورة كما ترف محبة الصانع على مادة ما ليكوّن منها شيئاً ما . ولبقاء ما صنعه قيل « رأى الله انه حسن » فان معنى ذلك ان الله الصانع سرّ بما صنع لا انه حصل له بالخلقة بعد ابداعها معرفة او مسرة لم تكن له قبل ابداعها وعلى هذا يكون في كلا فعلي الخلق والتصوير اشارة الى ثالث الاقنوم اما في فعل الخلق فالاشارة الى اقنوم الابّ بالله الخالق والى اقنوم الابن بالبء الذي فيه خلّق والى اقنوم الروح القدس بالروح المُرفّ على المياه . واما في فعل التصوير فالاشارة الى اقنوم الابّ بالله القائل والى اقنوم الابن بالكلمة المقولة والى اقنوم الروح القدس بالمسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسن . وانما لم يُقل في عمل اليوم الثاني « رأى الله انه حسن » لان عمل تمييز المياه ابتداءً فيه وتمّ في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع الى اليوم الثاني ايضاً . او لان التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهراً للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على الثبوت والتقوية . او لان المراد بالجلد على الاطلاق الهواء السحابي الذي ليس من اجزاء الكون الثابتة ولا من اركان العالم الأولية وهذه الحجج الثلاث قد اوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢ . وعال ذلك بعضهم تعليلاً رمزياً من جهة العدد لبعده العدد الثنائي عن الوحدة ولهذا لم يثبت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بان الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء او الريح كما حمله على ذلك ايضاً افلاطون وقال انما يقال روح الرب لان من عادة الكتاب المقدس ان يُسند دائماً هبوب الرياح الى الله . واما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه اي الهبولى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعاً لتوهم ان الله يجب مصنوعاته لاحتياجه اليها لان محبة الاحتياج تكون خاضعة للاشياء المحبوبة ولقد

احسن الكتاب المقدس بذكره اولاً شيئاً مبتدأً حتى يقال ان فوجه شيئاً آخر لان هذه الفوقية ليست بالمكان بل بالقدرة المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تلك لك اب ٠٧ وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « ان روح الرب كان يرفُّ على عنصر الماء اي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارة والحياة مؤتيماً اياه القوة الحيوية على مثال الدجاجة الرتقاء » فان الماء يخلص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائل والحياة الروحية تؤتى ايضاً بماء المعمودية . ومن ثم قيل في يو ٣ . ٥ « ما لم يولد احدٌ من الماء والروح فلا يقدر ان يدخل ملكوت الله »

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة انحاء الوجود للاشياء فيدلُّ بقوله « لكن » على وجود الاشياء في الكلمة وبقوله « فكان » على وجودها في العقل الملكي وبقوله « صنع » على وجودها في طبيعتها الخاصة . ولما كان الكلام في اليوم الاول على تكوين الملائكة لم يكن ثمَّ حاجة الى زيادة صنع - واما على مذهب الآخرين فيعموز ان يكون المراد بقوله « قال الله ليكن » الدلالة على امر الله بصنع الشيء وبقوله « فكان » الدلالة على تمام العمل وبقي ان يذكر ايضاً كيف صنع وخصوصاً لاجل القائلين بان جميع المراتب مصنوعة بالملائكة فقيل دفعا لذلك ان الله صنعه ومن ثمَّ فبعد ان يقال في كل عمل « فكان » يزداد فعل ما مسند الى الله كصنع او فصل او سمي او نحو ذلك وعلى السادس ان المراد بالمساء والصبح عند اوغسطينوس كما في شرح تلك لك اب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية والصباحية اللتان مرَّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧ وانه على ما قال باسيليوس بعبارة عادة عن الزمان كله بجزئه الاصل وهو اليوم كقول يعقوب « ايام غربتي » دون ان يأتي بذكر الليل . والمساء والصبح طرفان لليوم فالصبح اوله والمساء اخره . اولان الدلالة بالمساء على اول

الليل وبالصبح على اول النهار فلاق ان يقتصر على ذكر مبادئ الازمنة حيث يذكر تمييز الاشياء لأول وانما قديم المساء لانه لما كان ابتداء اليوم من النور كانت نهاية النور هي المساء سابقة على نهاية الظلام والليل التي هي الصبح . او اشارة الى ان اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصبح كما قال الذهبي القم في خط ٣ في ت

وعلى السبع انه كما يقال يوم واحد في اول تكوين اليوم للدلالة على ان مدة اربع وعشرين ساعة يتكون عنها يوم واحد وعلى هذا فالمراد بقوله واحد تعيين مقدار اليوم الطبيعي او للدلالة على ان اليوم ينقضي برجوع الشمس الى نقطة واحدة بعينها او لانه عند تمام الايام السبعة يرجع الى اليوم الاول الذي هو واليوم الثامن واحد . وهذه الحجج الثلاث اوردها باسيلوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق

المبحث الخامس والسبعون

في لانسان المركب من جوهر روحي وجسماني

واولاً في ما يتعلق بماهية النفس — وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الخيطة الروحانية والجسمانية ينبغي النظر في الانسان المركب من جوهر روحي وجسماني واولاً في طبيعة الانسان ثم في دوره . والنظر في طبيعة الانسان هو الى اللاهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن الا بحسب نسبتها اليها ولهذا سيكون مدار النظر الاول على النفس . ولان في الجواهر الروحانية ثلاثة اشياء الماهية والقدرة والفعل كما قال دهنيسوس في مراتب السطة الملكية ب ٢ سبحث اولاً في ما يتعلق بماهية النفس وثانياً في ما يتعلق بقدرتها اي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعلها . فالاول فيه بحثان اولها في

الذفس في حد ذاتها والثاني سبب اتصالها بالبدن — اما الاول فالبحث فيه يدور على سبع مسائل — ١ هل النفس جسم — ٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه — ٣ في ان نفوس البهائم هل هي قائمة بانفسها — ٤ في ان النفس هل هي الانسان او الانسان شيء مركب من النفس والجسد — ٥ في انها هل هي مركبة من مادة وصوره — ٦ في ان النفس الانسانية هل هي غير فاسدة — ٧ هل النفس والملاك متحدان بالنوع

الفصل الاول

في ان النفس هل هي جسم

يُنخَطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس جسم لانها محركة للجسم. وليس محرك غير متحرك اما اولاً فلانه يتعذر في ما يظهر ان شيئاً يتحرك دون ان يتحرك اذ ليس يعطي شيء شيئاً ما ليس له كما ان ما ليس حارّاً لا يستغين واما ثانياً فلانه لو كان شيء محركاً غير متحرك لآصدر حركة دائمة وعلى نهج واحد كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٤٥ وهذا غير ظاهر في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس. فالنفس اذن محرك متحرك. وكل محرك متحرك فهو جسم. فالنفس اذن جسم

٢ وايضاً كل معرفة فاتها تحصل بشيء ما. ويمتنع ان يكون للجسم شبهة بغير اجسامي. فلولم تكن النفس جسماً لتعذر ادراكها الجسمانيات

٣ وايضاً لا بد من مماسة المحرك للمتحرك. والمماسة لا تجوز الا على الاجسام. فذاً من حيث ان النفس تحرك الجسم يظهر انها جسم

اكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ انما يقال للنفس بسيطة بانقياس الى الجسم « اذ ليس لها حجم ينسبط في مائة مكانية »

والجواب ان يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار ان النفس يقال لها المبدأ الاول للحياة في ما يقال له حي عندنا لاننا نقول حي ما له نفس واما ما لا نفس له فنقول له عار عن الحياة. واخص مظهر للحياة فعلا ان الادراك

والحركة والفلاسفة القدماء لقصورهم عن الترقى الى ما فوق الوهم جعلوا مبدأ هذين الفعلين جسمًا لقصرهم الوجود على الاجسام فقط ونفيه عما ليس بجسم وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسمٌ على ان فساد هذا المذهب يمكن بيانه بوجوه متكررة غير اننا نقتصر منها على واحد يتضح به ايضاً بوجه اعم وآكد ان النفس ليست جسمًا وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدأ للفعل حيوي نفساً والا لكانت العين نفساً لكونها مبدأ الابصار ومثلها سائر آلات النفس بل انما نقول نفساً لمبدأ الحياة الأول واذا جاز ان يكون جسمٌ مبدأً ما للحياة كما ان القلب مبدأ للحياة في الحيوان فليس يجوز مع ذلك ان يكون شيء من الاجسام مبدأً أول للحياة فواضح ان الحياة او مبدئية الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسمٌ والا لكان كل جسم حياً او مبدأ للحياة فاذا انما يصدق على جسم كونه حياً او مبدأ للحياة بما هو جسمٌ على صفة مخصوصة وكونه على صفة مخصوصة بالفعل انما يحصل له من مبدأ يقال له فعله فاذا النفس التي هي مبدأ الحياة الأول ليست جسمًا بل فعلاً للجسم كما ان الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست جسمًا بل فعلاً للجسم

اذا اجيب على الاول بانه لما كان كل ما يتحرك فانما يتحرك من آخر وكان التسلسل الى غير نهاية مستحيلًا وجب ان لا يكون كل محرك متحركاً لانه اذا كان المتحرك هو الخروج من القوة الى الفعل فالمحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً بالفعل على ان من الحركات ما ليس يتحرك اصلاً بالذات ولا بالعرض وهذا يقدر ان يحرك دائماً على نهج واحد ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهج واحد وهذا هو النفس ومنها ما يتحرك بالذات وهو الجسم ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الاجسام وضعوا ان كل محرك يتحرك وان النفس متحركة بالذات وجسمٌ

وعلى الثاني بأنه ليس يجب حصول شبه الشيء المدرك في طبيعة المدرك بالفعل بل اذا كان شيء مدركاً أولاً بالقوة ثم بالفعل لم يجب حصول شبه المدرك في طبيعته بالفعل بل بالقوة فقط كما ليس يحصل اللون في الحدقة بالفعل بل بالقوة فقط فإذا ليس يجب ان يحصل شبه الجمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب ان تكون النفس بالقوة الى هذه الأشباه ولما كان قدما الطبعين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا ان النفس جسم وانها مركبة من مبادئ جميع الاجسام لادراكها جميع الاجسام

وعلى الثالث بان الماسة ضربان ماسة بالكم وماسة بالقوة فالأولى لا تحصل للجسم الا من جسم والثانية يجوز ان تحصل للجسم من شيء غير جسمي محمك للجسم

الفصل الثاني

في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية ليست شيئاً قائماً بنفسه لان القائم بنفسه يقال له شيء مخصوص . والنفس ليست شيئاً مخصوصاً بل الشيء الخاص هو المركب من النفس والجسد . فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٢ وايضاً كل قائم بنفسه يصح اتصافه بالفعل . والنفس لا تتصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ « القول بان النفس تشعر او تعقل كالقول بانها تنسج لو تبني » فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٣ وايضاً لو كانت النفس شيئاً قائماً بنفسه لاستقلت بفعل دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعل ولا بالتعقل ايضاً لعدم حصول التعقل بدون الخيال الذي لا يكون بدون الجسد . فإذا ليست النفس الانسانية شيئاً قائماً بنفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٧ « كل من يرى ان طبيعة النفس جوهرٌ ومجردة يرى ان من يقول بجسميتها على ضلالٍ من حيث انه يضم اليها ما لا يقدر ان يتصور بدونه طبيعة ما » يعني الخيالات الجسمية . فاذا ليست طبيعة النفس الانسانية مجردة فقط بل جوهرًا ايضاً اي شيئاً قائماً بنفسه

والجواب ان يقال لا بد من القول بان ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الانسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه فواضح ان الانسان يقدر ان يدرك بالعقل طبائع الاجسام باسرها وما كان قادراً على ادراك بعض الاشياء فيجب ان لا يكون شيئاً منها حاصلًا في طبيعته والآن من ادراك ما سواه كما نرى ان اسنان المريض الممرور لا يقدر ان يستحي شيئاً بل يستمر كل شيء فلو كان للبدا العقلي طبيعة جسم ما لامتنع عليه ادراك جميع الاجسام ولكل جسم طبيعة مخصوصة فيستحيل اذن ان يكون المبدأ العقلي جسمًا وكذا يستحيل ان يعقل بالآلة جسمية لان الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمتع من ادراك جميع الاجسام كما انه اذا وجد لونٌ مخصوص ليس في الحدقة فقط بل في اناك زجاجي ايضاً فالسائل الذي في داخله يظهر متلوناً بذلك اللون نفسه — فاذا المبدأ العقلي الذي يُسمى عقلاً له فعل بذاته يستقل به دون الجسم . وليس يفعل بذاته الا ما يقوم بذاته اذ ليس يفعل الا الموجود بالفعل فاذا انما يفعل شيء على حسب وجوده ولذلك لسنا نسد التسخين الى الحرارة بل الى الحار . فاذا النفس الانسانية التي يقال لها عقل شيء مجرد وقائم بنفسه

اذا اجيب على الاول بان الشيء المخصوص يُطلق على امرين على كل قائم بنفسه وعلى القائم بنفسه الكامل في طبيعة نوع ما فلي الأول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزء الناقص فيموز ان يقال ذلك للبدا على

المعنى الأول لا على المعنى الثاني ولما كانت النفس الانسانية جزءا للنوع الانساني صح ان يقال لها شيء مخصوص بالمعنى الاول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل انما يقال به ذلك للمركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بان ارسطو لم يورد ذلك على انه مذهب بل حكاية لمذهب القائلين بان العقل متحرك كما يتضح مما قدمه هناك — او بان الفعل بالنفس انما هو للوجود بالنفس وقد يجوز ان يقال شيء موجود بنفسه اذا لم يكن وجوده بطريق الحلول كالعرض او كالصورة المادية وان كان وجوده بطريق الجزئية . غير ان القائم بنفسه حقيقة انما يقال لما ليس موجودا بطريق الحلول المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز ان يقال للعين او لليد قائم بنفسه ولا فاعل بنفسه . ومن ثم كانت افعال الاجزاء تُسند الى الكل بالاجزاء فنقول الانسان يصير بالعين وليس باليد ولا تقول بهذا المعنى الحار يسخن بالحرارة لان الحرارة في الحقيقة لا تسخن اصلا . فاذا يجوز اسناد العقل الى النفس كما يُسند الابصار الى العين وان كان قولنا الانسان يعقل بالنفس احتق

وعلى الثالث بان فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كالتة يزاول بها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فان نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر . والافتقار الى الجسم على هذا الوجه لا ينفى كون العقل قائما بنفسه والا لم يكن الحيوان شيئا قائما بنفسه لافتقاره في شعوره الى المحسوسات الخارجية

الفصل الثالث

في ان النفوس البهيمية هل هي قائمة بانفسها

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البهيمية قائمة بانفسها لان الانسان موافق لسائر الحيوانات في الجنس . ونفس الانسان شيء قائم بنفسه كما اوضحناه في الفصل الآنف . فاذا كذلك نفوس الحيوانات الأخر قائمة بانفسها

٢ وايضاً ان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات والعقل
يستقل بتعقل المعقولات دون الجسد . فاذا كذلك الحس يستقل بادراك المحسوسات
دون الجسد . ونفوس البهائم حساسة . فهي اذا قائمة بانفسها على قياس النفس
الانسانية التي هي عاقلة

٣ وايضاً ان النفس البهيمية تحرك الجسد . والجسد ليس يحرك بل يتحرك .
فللنفس البهيمية اذن فعل تستقل به دون الجسد

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكمية ب ١٦ و ١٧ « نتقد ان
الانسان وحده ذو نفس جوهرية واما نفوس الحيوانات فليست جوهرية »

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة لم يميزوا اصلاً بين الحس والعقل بل
جعلوا لكليهما مبدأً جسيماً كما مرّ في مب ٥٠ ف ١ واما افلاطون فقد ميز بينهما
ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرداً ذهاباً الى ان الشعور يحصل للنفس بذاتها
كالتعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمية ايضاً قائمة بانفسها لكن ارسطو وضع
في كتاب النفس ١م ٦٦ وك ٦٣م ٧٠ ان التعقل وحده بين افعال النفس يزاول
بغير آله جسمية واما الشعور وما يلحقه من افعال النفس الحساسة فواضح انها
تحدث مع تكييف في الجسم كما تكييف الحدقة عند الابصار بشيخ اللون وقس
على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعل خاص تستقل به
بل كل افعالها ترجع الى المركب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمية لعدم
استقلالها بفعل ليست قائمة بانفسها لان وجود الشيء وفعله متماثلان

اذا اجيب على الاول بان الانسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه
مخالف لها في النوع واختلاف النوع يعتبر بحسب اختلاف الصورة وليس كل
اختلاف في الصورة يجب ان يفعل اختلافاً في الجنس
وعلى الثاني بان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات

بوجه ما اي من حيث ان كلاً منهما بالقوة الى موضوعاته ولكنهما متباينان بوجه
آخري من حيث ان الحس يفعل بالمحسوس مع حدوث تكيف في الجسم ولهذا
كانت عظمة المحسوسات تُفسد الحس بخلاف العقل فانه متى تعقل اعظم المعقولات
صار بعدها اقدر على تعقل احقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد
والتعب فانما يحدث ذلك بالمرض من حيث ان العقل يحتاج الى فعل القوى
الحسية التي بها تُهَيَّأ له الخيالات

وعلى الثالث بان القوة المحركة على ضربين احدها امره بالحركة وهي القوة
الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب
والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارنها تكيف ما للجسم والآخرى مباشرة
للحركة التي بها تتأهل الاعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل
تحركاً ومن ذلك يتضح ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

الفصل الرابع

حل النفس في الانسان

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس هي الانسان في ٢ كور ٤ : ١٦
« وان كان انسان الظاهر ينهدم فانسانا الباطن يتجدد يوماً فيوماً » والباطن في
الانسان هو النفس . فالنفس اذن هي الانسان الباطن

٢ وايضاً ان النفس الانسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهرًا كلياً فهي اذن
جوهرٌ جزئيٌّ فهي اذن اقنومٌ . ولكنها ليست الا اقنوماً انسانياً . فهي اذن
الانسان لان الاقنوم الانساني هو الانسان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثبت على وارون في مدينة الله ك ١٩
ب ٣ لقوله بان الانسان « ليس النفس وحدها او الجسد وحده بل كليهما معاً »
والجواب ان يقال ان كون النفس هي الانسان يحمل معنيين احدهما ان

الانسان الكلي هو النفس واما الانسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركب من النفس والجسد وانما قلنا ذلك لان بعضاً صاروا الى انه ليس يدخل في حقيقة النوع الا الصورة فقط واما المادة فهي داخلة في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لان كل ما يدل عليه الحد فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الامور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة في حقيقة النوع في الامور الطبيعية ولكن ليس المادة المعينة التي هي مبدأ الشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الانسان الجزئي ان يكون مركباً من نفس ولحوم وعظام معينة كذلك من حقيقة الانسان الكلي ان يكون مركباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لان كل ما يشترك فيه جوهر جميع الاشخاص المندرجة تحت نوع يجب ان يكون من جوهر ذلك النوع - والثاني ان النفس الجزئية هي الانسان الجزئي وهذا انما يصح لو وضع ان النفس الحسنة تستقل بفعالها دون الجسد لاختصاص جميع الافعال المسندة الى الانسان حينئذ بالنفس فقط . وانما يكون شيئاً ما ما يفعل افعال ذلك الشيء فاذا انما يكون انساناً ما يفعل افعال الانسان . وقد اوضحنا في اتصال الأنف ان الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط . فاذا لكون الشعور فعلاً من افعال الانسان وان كان غير خاص يتضح ان الانسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركباً من النفس والجسد . واما على مذهب افلاطون من ان الشعور خاص بالنفس فيجوز ان يقال ان الانسان هو النفس المستخدمة الجسد

اذا اجب على الاول بانه انما يكون بالاختصاص شيئاً ما ما كان اصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلاسوف في الحائقيات ك ٨ ب ٨ كما ان ما يفعله والي المدينة يقال ان المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال احياناً انساناً لما هو اصيلاً في الانسان فقد يقال ذلك حقيقة للجزء العاقل الذي يقال له الانسان الباطن وقد يقال للجزء

الحاس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يمدّون حدّ المحسوسات وهذا
يقال له الانسان الظاهر

وعلى الثاني بان ليس كل جوهر جزئيّ اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقة
النوع استيفاءً تاماً فلا يجوز من ثم ان يقال للبدن او للرجل اقنومٌ وكذا ليس يجوز
ان يقال ذلك للنفس ايضاً لانها جزء للنوع الانساني

الفصل الخامس

في ان النفس هي مركبة من هيولى وصورة

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان النفس مركبة من هيولى وصورة فان
القوة قسمة للفعل . وكل ما بالفعل فهو مشترك في الفعل الأول وهو الله الذي كل
شيء بالاشتراك فيه خيرٌ وموجودٌ وحىٌ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ٢ . فاذا كل ما بالقوة فهو مشترك في القوة الأولى .
والقوة الأولى هي الهيولى الأولى فاذا لما كانت النفس الانسانية بالقوة من وجه
كما يظهر ذلك من ان الانسان قد يكون احياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس
الانسانية مشتركة في الهيولى الأولى على انها جزء لها

٢ وايضاً حينما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى . وفي النفس خاصيتان
للهيولى وهما القبول المحلي والاستحالة لانها يحملها العلم والفضيلة وتنتقل من حالة
الجهل الى حالة العلم ومن حالة الرذيلة الى حالة الفضيلة . فاذا ليست مجردة عن
الهيولى

٣ وايضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علته كما في الالهيات
ك ٨ م ١٧ . ووجود النفس معلول علته لانها مخلوقة من الله . فاذا ليست مجردة
عن الهيولى

٤ وايضاً ما ليس له هيولى بل هو صورة فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ .

وليس كذلك الا الله وحده . فاذا ليست النفس مجردة عن الهيولى
لكن يعارض ذلك ما اثبتته اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٦ و ٧ و ٨
من ان النفس ليست متكونة من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية
والجواب ان يقال ان النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين
اما اولاً فمن حقيقة النفس بالاجمال فان من حقيقة النفس ان تكون صورة
لجسم ما فهي اذن صورة اما باعتبارها كلها او بحسب جزء منها فان كان الاول لم
يجز ان تكون الهيولى جزءاً لها على ان يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لان
الصورة بما هي صورة فعل وما بالقوة فقط يمتنع ان يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة
للفعل من حيث هي قسمة له . وان كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس
وتلك الهيولى المتصورة به اولاً هي المتنفس الأول . واما ثانياً فمن حقيقة
النفس الانسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضح ان كل ما يحصل في
شيء فانما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيء انما يدرك كما تحصل
صورته في المدرك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر
مثلاً من حيث هو حجير بالاطلاق فاذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة
مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية . فاذا النفس العاقلة صورة مطلقة لاشيى مركب
من هيولى وصورة والا لحصلت فيها صور الاشياء من حيث هي شخصيات فلم
تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الاشياء في الآلة
جسمانية لان الهيولى هي مبدأ تشخص الصور . ومن ذلك يتضح ان النفس
العاقلة بل كل جوهر عقلي مدرك للصور على وجه الاطلاق ليس مركباً من
صورة وهيولى

إذا اجيب على الاول بان الفعل الاول هو المبدأ الكلي لجميع الافعال لانه
غير متناهٍ وحائز في نفسه بقدرته جميع الاشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضع المشار اليه ولذلك فالاشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل بفيض صدره .
ولما كانت القوة قابلة للفعل وجب ان تكون على نية . والافعال المقبولة الصادرة
عن الفعل الاول الغير المتناهي والتي هي مشاركات ما فيه مختلفة فيستحيل وجود
قوة تقبل جميع الافعال كما يوجد فعل واحد مصدر لجميع الافعال الحاصلة
بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الاول الفاعلة والقوة
القابلة في نفس العاقلة معايرة للقوة القابلة التي للهيولى الاولى كما يتضح من تعابير
المقبولات لان الهيولى الاولى تقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة .
فاذا ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من
هيولى وصورة

وعلى الثاني بان القبول المحلي والاستحالة انما يلائمان الهيولى باعتبار كونها بالقوة
فاذا كما ان القوة مختلفة في العقل والهيولى الاولى كذلك القبول المحلي والاستحالة
مختلفان فيهما فالعقل انما يحلله العلم وينتقل من الجهل الى العلم من حيث هو
بالقوة الى المثل المعقولة

وعلى ثالث بان الصورة هي علة وجود الهيولى والفاعل له ومن ثمة كان الفاعل
من حيث ينقل الهيولى الى فعل الصورة علة لوجودها واما اذا كان شي بصورة
قائمة بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدأ صوري وليس شي علة تنقله من القوة
الى الفعل ولهذا بعد ان قدم الفيلسوف ذلك قال على سبيل النتيجة « ليس
للركبات من هيولى وصورة علة سوى العلة المحركة من القوة الى الفعل » واما ما
كان مجرداً عن الهيولى فهو شي بما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى رابع بان كل مشترك فيه فنسبته الى المشترك نسبة فعله . وكل صورة
مخلوقة قائمة بنفسها يجب ان تكون مشتركة في الوجود فان الحيوة ايضاً او كل ما
كان على حدها مشترك في الوجود والوجود المشترك فيه يكون متناهي على قدر

قابلية المشترك ولذا فالله الذي هو عين وجوده هو وحده فعلٌ صرفٌ وغير متناهٍ
وأما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادةٍ وصورةٍ
بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بعبارةٍ أخرى انها مركبة
بما به ومما هو لان الوجود ما به شيءٌ هو

الفصل السادس

في ان النفس الانسانية هل هي واحدة

يُتَخَصَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان النفس الانسانية فاسدةٌ لان الاشياء
المتأثلة مبدأً ومجرى يظهر انها متأثلة منتهى والناس والبهائم متأثلة في مبدأ
التكوّن لانها مصنوعة من الارض وفي مجرى الحيوة لان لها جميعاً «روحاً واحداً»
وليس للانسان فضلٌ على البهيمة» كما في الجامعة ١٩:٣ فاذا «كما تموت البهائم
يموت الانسان وللفرقتين حال واحدة» كما قيل هناك ايضاً على سبيل النتيجة
ونفس البهائم فاسدة . فاذا نفس الانسان ايضاً فاسدة

٢ وايضاً كل ما كان من لا شيء فهو يقبل الرجوع الى لا شيء لوجوب
المطابقة بين المبدأ والمنتهى . وفي حك ٢: ٢ «وُلِدْنَا مِنَ الْعَدَمِ» وهذا صحيح
ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس ايضاً . فاذا «سنكون من بعد كما نألم
نكن» كما أُتِمَّ هناك) حتى باعتبار النفس ايضاً

٣ وايضاً ليس يكون شيءٌ دون فعله الخاص . وفعل النفس الخاص الذي هو
التعقل بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لان النفس لا تعقل شيئاً
دون الخيال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب النفس ٣ م ١٦٠ فاذا يمتنع
بقاء النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فقا ان النفوس
البشرية «قد أُوتيت من الجودة الالهية كونها عقلية وذات حيوة جوهرية

غير فانية»

والجواب ان يقال لا بد من القول بن النفس الانسانية التي نسميها مبدأً عقلياً غير فاسدة فان شيئاً يفسد على ضربين بالذات وبالعرض ويستحيل ان شيئاً قائماً بنفسه يتكون او يفسد بالعرض اي يتكون شيئاً آخر او فساده فان شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيد به بالتكون ويقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن ان يتكون او يفسد الا بالذات . واما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادّية فيقال انه يتكون ويفسد بتكون المركبات وفسادها وقد اوضحنا في ف ٣ من هذا البحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بانفسها بل ذلك خاصٌ بالنفس الانسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد اجسادها واما النفس الانسانية فيستحيل عليها الفساد الا ان تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضح ان ما يلائم شيئاً بالذات يمتنع انفكاكه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وانما يعرضها الفساد بانفكاك الصورة عنها ويستحيل ان تنفك الصورة عن نفسها فاذا استحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها - وايضاً فهب ان النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعضٌ فلا بد ايضاً من جعلها غير فاسدة فان الفساد ليس يعرض الا حيث يكون تضاداً لان الكون والفساد انما يكونان من الاضداد والى الاضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لان مادتها منزّهة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل ان يكون فيها تضاد لان قبولها على حسب حاذا من الوجود وما يجعلها منزّهة عن الضدية لان ماهيات المتضادات ايضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علمٌ واحدٌ بالمتضادات فاذا استحيل ان تكون النفس العاقلة فاسدة . وقد يمكن الاستدلال على ذلك ايضاً

بان كل شيء يشاق الوجود طبعاً على حسب حاله والشوق في المُدركات يتبع
الادراك فالحس ليس يُدرك الوجود الا معيناً أيناً وأنا والعقل يدرك
الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشاق بطبعه الوجود دائماً
والشوق الطبيعي لا يجوز ان يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلي فهو منزّه
عن الفساد

اذا اجيب على الاول بان ما اورده سليمان في الموضع المذكور انما هو حكاية
لقول الجهلة كما قد صرح به في حك ٢ فاذا ما يقال من ان الانسان والبهيمة
متماثلان في مبدأ التكون انما يصدق من جهة الجسد لان جميع الحيوانات صنعت
من الارض سواء لا من جهة النفس لان نفس البهائم تصدر بقوة جسمية واما
نفس الانسان فتصدر عن الله وبيانا لذلك قيل في تك ١ عن البهائم «تخرج
الارض نفساً حية» وعن الانسان ان الله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» ومن ثم
قال الجامعة ١٢ : ٢ « فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود الروح الى
الله الذي وهبه » وكذا التماثل في مجرى الحياة انما هو من جهة الجسد والى هذا
الاشارة بقوله « لها جميعاً روح واحد » وقوله في حك ٢ : ٢ « التسعة في آنا فنا
دخان » الآية . واما من جهة النفس فليس في ذلك تماثل لان الانسان يعقل
والبهائم ليست عاقلة فاذا غير صحيح قوله « للانسان فضل على البهيمة » فهما
متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بانه كما ان امكان المخلوقية ليس يقال على شيء بالقوة المنفصلة بل
بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع الى العدم فليس
معنى ذلك ان في الخليفة قوة على عدم الوجود بل ان في الخالق قوة على عدم
افاضة الوجود ولكنه يقال لشيء قابل الفساد على معنى ان فيه قوة على عدم الوجود
وعلى الثالث بان العقل بمساعدة الخيال انما هو فعل خاص بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل نظير حال سائر
الجواهر المفارقة كما سيأتي لذات مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

الفصل السابع

في ان النفس والملاك من هـما واحداً بالنوع

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان النفس والملاك واحدٌ بالنوع لان كل
شيء فانه يجه الى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع الى الغاية . وللنفس والملاك
غاية واحدة بعينها وهي السعادة الابدية . فهما اذن واحدٌ بالنوع

٢ وايضاً ان الفصل النوعي الأخير هو اشرف شيء اذ به لثم حقيقة النوع . وليس
في الملاك والنفس شيء لا اشرف من كونها عقليين . فهما اذن متفقان في الفصل
النوعي الاخير فهما واحدٌ بالنوع

٣ وايضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرةً للملاك الا في كونها متصلة بالبدن .
والبدن لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخلياً في حقيقة النوعية .
فاذا النفس والملاك واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة في الافعال الطبيعية مختلفة في النوع
ايضاً . والنفس والملاك مختلفان في الافعال الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٧ مقاً ٢ « الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتنص المعرفة
الالهية من المراتب » ثم اتى بعد هذا على وصف النفس بما يضاد ذلك . فاذا
ليس النفس والملاك واحداً بالنوع

والجواب ان يقال ان اوريجانوس وضع ن جميع النفوس البشرية والملائكة
متحدة في النوع وذلك لانه ذهب الى ان ما في هذه الجواهر من التفاوت في
المرتبة عرضي لكونه ناشئاً عن الاختيار كما سلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا
محال لاستحالة ان يكون في الجوهر المجردة تمايز في العدد دون ان يكون فيها

تغاير في النوع وتفاوت في الطبع لأنها لما تم تكن مركبة من مادة وصورة بل كانت صوراً قائمة بانفسها كان من الواضح وجوب كونها متغايرة في النوع لأنه ليس بتصور وجود صورة مفارقة من دون ان يكون لها وحدها نوع مخصوص كما لو وجد يبيض مفارق لما جاز ان يكون الا واحداً فقط اذ ليس بتغاير يبيض يابيضاً آخر الا باختصاصه بهذا او ذلك والتغاير النوعي يصاحبه دائماً تغاير طبيعي كما ان اللون الواحد في انواع الالوان اكل من الآخر وهلم جرّاً وذلك لان الفصول التي بها يقسم الجنس متضادة والتضاد انما يكون بحسب الكمال والنقصان لان مبدأ التضاد هو العدم والملئكة كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٥ و ١٦ - وهذا ايضاً يلزم لو فرض ان هذه الجواهر مركبة من مادة وصورة لانه اذا كانت مادة هذا متغايرة لمادة ذلك فلا يخلو ان تكون الصورة منشأً للتغاير في المادة هي ان تكون المواد متغايرة بسبب تغاير الصور الحائلة فيها فيلزم ايضاً التغاير في النوع والتفاوت في الطبع او ان تكون المادة منشأً للتغاير في الصور ولا يجوز جعل التغاير بين مادتين الا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجردة كالملاك والنفس فاذا يستحيل ان يكون الملاك والنفس متعددين بالنوع . واما وجود نفوس متكثرة تحت نوع واحد فسيأتي بيانه في البحث القريب ف ٣

اذا اوجب على الاول بان هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية اقربية والطبيعية والسعادة الابدية هي الغاية القصوى وهي فائقة الطبع وعلى الثاني بان الفصل النوعي الاخير انما هو اشرف شيء من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما ان الفعل هو اشرف من القوة والعقلي ليس اشرف شيء بهذا المعنى لشيوعه واشتراكه بين كثير من مراتب الوجود العقلي كاشتراك المحسوس بين كثير من مراتب الوجود الحسي ومن ثم فكالم تكن جميع المحسوسات متحدة بالنوع كذلك ليس جميع العقلات متحدة به

وعلى الثالث بان البدن ليس داخلياً في ماهية النفس الا ان انفس من طبعها
الذاتي ان تتصل بالبدن ولهذا كان المندرج حقيقة في النوع هو المركب لا النفس .
واحتياج النفس على نحو ما الى البدن في فعلها انما هو برهان على انها في الوجود
العقلي احط مرتبة من الملاك الذي ليس يتصل بجسم .



البحث السادس والسبعون

في اتصال النفس بالبدن—وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل— ا في
ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة — ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو
شتمدد بتمدد الابدان او ان لجميع الناس عقلاً واحداً — ٣ في ان البدن المتصور بالمبدأ
العقلي هل يوجد فيه نفس اخرى — ٤ هل يوجد فيه صورة اخرى جوهرية — ٥ في ان
البدن المتصور بالمبدأ العقلي كيف يجب ان يكون — ٦ في ان النفس هل تتصل بهذا
البدن بواسطة جسم آخر — ٧ هل تتصل به بواسطة عرض ما — ٨ هل تكون كلها في
كل جزء من البدن

الفصل الاول

في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن
اتصال الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ « ان العقل
مفارق وليس فعلاً للجسم » . فاذا ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة
٢ وايضاً كل صورة فهي محدودة على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والالم
تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة
لكان له طبيعة محدودة لان لكل جسم طبيعة محدودة فلم يكن له قوة على ادراك

جميع الاشياء كما يتضح مما مرّ في البحث الآنف ف ٢ و ٣. وهذا منافٍ لحقيقة العقل. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وايضاً كل قوة قابلة وهي فعلٌ لجسم ما فهي تقبل الصورة على نحو مادي وتخصي لان المقبول يحصل في القابل بحسب حال التماثل. وصورة الشيء المعقول ليست تحمل في العقل حلول المادي والتخصي بل حلول المجرّد والكلي والا لم يكن العقل مدرّكاً للمجرّدات والكليات بل للجزئيات فقط كالحس. فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وايضاً ان القوة والفعل اي الأثر يُسندان الى واحد بعينه لان الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسند الى جسم كما يتضح مما اسلفناه في البحث الآنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسم. ويمتنع ان تكون القدرة او القوة اكثر تجرّداً او سداجةً من الماهية التي هي مصدر القدرة او القوة. فإذا ليس جوهر العقل ايضاً صورةً للبدن

٥ وايضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورة له لان الصورة هي ما به يوجد شيء فلا يكون الوجود حاصلاً لها بالذات. والمبدأ العقلي موجودٌ بالذات وقائم بنفسه كما مرّ في البحث الآنف ف ٣. فإذا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وايضاً ما كان من طبع شيء فهو حاصل له دائماً ومن طبع الصورة ان تتصل بالمادة لان شيئاً لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بمهيته والا لم يحصل عن المادة والصورة واحد بالذات بل بالعرض فإذا امتنع وجود الصورة دون مادتها. وستى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مرّ بيانه في البحث الآنف ف ٦. فإذا ليس المبدأ العقلي متصلاً بالبدن كالصورة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الاحيات ك ٦م٨ ان انفصل يؤخذ من

صورة الشيء . والفصل ان تقوم للانسان هو الناطق الذي انما يقال على الانسان باعتبار المبدأ العقلي . فاذا المبدأ العقلي هو صورة الانسان والجواب ان يقال لا بد من اتقول بان العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الانساني لان اول ما به يفعل شيء هو صورة ما يُسند اليه الفعل كما ان اول ما به يصح البدن هو الصحة واول ما به تعلم النفس هو العلم فكانت الصحة من ثم صورة البدن والعلم صورة النفس على نحو ما وتحقيق ذلك ان شيئاً ليس يفعل الا بحسب كونه موجوداً بالفعل فما به شيء بالفعل فيه يفعل وواضح ان اول ما به يحيا البدن هو النفس واذا كانت الحيوة تظهر بافعال مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأول ما تفعل به كل فعل من هذه الافعال الحيوية هو النفس لان النفس هي اول ما به تغذي ونشعر وتحرك في المكان وهي ايضا اول ما به تعقل . فاذا هذا المبدأ الذي به تعقل سواء سمي عقلاً او نفساً عاقلة هو صورة البدن وهذا البرهان اورده ارسطو في كتاب النفس ٢م ٢٤- على انه ان اراد مریدني كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بد ان يجد وجهاً لاسناد فعل التعقل الى هذا الانسان فان كلاً يعلم بان وجدان انه هو الذي يعقل والفعل يُسند الى شيء على ثلاثة أنحاء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢م فيقال ان شيئاً يحرك او يفعل اما باسره كما يُسني الطبيب او بجزء منه كما يبصر الانسان بالعين او بالعرض كقولنا الأبيض بيني فانه يعرض للبناء ان يكون ابيض . ومتى قلنا ان سقراط او افلاطون يعقل فواضح ان التعقل ليس يُسند اليه بالعرض لانه يُسند اليه بما هو انسان وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل باسره كما ذهب افلاطون بقوله ان الانسان هو النفس العاقلة او ان العقل جزء منه والاول محال كما مر بيانه في المبحث الآنف ف٤ لان انساً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعين ان يكون البدن

جزءاً للإنسان وهكذا يكون العقل الذي به يعقل سقراط جزءاً لسقراط ولكنه متصل بيده نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشمع المعقول الذي له موضوعان العقل الهولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمانية وعلى هذا فالعقل الهولاني يتصل بجسم هذا الانسان او ذلك بواسطة الشمع المعقول على ان هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل الى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل ارسطو الى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما ان اشباح الالوان تحصل في البصر كذلك اشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الهولاني . وواضح ان وجود الالوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه اشباه تلك الالوان الى الحائط فلنستأقول ان الحائط يبصر بل انه يبصر فإذا ليس حصول اشباح الصور الخيالية في العقل الهولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يعقل بل لكونه يعقل هو او صورته الخيالية - وقد صار قوم الى ان العقل متصل بالبدن اتصالاً بالحرك وانما يحصل عنهما واحد لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل الى الكل وهذا باطل من وجوه اولها ان العقل ليس يحرك البدن الا بالشهوة التي تستلزم حركتها تقدم فعل العقل فليس يعقل سقراط لانه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك انما يتحرك من العقل لانه يعقل . والثاني ان سقراط شخص في طبيعة ماهيتها واحدة مركبة من مادة وصورة فلولا يكي العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل الى سقراط كله نسبة الحرك الى التحرك . والتعقل فعل مستقر في الفاعل غير متعدي الى آخر كالتسخين فلا يجوز اسناده الى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل . والثالث ان فعل الحرك ليس يسند اصلاً الى التحرك الاعلى كونه آلة كما يسند فعل صانع المجلات الى المنتار فإذا لو اسند العقل الى سقراط لكونه فعل محرکه لكن من

قيل الإسناد إلى الآلة وهذا منافٍ لما أثبتته الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٢ من
أن العقل ليس يكون بالة جسمية . والرابع أن فعل الجزء وأن جاز اساده إلى الكل
كما يُسند فعل العين إلى الإنسان لكنه لا يجوز اساده إلى جزء آخر إلا بالعرض
فلا نقول أن اليد تبصر بسبب ابصار العين وعلى هذا فإن كان يحصل عن العقل
وسقراط واحد امتنع اسند فعل العقل إلى سقراط وإن كان سقراط كلاً مركباً
من اتصال العقل بسائر ما هو من سقراط ولكن اتصاله إنما هو اتصال محركٍ لزم
أن سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لأن شيئاً إنما يكون
موجوداً على حسب ما هو واحد - فبقي إذا هنالك وجهٌ واحد أثبتته ارسطو في
كتاب النفس م ٢ و ٢٥ و ٢٦ وهو أن هذا الإنسان يعقل لأن المبدأ العقلي هو
صورته فإذا من فعل العقل يدين أن المبدأ العقلي متصل بالبدن كالصورة . وقد
يمكن توضيح ذلك أيضاً من جهة النوع الإنساني فإن طبيعة كل شيء تظهر من
فعله والفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسان هو العقل فإنه به يفضل جميع الحيوانات
الأخرى ومن ثم جعل ارسطو في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ - معادة الإنسان القسوى
في هذا الفعل على أنه خاص به فإذا يجب أن يستفيد الإنسان نوعه من مبدأ
هذا الفعل وكل شيء فأنما يستفيد نوعه من صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ
العقلي صورة الإنسان الخاصة ولكن يجب أن يعتبر أنه كلما كانت الصورة أشرف
كانت أكثر تسلطاً على الهيولى الجسمية وأقل تعلقاً بها وأوفر مجاوزة لها بفعلها
أو قدرتها ومن ثم نجد أن لصورة الجسم المزاجي فعلاً آخر غير ناشئ عن الكيفيات
العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أسمى على الهيولى العنصرية
كما أن النفس النامية أسمى قوة على الهيولى من الصورة العنصرية والنفس الحساسة
أسمى من النفس النامية وأما النفس الإنسانية فلها في الشرف الصوري المقام
الأعلى ولهذا كانت من مجاوزة قوتها للهيولى الجسمية بحيث أن لها فعلاً وقوة

لا دخل فيها بوجه من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقل - على انه يجب ان يعلم ان من يجعل النفس مركبة من مادة وصورة فليس يجوز له بوجه من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لانه لما كانت الصورة فعلاً والمادة موجوداً بالقوة فقط لم يجز اصلاً ان يكون المركب من مادة وصورة هو كلاً صورة لآخر فان كان جزؤه صورة قلنا ان ذلك الجزء هو النفس والمتصور به هو المنفس الاول كما مر في البحث الآنف .

ذا الجيب على الاول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان الصورة الاخيرة الطبيعية التي ينتهي اليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة في المادة من وجه وقد اثبت ذلك من ان الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة اما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لان القوة العقلية ليست قوة آلة جسمانية كما ان القوة البصرية هي فعل العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بالآلة جسمانية كالابصار . واما كونها حالة في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الانساني . فاذا انما قال الفيلسوف ان العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فانه يكفي لاقتدار الانسان على ادراك جميع الاشياء بالعقل ولادراك العقل جميع المجرّدات والكليات كون القوة العاقلة ليست فعلاً للجسم

وعلى الرابع بان كون النفس صورة حالة في مادة جسمانية او محصورة باسرها فيها ليس لاجل كمالها فلا يمتنع عدم كون قوة من قواها فعلاً للجسم وان كانت هي بحسب ذاتها صورة للجسم

وعلى الخامس بان النفس تشترك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادة

الجسمانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحد فيكون وجود المركب كله هو وجود النفس ايضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمة بانفسها ولهذا كانت النفس الانسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بان من طبع النفس ان لتصل بالبدن كما ان من طبع الجسم الخفيف ان يتصعد. وكما ان الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداد له ونزوعه اليه كذلك النفس الانسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي اليه

الفصل الثاني

في ان المبدأ العاقل هل هو متكثر بتكثر الابدان

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المبدأ العاقل ليس متكثرًا بتكثر الابدان بل انما للناس كافة عقل واحد لان جوهرًا مجردًا ليس يتكثر بالعدد في نوع واحد. والنفس الانسانية جوهر مجرد اذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مرّ بيانه في البحث الآنف ف هـ فليست متكثرة في نوع واحد بل جميع الادميين نوع واحد. فاذا لجميع الادميين عقل واحد

٢ وايضاً اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كانت النفوس البشرية متكثرة بتكثر الابدان لما بقي بعد مفارقة الابدان نفوس كثيرة في ما يظهر بل انما يبقى من جميع النفوس شيء واحد فقط وهذا بدعة لذهابها بالفرق بين الثواب والعقاب
٣ لو كان عقلي مغايراً لعقلك لكان كل منهما شخصاً ممتازاً عن الآخر لان الجزئيات ما كانت متغايرة بالعدد ومتعددة بالنوع. وكل ما يحل في شيء فانما يحل فيه على حسب حال القابل. فيلزم ان يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجه جزئي وهذا مناف لحقيقة العقل الذي انما هو مدرك للكليات

٤ وايضاً ان المعقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي مغايراً للعقل
لوجب ان يكون المعقول مني مغايراً للمعقول منك فيكون كلاهما ممدوداً بالشخص
ومعقولاً بالقوة ويجب انتزاع معنى مشترك من كليهما لجواز ان يتزعم من كل
مختلفين معقول مشترك وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل
والقوة الواهية في ما يظهر فيظهر اذن ان لجميع الناس عقلاً واحداً

٥ وايضاً ان العلم الذي يتلقاه التلميذ من المعلم لا يجوز ان يقال ان المعلم يحدّثه
في التلميذ والا لكان العلم ايضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بين البطلان فيظهر
اذن ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التلميذ وهذا لا يجوز
الا اذا كان لكليهما عقل واحد فيظهر اذن ان للتلميذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا
يكون لجميع الناس عقل واحد

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب كية النفس ب ٣٢ « لو قلت ان النفوس
البشرية متكثرة فقط لضحكت من نفسي » ويظهر ان النفس واحدة على
الاخص باعتبار العقل فيكون لجميع الناس عقل واحد

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في الصبيات ٣٨م٢ ان نسبة العلل
الجزئية الى الجزئيات كنسبة العلل الكلية الى الكليات ويستحيل ان يكون
للحيوانات المختلفة بالنوع نفس واحدة بالنوع فيستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة
بالعدد نفس عاقلة واحدة بالعدد

والجواب ان يقال يستحيل قطعاً ان يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا
واضح على قول افلاطون بان الانسان هو العقل لانه لو كان لسقراط وافلاطون
عقل واحد فقط للزم كونهما انساناً واحداً وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج
عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايز سوى الذي بين ذي القميص وذي
البرنس وهذا مستحيل قطعاً وهو ايضاً واضح على مذهب ارسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزئاً او قوة للنفس التي هي صورة الانسان
لاستحالة ان يكون لكثير مختلفين عدداً صورة واحدة كاستحالة ان يكون لهم
وجود واحد اذ الصورة هي مبدأ الوجود - وكذا هو واضح ايضاً كيف جعل
اتصال العقل بهذا الانسان اذ ذلك فواضح انه اذا كان الفاعل الاصيل واحداً
والآلات متكثرة جاز ان يقال هناك فاعل واحد على الاطلاق وافعال متكثرة
كما لو لمس انسان واحد بيديه اموراً مختلفة فكانت له لاسر واحد ولسان ولكن
لو كان الامر بالعكس اي لو كانت الآلة واحدة والفاعِل الاصيلية متكثرة
فيقال فواعل كثيرة وفعل واحد كما اذا جذب كثير السفينة بجبل واحد كان
ثم جاذبون كثيرون وجذب واحد واما اذا كان الفاعل الاصيل واحداً والآلة
واحدة فيقال فاعل واحد وفعل واحد كما انه متى ضرب الصانع بمطرقة واحدة
كان هناك ضارب واحد وضربة واحدة . وواضح انه كيف كان اتصال العقل
او تعلقه بهذا الانسان او ذلك فالعقل هو الاصيل بين جميع ما يختص بالانسان
فان القوى الحسية متقادة له وخادمة اياه فلو وضع ان لانسانين عقليين وحاسة
واحدة كما لو كان لهما عين واحدة لكانت ثمة مبصران واربصار واحد ولو كان
العقل واحداً مع تغاير سائر الاشياء التي يستخدمها كالات لما جاز اصلاً ان يقال
لقراط وافلاطون الا عاقل واحد ولو اضعنا الى ذلك ان التعقل الذي هو
فعل العقل لا يتم بالآلة غير العقل للزم ايضاً ان يكون هناك فاعل واحد وفعل
واحد اي ان يكون جميع الناس عاقلاً واحداً وان يكون لجميعهم تعقل واحد
اي بالنظر الى معقول واحد ويجوز ان يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك
بتغاير الخيالات اي بسبب ان خيال الحجر الذي في مغاير للذي فيك اذا كان
اخيال بحسب تغايره هذا صورة للعقل الهولاني لجواز ان فاعلاً بعينه يعقل
افعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراً مختلفة باختلاف

صَوْرَ الاشياء على ان الخيال ليس صورةً للعقل الميولاني بل انما صورته المثال
المعقول المنزَع من الخيالات وليس يُنزَع في عقلٍ واحدٍ من خيالات مختلفة
لنوعٍ واحدٍ سوى مثالٍ معقولٍ واحدٍ كما يظهر ذلك في الانسان الواحد فانه
يجوز ان يكون فيه خيالاتٌ مختلفة للعجز ومع ذلك انما يُنزَع منها جميعاً مثالٌ
معقولٌ واحدٌ للعجز به يعقل عقل الانسان الواحد طبيعة العجز بفعلٍ واحدٍ مع
اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقلٌ واحدٌ لما جاز ان يؤثر اختلاف
الخيالات في هذا وذلك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الانسان وذلك كما
زعم الشارح . فاذا يستحيل قطعاً ان يجعل لجميع الناس عقلٌ واحدٌ

اذا اجيب على الاول بان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة
كالملك لكنها صورةٌ لمادةٍ بخلاف الملك . وهذا جاز ان يكون نفوس كثيرة
تحت نوعٍ واحدٍ باعتبار انقسام المادة ولم يجز اصلاً ان يكون ملائكة كثيرون
تحت نوعٍ واحدٍ

وعلى الثاني بان وحدة كل شيء انما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على
تكثر شيء كالحكم على وجوده . وواضح ان النفس العقلية من جهة وجودها
متصلة بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها . فكذا
النفوس وان كان تكثرها بتكثر الابدان لكنها بعد ذور الابدان تبقى في
وجودها على كثرتها

وعلى الثالث بان تشخص الفاعل او الصورة التي يعقل بها لا يمنع من تعقل
الكليات والا لا يمنع ذلك على العقول المفارقة لكونها جزئية من حيث هي جواهر
قائمة بانفسها بل انما يمنع من ادراك الكلي مادية المدرك والصورة التي يدرك بها
لانه كما ان كل فعل يكون على حسب حال الصورة التي بها يفعل الفاعل كما
يكون التسخين على حسب حال الحرارة كذلك الادراك انما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يدرك المدرك . وواضح ان الطبيعة المشتركة انما تمتاز وتكثر بحسب المادىء المشخصة التي هي من جهة المادة فاذا كانت الصورة التي يحصل بها الادراك مادية غير مجردة عن العلائق الهولانية فانما يحصل شبه طبيعة النوع او الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكثرها بالمادىء المشخصة فيمتنع ادراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية . واما اذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصية فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثرها فيدرك كليها ولا فرق في ذلك بين ان يكون عقل واحد او عقول كثيرة لانه وان كان عقل واحد فقط فلا بد ان يكون عقلاً ما مخصوصاً وان تكون الصورة التي يعقل بها صورة ما مخصوصة

وعلى الرابع بان الشيء المعقول واحد سواء كان عقل واحد او اكثر لان الشيء الذي يعقل ليس يحصل في العقل بذاته بل بشبهه فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣٨٣ م ومع ذلك فالذي يعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تعقل الا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الاشياء بل على المثل المعقولة ولما كان يجوز ان يتشبه كثير بشيء واحد بحسب صور مختلفة وكان الادراك يحصل بتشبه المدرك بالمدرك لزم جواز ان يتعلق ادراك كثير بشيء واحد كما يتضح في الحس فان كثيراً يصرون للون الواحد باشباه مختلفة وهكذا يجوز ان تعقل عقول كثيرة معقولا واحداً . غير ان الفرق بين الحس والعقل على مذهب ارسطو كما في الموضع المتقدم ذكره انما هو ان الشيء يحس به على تلك الحالة التي له في جزئته خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تعقل لها وجود في الخارج ولكن ليس لها فيه من الوجود تلك الحالة التي تعقل بها فهي تعقل على وجه العموم مجردة عن المادىء المشخصة وليس لها في الخارج هذه الحال من الوجود . واما على مذهب افلاطون فالشيء

المعقول هو في الخارج على تلك الحال التي يعقل بها لانه وضع طبائع الاشياء
مفارقة للمادة

وعلى الخامس بان علم التليذ غير وعلم المعلم غير واما انه كيف يحدث في التليذ
فسياً في بيانه في مب ١٢ الف ١

وعلى السادس بان مراد اوغطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكثرة
فقط بمعنى انها غير متعددة في حقيقة واحدة نوعية

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة ائس اخرى مختلفة ذاتاً
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة
نفسين أُخرين مختلفتين ذاتاً وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لان الفاسد
وغير الفاسد ليسا متحدين جوهرًا . والنفس العاقلة غير فاسدة والنفس الأخرى ان
اي الحساسة والغاذية فاسدتان كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٠٦ فاذا تمتع
ان تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الانسان متحدة ذاتاً

٢ وايضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الانسان غير فاسدة يرده ان الفاسد
وغير الفاسد متغايران في الجنس كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ . والنفس الحساسة
في الفرس والاسد وسائر البهائم فاسدة فلو كانت في الانسان غير فاسدة لكانت
مغايرة في الجنس للتي في البهيمة . والحيوان انما يقال له ذلك من حيث ان له
نفساً حساسة فيلزم ان لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً للانسان وسائر
الحيوانات وهذا باطل

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ ان الجنين يكون
حيواناً قبل كونه انساناً . وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة
متحدتين ذاتاً لانه حيواناً بالنفس الحساسة وانساناً بالنفس العاقلة . فاذا ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الانسان متعدتين ذاتاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك٦٨٨ ان الجنس يؤخذ من المادة
والفصل يؤخذ من الصورة . والناطق الذي هو الفصل المقوم للانسان يؤخذ
من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث ان له جسماً ذا نفس حساسة . فإذا
نبتت النفس العاقلة الى الجسم ذي النفس الحساسة نبتت الصورة الى المادة . فإذا
ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متعدتين ذاتاً في الانسان بل الأولى
تستلزم تقدم الثانية على انها محلها المادي

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب١٥ « لسنا نقول بنفسين
في الانسان الواحد احدهما حيوانية محيية للبدن ومخالطة للدم والأخرى روحانية
ذات عقل كما كتب يعقوب وغيره من السريان بل نقول بنفس واحدة في
الانسان محيية للبدن باتصالها به ومدبرة لذاتها بعقلها »

والجواب ان يقال ان افلاطون ذهب الى ان في البدن الواحد نفساً مختلفة
لكل منها آلة مخصوصة وجعل لهذه النفوس افعال حيوية مختلفة فقال ان محل
القوة الغذائية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو
الدماغ وهذا القول قد رواه ارسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وابطله في ك ٣
م ٤١ وما يليه من جهة تلك القوى النفسانية التي تبشر افعالها بالآلات جسمية
بوجود افعال نفسانية مختلفة كالخس والشهوة في كل جزء من تلك الحيوانات
التي تبقى بعد قطعها حية ولو كان لافعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلفاً
ذاتياً مبادئ مختلفة باختلاف اجزاء البدن لامتنع ذلك واما القوة العاقلة فيظهر
انه لم يجزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط او فيه وفي
المحل معاً . على انه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال المعرك لا
الصورة على ما قال افلاطون لا حتم مذهب هذا لجواز ان يتحرك متحرك واحد

من محركات مختلفة خصوصاً باعتبار اجزاء مختلفة واما على ان النفس متصلة
بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر ان يكون في بدن واحد نفوس
متعددة متغايرة بالذات وتوضح ذلك من وجود ثلاثة اولها ان الحيوان لو كان
له انفس متكثرة لم يكن واحداً مطلقاً اذ ليس شيء واحداً على الاطلاق
الا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لان الشيء يستفيد الوجود
والوحدة من واحد بعينه فما اتصف بصور مختلفة فليس بواحد مطلقاً كالانسان
الايض وعلى هذا فلو استفاد الانسان الحيوة من صورة اي من النفس النامية
والحيوانية من صورة اخرى اي من النفس الحساسة والانسانية من صورة ثالثة اي
من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً بهذا الوجه رد ارسطو مذهب افلاطون
بقوله في الالهيات ك ٣٠ م ٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان متغايرة لحقيقة ذي الساقين
لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما اراد في كتاب النفس
م ٩٠ الختام القائلين بنفوس مختلفة في البدن الواحد وجه الميهم سوء الماذا يجمعها
اي ماذا ينشئ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لان النفس هي
بالأحرى تحوي البدن وتفيد الوحدة — والثاني من طريق الحمل لان الاشياء
المأخوذة من صور مختلفة يُحمل احدها على الآخر اما بالعرض اذا لم يكن بينها
نسبة متبادلة كقولنا الابيض حلواً او بالذات بالضرب الثاني من الحمل الذاتي
اذا كان بينها نسبة متبادلة لاختد الموضوع في حد العموم كما ان السطح متقدم
على اللون فاذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلون فذلك هو الضرب الثاني من
الحمل الذاتي فاذا لو كانت الصورة التي منها يقال لشيء حيوان متغايرة للصورة التي
منها يقال له انسان للزم اما انه لا يجوز حمل احدهما على الآخر الا بالعرض اذا
لم يكن بين هاتين الصورتين نسبة متبادلة او ان يُحمل احدهما على الآخر بالضرب
الثاني من الحمل الذاتي اذا كانت احدي النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بين البطلان لان الحيوان يحمل على الانسان بالذات لا بالعرض ولا لسان ليس
يوخذ في حد الحيوان بل بالعكس فيجب من ثمة ان تكون الصورة التي بها شي لا
انسان واتي بها شي حيوان واحدة بعينها والا لم يكن الانسان في الحقيقة نفس
ما هو الحيوان بحيث يحمل الحيوان عليه بالذات - واثالث انه متى كان احد
افعال النفس شديداً منع من الآخر فلم يكن مبدأ الافعال واحداً بالذات لم
يكن وجه لذلك . فاذا يجب ان يقال ان النفس الحساسة والعاقلة والغاذية
واحدة بنعد في الانسان . واما كيفية ذلك فيسهل تدبرها لمن يعتبر اختلاف
الانواع ونصور فاننا نجد الانواع والصور متفاوتة بحسب الاكمل والاقبل كما لا
كما ان انتفس اكل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان اكل من النبات
والانسان اكل من البهيمة وكل جنس من هذه الاجناس مراتب متفاوتة
ولهذا شبه ارسطو في الاقيات ك٨م ١٠ انواع الموجودات بالاعداد التي يختلف
نوعها بحسب اضافة الوحدة او اسقاطها ومثل النفوس المختلفة بانواع الاشكال
التي يتضمن احدها الآخر كما ان الخمس الزوايا يتضمن المربع الزوايا وزيادة وعلى
هذا القياس فالنفس العاقلة تشمل بقوتها على كل ما لنفس البهائم الحساسة ونفس
النبات اغاذية فاذا كما ان السطح ذا الشكل الخمس الزوايا ليس خمس الزوايا
بشكل ومربع الزوايا بشكل آخر لعدم التماثلة في الشكل المربع الزوايا لاندرجه
في الشكل الخمس الزوايا كذلك ليس سقراط انساناً بنفس وحيواناً بنفس
اخرى بل هو انسان وحيوان بنفس واحدة بعينها
اذا اجيب على الاول بان النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق
كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فمتى كانت حساسة فقط كانت فاسدة
ومتى كانت حساسة وعاقلة معا كانت غير فاسدة لان الحسي وان لم يفد العقلي
عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بان الصور ليست داخلية في الجنس او في النوع بل انما يدخل فيهما المركبات . والانسان فاسد كسائر الحيوانات . فالاختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الانسان وسائر الحيوانات وعلى الثالث بان الجنين انما يفاض عليه في اول الامر النفس التي هي حساسة فقط فاذا ارتفعت فاضت عليه نفس اكمل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيان في مب ١١٨ ف ٢

وعلى الرابع بانه ليس يجب ان يعتبر في الموجودات الطبيعية اختلاف باختلاف الاعبارات او المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة التعقل لجواز ان يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرق مختلفة فاذا لما كانت النفس العاقلة مشتملة بقوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مر في جرم الفصل جاز ان يلحظ العقل ما يختص بقوة النفس الحساسة على حياله كما مر ناقص ومادي ولوجدانه اياه عاماً للانسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس واما ما به تجاوز النفس العاقلة النفس الحساسة فيعتبره كما مر صوري ومكمل ومنه يصوغ فصل الانسان

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورة اخرى

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة صورة اخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٤م ٢ وه « النفس فعل للجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » فتكون نسبة النفس الى الجسم نسبة الصورة الى المادة . وللجسم صورة جوهرية هو بها جسم . ففيه اذن صورة جوهرية سابقة على النفس

٢ وايضاً ان الانسان وكل حيوان فهو محرك لنفسه وكل محرّك لنفسه فينقسم الى جزئين احدهما محرك والان متحرك كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ه

٨م والجزء المترك هو النفس فيجب ان يكون الجزء الآخر صالحاً لان يتحرك .
والهيولى الأولى يتمتع تحركها كما في الطبيعيات كـ ام ٣٣ لكونها موجوداً بالقوة
فقط بل كل ما يتحرك فهو جسم . فإذا لا بد ان يكون في الانسان وفي كل
حيوان صورة أخرى جوهرية مقومة للجسم

٣ وايضاً ان ترتيب الصور انما يعتبر بحسب نسبتها الى الهيولى الأولى لان
المتقدم والمتأخر انما يقال بالقياس الى مبدأ ما فلولم يكن في الانسان صورة
جوهرية من دون النفس الناطقة بل كانت هذه النفس حالة في الهيولى الأولى
دون توسط لكانت في مرتبة الصور الناقصة جداً التي تحل في الهيولى الأولى ابتداءً
٤ وايضاً ان الجسم الانساني جسم مزاجي والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا
لكان ذلك فساداً فقط فلا بد اذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي .
وهي صور جوهرية . فإذا يوجد في الجسم الانساني من دون النفس الناطقة
صوراً أخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان للشيء الواحد وجوداً واحداً جوهرياً والصورة الجوهرية
تفيد وجوداً جوهرياً فإذا انما يكون للشيء الواحد صورة واحدة جوهرية .
والنفس هي صورة الانسان الجوهرية . فإذا يستحيل ان يكون في الانسان صورة
أخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب ان يقال ان قيل بان النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة
بل كالمحرك فقط كما ذهب الافلاطونيون تحت القول بان في الانسان صورة
أخرى جوهرية مقومة للجسم المتحرك من النفس في وجوده واما اذا كانت النفس
العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما اسلفناه في فصل الاول من
هذا البحث فيستحيل ان يوجد في الانسان من دونها صورة أخرى جوهرية
وتوضيح ذلك فليعلم ان آية الترق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقيداً كما ان الحرارة لا تفيد
محلها مطلق الكون بل كونه حاراً وعلى هذا فتى وردت الصورة العرضية على
شيء فليس يقال انه يحدث او يتكون مطلقاً بل انه يكون كذا او يتفقد بوجه
ما . وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً
بل من وجهه واما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فتى وردت على شيء
قبل انه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل انه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء
الطبيين الهوى الأوى موجوداً بالفعل كالنار او الهواء او نحو ذلك كانوا ليس
يتكون شيء او يفسد مطلقاً بل كل تكوّن فانما هو استحوطه رواه الفيلسوف في
الطبيعات كالم ٣٣ فاذا لو كان في هوى الانسان من دون النفس العاقلة صورة
ما اخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس
مفيدة للوجود مطلقاً فلم تكن صورة جوهرية ولم يكن يورودها كون مطلقاً ولا
يزوالها فساد مطلقاً بل من وجهه فقط وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان ليس في
الانسان صورة اخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحداً وانها كما تشمل بقوتها
على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتفضل
وحدها كل ما تفعله الصور الناقصة في غير الانسان وهكذا شأن النفس الحساسة
في البهائم والغاذية في النباتات وبالأجمال شأن جميع الصور الكاملة بالقياس الى
الصور الناقصة

إذا اجيب على الاول بان ارسطو لم يقل ان النفس مع الجسم فقط بل انها
« فعل جسم طبيعي آخيه ذي حيوة بنقوة » ونس قيد القوة مخرجاً لتنفس
فواضح اذا ان النفس ايضاً تدخل في ما يقال ان نفسه هي فعلة على حد قولنا
الحرارة فعل الحار والنور فعل المنير ليس بوجود منير دون النور بل لانه منير
بالنور وعلى هذا النحو يقبل ان النفس فعل الجسم الخ لانه كونه جسماً ونياً وذا

حياة بالقوة انما هو بالنفس . والفعل الاول يقال بالقياس الى الفعل الثاني الذي هو الأثر لان قيد القوة المذكور ليس مخرجاً للنفس وعلى الثاني بان النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي منصلة به كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستترجم فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن النفس هو اجزاء المتحرك

وعلى الثالث بان المادة يُعتبر فيها مراتب مختلفة من الكمال كالوجود واخيوته والشعور والتعقل . والثاني الذي يرد على الأول هو دائماً اكل من الأول . فاذاً الصورة التي تعبد المادة كالحال الاول فقط هي في الدرجة القصوى من النقص واما التي تعيدها الكمال الاول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة القصوى من الكمال وتحل مع ذلك في المادة ابتداء

وعلى الرابع بان ابن سينا صار الى ان الصور العنصرية الجوهرية تبقى سالمة في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات العنصرية المتضادة ورجوعها الى حاق الوسط لكن هذا محال لان الصور العنصرية المختلفة لا يمكن ان تحمل الا في اجزاء مختلفة من المادة وهذه الاجزاء لا بد لا اختلافها من تعقل الابعاد التي يتمتع انقسام المادة من دونها . والمادة التي يقوم فيها البعد لا توجد الا في الجسم ويتمتع اجتماع اجسام مختلفة في حيز واحد بعينه فيلزم اذن ان تكون العناصر متميزة في المركب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثم امتزاج في الحقيقة اي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة اسي بحسب تماس الاجزاء المتصغرة جداً . وذهب ابن رشد الى ان صور العناصر لما كانت ناقصة كانت متوسطة بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الاكثر والاقل ولذلك تضعف بالمزاج وترجم الى حاق الوسط ويحصل عنها صورة

واحدة وهذا اشد استحالة لان الوجود الجوهرى لكل شئ يقوم بما لا يتجزأ وكل
اضافة واسقاط فانه يغير النوع كما في الاعداد على ما في الالهيات ك ٨ م ١٠
فيستحيل ان صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل وكذلك يستحيل ايضاً كون
شئ متوسطاً بين الجوهر والعرض . فالحق اذن ما قاله الفيلسوف في كتاب
الكون ١ من ان صور العناصر تبقى في المركب المزاجي لا بالتعلل بل بالقوة لبقاء
الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بها قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك
الكيفيات منكسرة السورة وكيفية هذا الامتزاج استعداد خاص لصورة الجسم
المزاجي الجوهرية كصورة الحجر او ذي النفس

الفصل الخامس

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة
به غير لائق لان المادة يجب ان تكون على نسبة الصورة . والنفس العاقلة صورة
غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وايضاً ان النفس العاقلة صورة في غاية التجرد عن المادة بدليل ان لها فعلاً
تستقل به عن المادة الجسمية . وكما كان الجسم الطيف كانت حصته من المادة
اقل فكان يجب ان تتصل النفس بالطيف الاجسام كالنار لا بجسم مزاجي فضلاً
عن الارضي

٣ وايضاً ليس يصدر انواع مختلفة عن صورة واحدة لكون الصورة هي مبدأ
النوع . والنفس العاقلة صورة واحدة . فلا ينبغي ان تتصل بجسم مركب من
اجزاء مختلفة الانواع

٤ وايضاً ان قابل الصورة الكملى يجب ان يكون اكل . والنفس العاقلة هي
اكل النفوس . فاذا لما كان لاجسام سائر الحيوانات اكية طبيعة كالوَبَر مكان

التياب وكالحوافر والاطلاف مكان الاحذية وكان لها ايضاً اسلحة طبيعية كالمخالب والانياب والقرون لم يكن لانتفا فيما يظهر ان تتصل النفس العاقلة بجسم ناقص اي عارٍ عن هذه المعاين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس فعل لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

والجواب ان يقال لما لم تكن الصورة لاجل المادة بل المادة لاجل الصورة وجب ان يعلل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة الطبيعة انقام الاسفل بين الجواهر العقبة كما مر في مب ٥٥ ف ٢ من حيث انها ليس خا من طبعها معرفة الحق كالثلاثة بل لا بد ان تقتنصها بطريق الشعور من التجزئات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ والطبيعة لم تبغ شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمة ان لا يكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور ايضاً والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب ان تتصل النفس العاقلة بجسم صالح لان يكون آلة موافقة للشعور . وما سوى اللس من انواع الحس مبني عليه وآلة اللس يجب ان تكون متوسطة بين الاطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من مدارك اللس لانها على هذا تكون بالقوة الى المتضادات وقادرة ان تشعر بها ولذا كلما كانت آلة اللس اعدل مزاجاً كان اللس اشد ادراكاً . والقوة الحسية على غاية الكمال في النفس العاقلة لان م في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً اكمل كما قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره فوجب من ثمة ان يكون الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً اعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الانسان اكمل لمساً من سائر الحيوانات والاكل لمساً في الناس اكمل عقلاً بدليل اننا نجد من كان انعم بدنأ اذكي عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

إذا اجيب على الاون بأنه ربما رام بعض دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الانسان كان قبل الخطيئة غير فاسد لكن هذا الجواب قاصر في ما يظهر لان جسم الانسان لم يكن قبل الخطيئة غير فان بالطبع بل بفضل النعمة الالهية والآن لم يرتفع بالخطيئة عدم فئاته كما لم يرتفع ايضاً عدم فناء الشيطان— وهذا يجب ان يجاب بجواب آخر فيقال ان للمادة حالتين احدهما ما تُنتخب لمناسبة الصورة والأخرى ما تلحق الاستعداد السابق بانضرورة وذلك كما ينتخب الصانع لصورة المنشار مادة حديدية صالحة لنشر ما كان صلباً واما قابلية اسنانه للفيلون او الصلد فللزومة بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب ان تكون متصلة بجسم معتدل فيلزم بضرورة المادة ان يكون فاسداً فان قيل كان ممكناً لله ان يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يرعى في تكوين الطبيعات ما اتصل اليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الاشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ل٢ ب ١ ومع ذلك فالناية الالهية قد جعلت موهبة النعمة علاجاً لدفع الموت

وعلى الثاني بانه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لاجل اتفعل العقلي في ذاته بل لاجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب ان اتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصر بسيط او بجسم مزاجي غلبت فيه النار من جهة الكمية للزوم امتناع الاعتدال بقلبة نوة النار الفعلية على ان هذا الجسم المعتدل له مزية على غيره يبعده عن الاطراف المتضادة مما يشابه به الجسم السماوي نوعاً من المشابهة

وعلى الثالث بان اجزاء الحيوان كالعين واليد والعم والمغزى ونحو ذلك ليست داخلية في نوع بل الداخل فيه هو الكل ولهذا لا يصح ان يقال حقيقة ان هذه الاجزاء مختلفة الانواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لا يثق بالنفس العاقلة التي وان كانت واحدة الذات لكنها بسبب كمالها متعددة القوى فتحاج في

الافعال مختلفة الى استعدادات مختلفة في اجزاء البدن المتصلة به ولهذا نجد
اختلاف الاجزاء في الحيوانات الكاملة اعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه
اعظم منه في النباتات

وعلى نزاع بانها لما كانت النفس العاقلة مدركة للكميات كان فيها قوة الى ما
لا يتناهى فلم يكن ممكناً ان يتعين لها من الطبيعة مقاصد طبيعية محدودة او مساوون
مخصوصة من آلة للدافعة او كساء كما نفوس سائر الحيوانات التي لا يتصل
ادراكها او قوتها الا الى جزئيات محدودة بل كان للانسان طبعاً مكن ذلك كله
العقل وايذ اللذان هما آلتا الآلات لان الانسان يقدر بهما ان يهيء لنفسه
آلات على اشكال غير متناهية ولاغراض غير متناهية

الفصل السادس

في ان النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية
يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة تتصل بالبدن بواسطة
هيئات عرضية لان كل صورة فهي تحمل في مادة خاصة بها ومتيابة لها . والتهيئات
للمصورة اعراض . فاذا يجب ان يتصور في المادة اعراض سابقة على الصورة
الجوهرية ومن ثمة سابقة على النفس لكون النفس صورة جوهرية
٢ وايضاً ان صور النوع الواحد المختلفة تقتضي اجزاء مختلفة في المادة . وليس
يجوز تصور اجزاء مختلفة الا بحسب انقسام الكميات ذات الابعاد . فاذا لا بد
من تصور الابعاد في المادة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحد
٣ وايضاً ان تعلق الروحاني بالجسماني يكون بمهاسة القدرة . وقدرة النفس
هي قوتها . فيظهر ان النفس تتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرض من
الاعراض

لكن يعارض ذلك ان العرض متأخر عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الالهيات لـ ٧م ٤ فيمتنع اذا تصور صورة عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كمتحرك فقط لم يكن مانع ان يكون ثم هيئات متوسطة بين النفس والبدن بان يكون من جهة النفس قوة بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابلية يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة . واما اذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مر في ف ا فيستحيل توسط هيئة عرضية بين البدن والنفس او بين اي صورة جوهرية ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة الى جميع الكمالات اي الافعال على ترتيب ما وجب ان يكون الكمال الاول مطلقاً اول ما يتعقل في المادة والكمال الاول بين جميع الكمالات هو الوجود فاذا يستحيل ان يتعقل كون المادة حارة او ذات حجم كذا قبل كونها موجودة بالفعل . والوجود بالفعل انما يحصل لها بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مر في ف ٤ . فاذا يستحيل ان يوجد في المادة هيئات عرضية اياً كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل ان يوجد ذلك فيها قبل النفس

اذا اجيب على الاول بانه يتضح مما تقدم في ف ٣ و ٤ ان الصورة الكمالية تتضمن بالقوة كل ما للصورة السفلى ولذلك فع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجات مختلفة من الكمال فان الصورة التي بها الانسان موجوداً بالفعل والتي هو بها جسم والتي هو بها حي والتي هو بها حيوان والتي هو بها انسان صورة واحدة بالذات . وواضح ان لكل جسم عوارض تلحقه خاصة به . فاذا كما يتعقل كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية وهلم جراً كذلك تتعقل العوارض الخاصة بالوجود قبل الجسمية وهكذا تتعقل التهيؤات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخر

وعنى الثاني بان الابداد القدرارية اعراض لاحقة للجسمية الشاملة للمادة كلها
فتمت تعقبت المادة تحت الجسمية والابداد جاز تمعلاها مفصلة الى اجزاء مختلفة
بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أخرى من الكمال لانه وان كانت
الصورة التي تفيد المادة درجات الكمال المختلفة واحدة بالذات كما مر في ف ٤
لكنها مختلفة بالاعتبار

وعنى الثالث بان اجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالمحرك فقط يتصل به بالقوة
والقدرة واما النفس العقلية فانها تتصل بالبدن كالصورة بهويتها ولكنها تدبره
وتحركه بقوتها وقدرتها

الفصل السابع

في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما

يُخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم
ما فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٥ « النفس تدبر الجسم بالنوراني
بالنار والهواء الأشبهين بالروح » والنار والهواء جسمان . فالنفس اذن تتصل
بالجسم الانساني بواسطة جسم ما

٢ وايضاً ما يتفك بزواله اتصال متصلين فهو واسطة بينهما فيما يظهر . واذا
زال الروح فارقت النفس البدن . فاذا الروح الذي هو جسم لطيف هو واسطة
في اتصال البدن والنفس

٣ وايضاً ان المتباعدات جداً بينهما لا تتصل الا بواسطة . والنفس العقلية بعيدة
جداً عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة . فيظهر ان اتصالها به يحصل بواسطة
شيء هو جسم غير فاسد وذلك في ما يظهر نور سماوي يؤولف بين العناصر
وينشئ عنها واحداً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٢ ص ٧ « ليس يجب

البحث عما اذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يُبحث عما اذا كان الشمع والشكل واحداً، والشكل يتصل بالشمع دون توسط جسم ما . فاذا كذلك نتصل النفس بالبدن دون توسط جسم ما

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالمحرك فقط كما هو مذهب الافلاطونيين لاقى القول بتوسط جسام بين نفس الانسان واي حيوان آخر وبدنه لانه يليق بالمحرك ان يحرك الشيء البعيد باوساط اقرب اليه . واما اذا كانت النفس متصلة بالبدن كالصورة على ما مر في ف ١ وانغصل الآف فيستحيل ان يكون اتصالها به بتوسط جسم ما وتحقق ذلك ان شيئاً يقال له واحد على نحو ما يقال له موجود والنسبة انما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها فعلاً بذاتها وليست تفيد الوجود بواسطة ما فاذا وحدة المركب من مادة وصورة انما تحصل بنفس الصورة التي انما تتحد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثم شيء لا ما حد غير الفاعل الذي يجعل المادة موجودة بالفعل كما في الالهيات ك ٨ م ١٥ . ومن ذلك يتضح فساد مذاهب القائلين بتوسط اجسام بين نفس الانسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الافلاطونيين الى ان النفس العقلية متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لا تفارقه اصلاً وبواسطة تتصل بالبدن الانساني الفاسد . وصار فريق آخر الى انها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسدي . وذهبت شذوثة اخرى الى انها تتصل بالجسم بواسطة النور الذي يمولونه جسماً من طبيعة الذات الخامسة اما النفس النباتية بواسطة نور السماء الكوكبية واما النفس الحساسة بواسطة نور السماء البلورية واما النفس الناطقة بواسطة نور السماء عاين . وواضح ان هذا باطل واهل لان يضحك منه اولاً لان النور ليس بجسم وثانياً لان الذات الخامسة لا تدخل في تركيب الجسم الزاحي حقيقة لعدم قبولها التغير والاستمالة بل انما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لان النفس تتصل بالجسم دون

توسط اتصال الصورة بالمادة

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغستينوس انما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا ريب في انها تحرك اجزاء البدن العليظة بالاجزاء اللطيفة واول آلة للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٦

وعلى الثاني بان اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لان الروح واسطة بل لانه يزول بزواله تهيؤ البدن لهذا الاتصال ومع ذلك فالروح واسطة في التحريك على انه الآلة الأولى للحركة

وعلى الثالث بان النفس انما تكون بعيدة جداً عن البدن اذا اعتبرت احوال كل منهما على حياهما فلو كان لكل منهما وجود منفرد عن وجود الاخر لوجب ان يكون بينهما اوساط كثيرة واما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لان كل صورة ايضاً اذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جداً عن المادة التي هي موجوداً بالقوة فقط

الفصل الثامن

في ان النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٧ « لا حاجة الى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزء رئيسي منه نجا بقية الاجزاء لما يحصل لها في الحال من القوة على ان تصدر بطبيعتها حركاتها الخاصة »

٢ وايضاً انما تحمل النفس في الجسم الذي هي فعله وانما هي فعل للجسم الآلي

وليس كل جزء من جسم الانسان جسماً آلياً . فاذا ليست النفس موجودة
كلها في كل جزء من البدن

٣ وايضاً في كتاب النفس ٢م ٩و ١٠ ان نسبة النفس كلها الى جسم الحيوان
كله نسبة جزئها الى جزئه كنسبة البصر الى الحدقة . فلو كانت النفس كلها في
كل جزء من البدن لكان كل جزء منه حيواناً

٤ وايضاً ان جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس فلو كانت النفس كلها في
كل جزء من البدن لكانت جميع قواها في كل جزء منه فيكون البصر في الاذن
والسمع في العين وهذا باطل

٥ وايضاً لو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه متعلقاً
بهذا ابتداءً فلم يكن جزء منه متعلقاً بآخر ولا جزء منه أصل من الآخر وهذا بين
البطلان . فاذا ليست النفس كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في كتاب الثالث ٦ب ٦ ان النفس
في اي جسم وجدت كانت كلها في كله وكلها في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الانفاي لو كانت النفس متصلة بالبدن
كالمحرك فقط لجاز ان يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط

به تحرك الاجزاء الأخر لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة
ان تكون في البدن كله وفي كل جزء منه اذ ليست صورة عرضية له بل جوهرية

والصورة الجوهرية ليست كالأكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً لانه لما كان
الأكل يتقوم عن الاجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل

جزء منه انما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية
والنفس انما هي صورة جوهرية فيجب ان تكون صورةً وفعلاً ليس للأكل فقط

بل لكل جزء منه ايضاً ومن ثم فكما انه اذا بان النفس لا يقال الحيوان

والإنسان إلا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش أو المنحوت في الحجر كذلك
أخبر في اليد والعين أو في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس
٢٩٤ والدليل على ذلك أنه متى بانَّت النفس لم يبقَ لجزء أفعالها الخاصة مع أن كل
ما يبقى له نوعه يبقى له أفعال النوع والفعل إنما يكون في ما هو فعله . فإذا يجب أن
تكون النفس في البدن كله وفي كل جزء منه وكونها كلها في كل جزء منه يمكن
اعتباره من أنه لما كان الكل ما ينقسم إلى أجزاء كانت الكلية على ثلاثة أضرب
باعتبار تقسيمات ثلاثة لأنه يوجد كل ينقسم إلى أجزاء مقدارية كالخط كله أو
اجسم كله ويوجد أيضاً كل ينقسم إلى أجزاء اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود إلى
أجزاء الحدِّ وكما يعمل المركب إلى مادة وصورة ويوجد كل ثالث بالقوة ينقسم
إلى أجزاء القوة فالضرب الأول من الكلية لا يلائم الصور إلا بالعرض وليس
كل الصور بل تلك الصورة التي نسبتها إلى الكل المقداري وأجزائه على السواء
كالبياض فإنه باعتباره في حقيقته لا فرق بين كونه في السطح كله وكونه في كل
جزء منه ولهذا ينقسم البياض بالعرض بانقسام السطح وأما الصورة التي تقتضي
تباين الأجزاء كالنفس ولا سيما نفس الحيوانات الكاملة فليست نسبتها إلى الكل
وأجزائه على السواء ولهذا لا تنقسم بالعرض أي بانقسام الكم فإذا ليس يمكن أن
يكون للنفس كمية مقدارية أي ذات كم لا بالذات ولا بالعرض وأما الكلية
الثانية التي تُعتبر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حتمية وبالذات
ومثلاً أيضاً كلية القوة لأن الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فإذا نُظِرَ في
البيض هل هو كله في السطح كله وفي كل جزء منه ففيه تفصيل فإن أُريد
الكلية المقدارية الحاصلة للبياض بالعرض لم يكن كله في كل جزء من السطح وكذا
يقال في كلية القوة لأن البياض الذي في السطح كله هو أقوى على تحريك البصر
من البياض الذي في جزء منه وأما أن أُريد كلية النوع ونهاية فالبياض

موجود كفه في كل جزء من السطح . ولما لم يكن للنفس كمية مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس . وجوداً كلياً في كل جزء من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة اذ ليست في كل جزء من البدن باعتبار كل قوة لما بل هي في العين بقوة البصر وفي الاذن بقوة السمع وهلم جراً لكن لا بد من اعتبار ان النفس لاقتضائها تعامراً في الاجزاء ليست نسبتها الى الكل ولا اجزاء على السواء بل هي في الكل اولاً وبالذات من حيث انه المحل المتكامل بها الخاص والمعادل وفي الاجزاء ثانياً من حيث ان الاجزاء نسبة الى الكل

أذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس المحركة وعلى الثاني بان النفس هي فعل الجسم الآلي على انه المتكامل بها الاول والمعادل وعلى الثالث بان الحيوان هو المركب من النفس والبدن كله الذي هو المتكامل بها الأول والمعادل . والنفس ليست كذلك في جزء البدن . فليس يازم ان يكون جزء الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بان من القوى النفسانية . ما هو فوق كل اهلية جسمية وهو العقل والارادة ولهذا ليس يقال انهما في جزء من البدن ومنها ما هي مشتركة بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب ان يكون كل من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بانه انما يقال لجزء من البدن اصل من جزء آخر باعتبار القوى المختلفة التي اجزاء البدن آلات لها فالجزء الاصل ما كان آلة لقوة اصل او خادماً لها بوجه اصل



المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال—وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس وأولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما الاول فالمبحث فيه بدور على ثماني مسائل— ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها— ٢ في ان النفس هل لها قوة واحدة أو قوى متكثرة— ٣ في ان قوى النفس كيف تتمايز— ٤ في ترتيبها— ٥ في ان النفس هل هي محل جميع القوى— ٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها— ٧ هل احداها صادرة عن الاخرى— ٨ هل تبقى كليا في النفس بعد مفارقتها البدن

الفصل الأول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجوداً جوهرياً اي ذاتياً» وقال ايضاً هناك ١٠ ا ب ١١ «الذاكرة والنقل والارادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة»

٢ وايضاً ان النفس اشرف من الهيولى الأولى . والهيولى الأولى عين قوتها . فالنفس أولى ان تكون كذلك

٣ وايضاً ان الصورة الجوهرية ابسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجوهرية لا تشتد او تضعف بل هي قائمة بما لا يتجزأ . والصورة العرضية عين قوتها . فأولى ان تكون كذلك الصورة الجوهرية التي هي النفس

٤ وايضاً ان القوة الحسية هي التي بها نحس والقوة العقلية هي التي بها نعقل . واول ما به نحس ونعقل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٤ . فالنفس اذن عين قوتها

٥ وايضاً ما ليس داخلياً في ماهية الشيء فهو عرضٌ فلو كانت قوة النفس خارجةً عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان الاشياء المار ذكرها «ليست موجودة في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون او الشكل او كيفية او كمية اخرى في الجسم لان كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والدهن يقدر ان يجب ويعرف غير النفس ايضاً»

٦ وايضاً يمتنع كون الصورة البسيطة محلاً . والنفس صورةٌ بسيطة لعدم تركيبها من مادةٍ وصورة على ما مر في م ب ٧٥ ف ٥ . فاذاً يمتنع ان تكون قوة النفس موجودة فيها وجود الشيء في محله

٧ وايضاً ليس العرض مبدأً للفصل الجوهري . والحساس والناطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس . فاذاً ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر ان قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب ١١ «الارواح السماوية تنقسم الى ماهية وقوة وفعل» فالنفس اذن أولى بان تكون ماهيتها مغايرة لقوتها

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعضٌ بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الاول انه لما كان الموجود وكل جنسٍ من اجناسه ينقسم الى قوة وفعلٍ وجب ان تكون القوة والفعل في جنسٍ واحدٍ ولهذا اذا لم يكن الفعل في جنس الجواهر امتنع ان يكون فيه ايضاً القوة التي الى ذلك الفعل . وأثر النفس ليس في جنس الجواهر بل انما الأثر عين الجواهر في الله وحده ومن ثمة كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا ممتنع في النفس وفي كل خلقية اخرى كما اسلفنا انه ممتنع في الملاك في م ب ٥٩ ف ٢ -

والثاني ان النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأ الأثر مباشرًا لكان كل
 ذي نفس يصدر عنه دائماً بالفعل آثار الحيوة كما ان كل ذي نفس حي دائماً
 بالفعل لانها من حيث هي صورة نيسة فعلاً متجهاً الى فعل آخرور، بل هي
 الحد الأقصى لتولد فاذا كونها لا تزال بالقوة الى فعل آخر ليس باعتبار ماهيتها
 من حيث هي صورة بل باعتبار قوتها وهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي
 خاضعة لقوتها فعل اول متجه الى فعل ثانٍ على ان ذا النفس ليس بفعل دائماً
 بالفعل افعال الحيوة ولذلك قيل في حد نفس انها فعل لجسم ذي حياة بالقوة
 وليس مع ذلك قيد القوة مخرجاً للنفس فاذا ليست ماهية النفس عين قوتها اذ
 ليس شيء بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغطينوس على الذهن باعتبار معرفته
 ومحبه لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجوداً
 جوهرياً او ذاتياً لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس او ماهيتها وعلى هذا المعنى
 ايضاً يجب حمل قوله انها حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة - او بما قال
 بعض من ان هذا القول صادق باعتبارها من قبيل حمل الكل القوي على
 اجزائه وهو واسطة بين الكل الكلي والكل الكلي فان الكل الكلي يصدق على
 كل جزء من اجزائه بتام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الانسان والفرس
 ولهذا يحمل حقيقة على كل جزء من اجزائه . والكل الكلي ليس يصدق على كل
 جزء من اجزائه لابتتام ماهيته ولا بتام قوته فلا يحمل بوجه على كل جزء من
 اجزائه بل يحمل عليها كلها معاً بوجه ما هو مجازاً وذلك كقولنا الجدار والسقف
 والاساس هي البيت . ولما انكل القوي فيصدق على كل جزء من اجزائه
 بتام ماهيته لابتتام قوته ومن ثم يجوز ان يحمل على كل جزء من اجزائه
 بوجه ما لاحقيقة كما يحمل الكل الكلي وعلى هذا الوجه يحمل قول

او غسطينوس ان الذاكرة والعقل والارادة ماهية واحدة للنفس
وعلى الثاني بان الفعل الذي الهيولى الاولى بالثقة اليه هو الصورة الجوهرية
ولهذا ليست قوة الهيولى سوى ماهيتها
وعلى الثالث بان الأثر يُسند الى المركب كما يُسند اليه الوجود إذ ليس يفعل
الا الموجود، والمركب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهرى وبالقوة
التابعة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثمة نبة الصورة العرضية الفعلية الى
صورة المفاعل الجوهرية (كنسبة الحرارة مثلا الى صورة النار) كنسبة قوة النفس
الى النفس

وعلى الرابع بان كون الصورة العرضية مبدأ للأثر انما هو حاصل فاما من
الصورة الجوهرية فالصورة الجوهرية اذن هي المبدأ الأول للأثر لا المبدأ القريب
وبناء على ذلك قال الفيلسوف ان ما به نَعْقُل ونَحِسُّ هو النفس
وعلى الخامس بانه ان أُخِذَ العرض من حيث هو قسم للجوهر امتنع ان يكون
شيء واسطة بين الجوهر والعرض لانقسامها بالاثبات والنفي اي بالوجود في
محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلان القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس
يجب ان تكون عرضاً وهي من ثاني انواع الكيف، واما ان أُخِذَ العرض من حيث
هو احد الكليات الخمس كان ثم شيء واسطة بين الجوهر والعرض لان كل ما كان
ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز ان
يقال له عرض بل انما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادئ النوع الذاتية فقط
فان الخاصة ليست جزءاً من الماهية لكنها صادرة عن مبادئ النوع الذاتية
فكانت واسطة بين الجوهر والعرض كما مر في الجواب الاول وبهذا الوجه يجوز
ان تُتَبَرَّ قوى النفس متوسطة بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس
واما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيحمل على ما تقدم هناك اي لا باعتبار استنادها الى النفس بل باعتبار
تعلقها بها وعلى هذا المعنى ينهض برهانه لانه لو كانت المحبة موجودة في النفس
المحبوبة كوجود العرض في المحل لزم ان يجاوز العرض محله لتعلق محبة النفس بأمور
أخرى ايضاً

وعلى السادس بان النفس وان لم تكن مركبة من مادة وصوره الا ان فيها شيئاً
مخالطاً للقوة كما اسلفنا في مب ٧٥ ف ٥ فيجوز ان تكون محلاً للعرض . اما القضية
الموردة فانما تصدق في الله الذي هو فعل صرف وفي حقه تعالى اوردها بويسيوس
في كتاب الثالوث

وعلى السابع بان الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذين من
قوتَي الحس والنطق بل من النفس الحساسة والناطقه الا انه لما كانت الصور
الجوهرية المجهولة لنا في ذاتها انما تعلم لنا بالعوارض لم يكن مانعاً ان تجعل العوارض
احياناً مكان الفصول الجوهرية

الفصل الثاني

هل للنفس قوى متكثرة

يخطئ ان الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للنفس قوى متكثرة لان النفس
العاقلة قريبة جداً الى الشبه الالهي . وليس في الله الا قوة بسيطة واحدة . فكذا
النفس العاقلة ايضاً

٢ كلما كانت القوة اعلى كانت اُوحده . والنفس العاقلة اعلى قوة من سائر
الصور . فاذ يجب تكون اعظم وحدة في قوتها

٣ وايضاً ليس يفعل الا ما كان موجوداً بالفعل . والانسان بماهية النفس
الواحدة يحصل له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مر في المحت الآف ف ٣
٤ . فاذا بقية نفسانية واحدة يفعل الافاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف وضع للنفس قوى متكثرة في كتاب النفس ٢

م ٢٧ و ١٣

والجواب ان يقال لا بد من وضع قوى متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء م ٦٦ من ان الموجودات السافاة لا تقدر ان تدرك كمال الخيرية بل انما تدرك خيرية ناقصة بمركات قليلة وما كان اعلى منها فانه يدرك كمال الخيرية بمركات كثيرة وما كان اعلى منه فانه يدرك ذلك بمركات قليلة والكمال الاعظم انما هو لمن يدرك كمال الخيرية من غير ما حركة كما ان من لا يقدر ان ينال الشفاء التام بل انما يدرك يسيراً منه بادوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء واحسن استعداداً منه من يقدر ان ينال الشفاء التام ولكن بادوية كثيرة واحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بادوية قليلة والبالغ اقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواء فاذا ما كان دون الانسان فانه يدرك خيرات جزئية فيكون له افعال وقوى قليلة ومحدودة واما الانسان فيقدر على ادراك الخيرية الكلية وانكاملة لقدرة على ادراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة ادنى المخلوقات القادرة على ادراك السعادة ومن ثمه كان في النفس الانسانية حاجة الى افعال وقوى كثيرة ومختلفة واما الملائكة فهم اقل اختلافاً في القوى واما الله فليس فيه قوة او فعل مغاير لماهيته - وهناك ايضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الانسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحانية والمخلوقات الجسمية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

اذا اجيب على الاول بان النفس العقلية هي بقدرتها على ادراك الخيرية الكاملة ولو بوسائل كثيرة ومختلفة اقرب الى الشبه الالهي من المخلوقات التي دونها فان كثرة الوسائل واختلافها انما يجعلها اقل شبيهاً بالله من المخلوقات

التي فوقه

وعلى الثاني بان قوة الواحدة هي اعلى اذا تدوت امورا مساوية والقوة المتكثرة هي اعلى اذا تدوت امورا اكثر

وعلى الثالث بان الشيء الواحد ليس له الا وجودٌ جوهريٌ واحدٌ لكن يجوز ان يكون له افعالٌ متكثرة ولهذا كان لنفس ماهية واحدة وقوى متكثرة

الفصل الثالث

في ن القوى هل تميز بالآثار والموضوعات

يتخطى الى الثالث من يقال: يظهر ان القوى لا تميز بالآثار والموضوعات اذ ليس يتعين شيء الى نوع بها هو متأخرٌ او خارجٌ. والاشهر متأخرٌ عن القوة والموضوع خارجٌ عنها. فاذا لا تميز القوى بهما في النوع

٢ وايضا ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تميز بالموضوعات لزم عدم تعنى قوة واحدة بالمتضادات وهذا بين البطلان في جميع القوى تقريبا فان الابيض والاسود يتعلق بهما قوة باصرة واحدة والحلو والمر يتعلق بهما قوة ذائقة واحدة

٣ وايضا متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلقت قوى مختلفة بموضوع واحد وهذا ظاهر الساد لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحد بعينه

٤ وايضا ما كان علة بذات الشيء فهو يسببه في كل شيء. وقد نجد موضوعات مختلفة قوى متباينة تعنى بها قوة واحدة كما ان الصوت واللون موضوعان لقوى السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوة الحس المشترك الواحدة. فاذا ليست القوى تميز بتميز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تميز بالمتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس م ٣٣ ان « الأثار والافعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات
متقدمة على الافعال » فإذا القرى تمايز بالآثار والموضوعات
والجواب ان يقال ان القوة من حيث هي قوة هي متجهة الى الفعل فيجب من
ثم اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة اليه فإذا يجب ان تختلف حقيقتها على
حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع
فان كل فعل فهو يستند اما الى القوة الفاعلة او الى انقوة المنفصلة ونسبة الموضوع
الى فعل القوة المنفصلة نسبة المبدأ والعلّة المحركة فان اللون من حيث يجره البصر
هو مبدأ الإبصار ونسبته الى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما ان موضوع
القوة النامية هو النعم التام الذي هو غاية النمو ومن هذين اي المبدأ والغاية او
الحد يستفيد الفعل نوعه فان التسخين يختلف عن التبريد في ان الاول يصدر عن
الحار اي الفاعل الى الحار والثاني يصدر عن البارد الى البارد فإذا لا بد ان
يكون اختلاف القوى بحسب الافعال والموضوعات لكن يجب ان يعلم ان ما
بالعرض ايس غير النوع فان الحيوان لما كان يعرض له ان يكون متلوّماً لم تختلف
انواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات اي باختلاف النفس
الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما
الفصلين المنفصلين للحيوان المقومين لاختلافه النوعي وكذا الحال في قوى النفس
فانها ليست تختلف بكل اختلاف في الموضوعات بل باختلاف ما توجه اليه القوة
بالذات كما يتجه الحس بالذات الى الكيفية المنفصلة التي تنقسم بالذات الى اللون
والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعاقبة باللون وهي البصر مغايرة للقوة
الحسية المتعلقة بالصوت وهي السمع لكن يعرض للكيفية المنفصلة او للتلون ان
يكون موسيقياً او ناحياً او كبيراً او صغيراً او انساناً او حجراً فلا تكون هذه
الاختلافات سبباً لتمايز القوى النفسانية

إذا اجيب على الاول بان الفعل وان كان متأخراً عن القوة وجوداً لكنه
متقدمٌ عليها عقلاً واعتباراً والموضوع وان كان خارجاً لكنه مبدأ او غاية للأثر
وما كان داخلاً اي باطناً لشيء فانما يكون على نسبة مبدئه وغايته
وعلى الثاني بانه لو اتجهت قوة ما بالذات الى احد الضدين على انه موضوعها
لزم اختصاص ضده بقوى أخرى لكن القوة النفسانية لا تتجه بالذات الى الحقيقة
الخاصة باحد الضدين بل الى الحقيقة المشتركة بينهما كما ان البصر ليس يتجه
بالذات الى حقيقة الابيض بل الى حقيقة اللون لتضمن كل من الضدين على
نحو ما حقيقة الآخر لان النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص
وعلى الثالث بانه لا مانع ان يكون شيء واحداً ذاتاً ومتغيراً اعتباراً وهكذا
يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بان القوة العالية تتجه بالذات الى الموضوع باعتبار حقيقة أعم من
الحقيقة التي تتجه اليها القوة السافلة لانه كلما كانت القوة أعلى كانت أكثر تناولاً
ولذلك كانت امور كثيرة تُنفق في حقيقة موضوعية واحدة تتجه اليها بالذات
القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تتجه اليها بالذات القوى السافلة
ومن ثم كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوة
واحدة عالية

الفصل الرابع

في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية ليست مترتبة لان
الاشياء المندرجة تحت قسمة واحدة ليس فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بل هي متصاحبة
طبعاً والقوى النفسانية مندرجة تحت قسمة واحدة . فاذا ليست مترتبة
٢ وايضاً ان للقوى النفسانية نسبة الى الموضوعات ونسبة الى النفس . وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لان النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات ايضاً
لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضح في اللون والصوت . فاذا ليست
القوى النفسانية مترتبة

٣ وايضاً من شأن القوى المترتبة ان يكون فعل احداها متوقفاً على فعل
الأخرى . وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز ان
يخرج البصر الى الفعل من دون السمع وبالعكس . فاذا ليست القوى النفسانية
مترتبة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبه اجزاء النفس او قواها بالاشكال كما
في كتاب النفس م ٣٠ و ٣١ . والاشكال مترتبة . فكذا القوى النفسانية ايضاً
والجواب ان يقال لما كانت النفس واحدة واتعمى متعددة والانتقال من
الواحد الى الكثرة انما يكون بترتيب ما وجب ان تكون القوى النفسانية مترتبة
وترتيبها على ثلاثة انواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث
باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيعوز اعتباره على
وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدم طبعاً على
الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار انه ينتقل من الناقص الى
الكامل فباعتبار الضرب الاول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة
على القوى الحسية ولذلك فهي تدبرها وتأمرها وكذا القوى الحسية متقدمة بهذا
الترتيب على قوى النفس الغاذية . واما باعتبار الضرب الثاني فالامر بالعكس
لان قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحسية ولذلك
فهي تأهب البدن لافعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة الى القوى
العقلية واما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبة بينها وهي البصر
والسمع والشم لان المرئي متقدم طبعاً لاشترائه بين الاجسام العلوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذي
يتبعه الشم

إذا اجيب على الاول بانه قد تكون بعض انواع الجنس الواحد متفاوتة في
المتقدم والمتأخر باعتبار الوجود كالأعداد والاشكال وان كانت متصاحبة باعتبار
اندراجها تحت جنس واحد شامل لها

وعلى الثاني بان للقوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وان كانت واحدة
بالذات الا ان لها باعتبار ترتيب ما نسبة الى افعال مختلفة ومن جهة الموضوعات
ومن جهة الافعال ايضاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما توجه على تلك القوى التي يعتبر فيها الضرب
الثالث من الترتيب فقط واما تلك القوى المترتبة بالترتين الآخرين فهي
بحيث يتوقف فعل احدها على فعل الأخرى

الفصل الخامس

في ان القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل
يُنخبط الى الخامس بان يقال: يظهر ان القوى النفسانية بأسرها موجودة في
النفس وجود الشيء في المحل لان نسبتها الى النفس نسبة القوى الجسمانية الى
الجسم . والجسم محل للقوى الجسمانية . فالنفس اذن محل للقوى النفسانية

٢ وايضاً ان افعال القوى النفسانية تُسند الى البدن باعتبار النفس لان النفس
هي أول ما به تحس ونمعل كما في كتاب النفس م ٢٤ . والمبادئ الأولى
لافعال النفس هي القوى . فالقوى اذن موجودة أولاً في النفس

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ل ١٢ ب ١٩ و ٢٠ « من الاشياء ما
تحس به النفس لا بواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونحوه ومنها ما تحس به
بواسطة البدن » . ولو لم تكن القوة موجودة في النفس وحدها وجود الشيء في

المحل لم يكن لها ان تحس بشيء من دون البدن . فالنفس اذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة بـ « ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركب » فالقوة الحسية اذن موجودة في المركب وجودها في المحل . فاذا ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب ان يقال ان محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لان كل عرض يتصف به محله . وما يقدر ان يفعل وما يفعل واحد بعينه فاذا ما اخص به الفعل فهو محل للقوة كما قال الفيلسوف ايضاً في الموضوع المتقدم ذكره . وواضح مما قدّمناه في البحث الآنف ان من افعال النفس ما يزاول دون آلة جسمانية كالاعتقل والارادة والقوى المُصدرة لهذه الآثار محلها النفس ومنها ما يزاول بالآلات جسمانية كالابصار بالعين والسمع بالاذن وقس على ذلك سائر افعال القوة الغازية والحساسة والقوى المصدرة لهذه الافعال محلها المركب لا النفس وحدها

اذا اجيب على الاول بان جميع القوى تُسند الى النفس لاعلى انها محلها بل على انها مبدؤها لان المركب انما يقوى على فعل هذه الافعال بالنفس وعلى الثاني بان وجود جميع هذه القوى في النفس اصل من وجودها في المركب باعتبار المبدئية لا باعتبار المحلية

وعلى الثالث بان افلاطون ذهب الى ان الشعور فعل خاص بالنفس كالاعتقل وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في الباحث الفلسفية آراء افلاطون على سبيل الحكاية لما لاخذها بها ومع ذلك فما يقال هنا من ان النفس تحس ببعض الاشياء بالبدن وبعضها دون البدن يحتمل معنيين احدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدورهِ عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيء دون البدن لان فعل الشعور ليس يصدر عن النفس الا بالآلة جسمانية . والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع المشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض اشياء بالبدن اي موجودة في البدن كشعورها بالجرح ونحوه وقد تشعر ببعض اشياء دون البدن اي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه او بتألمها منه

الفصل السادس

في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان قوى النفس ليست صادرة عن ماهيتها اذ ليس يصدر عن الواحد البسيط اشياء مختلفة . وماهية النفس واحدة بسيطة . فيمتنع صدور قوى النفس عنها لتكثرتها واختلافها
٢ وايضاً ما كان مصدرًا لشيء فهو علة له . وليس يجوز جعل ماهية النفس علة لقواها كما يتضح من استقراء اجناس العلل . فاذا ليست قوى النفس صادرة عن ماهيتها

٣ وايضاً ان الصدور يتضمن حركة ما . وليس يتحرك شيء من نفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ك٧ب ه الا باعتبار اجزائه كما يقال ان الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءا منه محرك وجزءا متحرك وايضاً فالنفس لا تتحرك كما نقرر في كتاب النفس م١٦٦ . فاذا ليست النفس مُصدرة لقواها فيها
لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصيات طبيعية لها . والمحل علة لا عراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حدّ العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك٧م ١٢ وما يليه . فاذا قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدورها عن علمتها

والجواب ان يقال ان الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ
وتفترقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وكليهما يحصل شيءٌ لا بالفعل
بوجهٍ ما وتفترقان في امرين اما اولاً فلان الصورة الجوهرية تفعل الوجود المطلق
ومحلها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لانفعل الوجود المطلق بل وجوداً
مقيداً لان محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة
الجوهرية متقدمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدم علةً في كل جنس كانت الصورة
الجوهرية مُصدرةً للوجود بالفعل في محلها وبالعكس ذلك الصورة العرضية فان
الوجود بالفعل في محلها متقدمٌ عليه فيها ومن ثمة كان وجود الصورة العرضية
بالفعل صادراً عن وجود المحل بالفعل فيكون المحل من حيث هو بالقوة قابلاً
للصورة العرضية ومن حيث هو بالفعل مُصدراً لها والكلام في ذلك على العرض
الخاص والذاتي لان محل العرض الاجنبي قابلٌ له فقط واما مُصدرةً فهو الفاعل
الخارج. واما ثانياً فلانه لما كان الاقل اصالةً لاجل الاكثر اصالةً كانت المادة
لاجل الصورة الجوهرية وبالعكس ذلك الصورة العرضية لانها لاجل تكميل المحل.
وواضحٌ مما تقدم في الفصل الآنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها
لجواز ان تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما اسلفنا في
مب ٧٥ ف ٥ او المركب. ووجود المركب بالفعل انما هو بالنفس. فواضحٌ اذن
ان جميع القوى النفسانية سواء كان محلها النفس فقط او المركب صادرةً عن
ماهية النفس على انها مبدأ لها فقد مرّ قريبان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه
بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة.

إذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط امور
كثيرة بترتيب ما وبسبب اختلاف القوابل فاذا يجوز ان يصدر عن ماهية
النفس الواحدة قوى متكثرة ومختلفة بسبب ترتب القوى واختلاف الآلات

الجسمانية

وعلى الثاني بان المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو ايضاً على نحو ما علمته
الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له . ومن ثم يجوز ان يعتبر كون ماهية النفس
علة لجميع القوى باعتبار الغاية والمبدأ الفاعل وبعضها باعتبار القابل
وعلى الثالث بان صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغيير واستحالة بل
بمصول طبيعي على نحو ما يحصل شي من آخر طبعاً كحصول اللون عن الضوء

الفصل السابع

في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

يُنخَضُ الى السابع بان يقال: يظهر ان ليست احدى القوى النفسانية صادرة
عن الأخرى لان الاشياء التي يتبدى وجودها معاً ليس يصدر احدها عن
الأخرى . وجميع القوى النفسانية مخلوقة معاً مع النفس . فاذاً ليست احداها صادرة
عن الأخرى

٢ وايضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل . ويمتنع
كون احدى القوى النفسانية محلاً للأخرى اذ ليس للعرض عرض . فاذاً ليست
احدى القوى صادرة عن الأخرى

٣ وايضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيء انما يصدر عن مماثله في
النوع . والقوى النفسانية متقابلة على انها انواع مختلفة . فاذاً ليست احداها
صادرة عن الأخرى

لكن يعارض ذلك ان القوى تُعرَف بالافعال . وفعل القوة الواحدة معلول
لفعل الأخرى كما ان فعل الخيال معلول لفعل الحس . فاذاً احدى القوى
النفسانية معلولة للأخرى

والجواب ان يقال كما ان أول الاشياء الصادرة بترتيب طبيعي عن واحد

هو علة سائرهما كذلك . كان اقرب الى لاول فهو على نحو ما علة لما هو ابعد .
وقد اوضحنا في ف ٤ ان قوى النفسانية مترتبة على النحو متعدد ولذنت كانت
احداها صادرة عن مهية النفس بواسطة الأخرى . ولما كانت نسبة ماهية
النفس الى القوى نسبة لبدا الفاعل وانعائي ونسبة المبدأ القابل اما وحدها او
مع البدن وكانت الفاعل والغاية اكل والمبدأ القابل من حيث هو قبل اقل
كلاماً لزم ان تكون القوى النفسانية التي هي اقدم في رتبة الكمال والطبيعة
مبادئ للقوى الاخرى بطريق الغاية وبدا الفاعل فنانا نجد ان الحس لاجل
العقل دون العكس وايضاً فالحس مشاركة للعقل ناقصة فهو باعتبار الاصل
الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل واما بطريق
المبدأ القابل فالامر بالعكس فاننا نجد القوى التي هي اقل كلاً مبادئ للقوى
الأخرى كما ان النفس من حيث هي ذات قوة حسية تُعتبر كمحل ومادة
للعقل ومن ثم كانت القوى التي هي اقل كلاً متقدمة في طريق الكون فان
الحيوان يتكون قبل الانسان

إذا اجيب على الاول بانه كما ان القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس
لا بتغير واستحالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وهي مقارنة للنفس في الوجود
كذلك شأن احداها بالنسبة الى الأخرى

وعلى الثاني بان العرض لا يجوز ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه قد يحل
في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلل الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار
ان عرضاً محلاً لعرض آخر كما يقال ان اسطح محل للون من حيث ان الجوهر
يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يجوز ان يقال في قوى النفسانية

وعلى الثالث بان القوى النفسانية متقابلة بطريق الكامل والناقص كأنواع
الاعداد والاشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرف عن الآخر فان

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

الفصل الثامن

في ان القوى النفسانية عمل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

يُحْتَجَّجُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن في كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان « النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم والنطق والعقل والفهم والشهوانية والغضبية »
٢ و أيضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية . والخاص لازم لا ينفك عن مخصوصه . فإذا قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن ايضاً
٣ وايضاً ان قوى النفس حتى الحاسة لا تضعف بضعف البدن في كتاب النفس م ٦٥ « لو أخذ الشيخ عين الشاب لأبصرها كالشباب » . والضعف سبيل الى الفساد . فإذا ليست قوى النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وايضاً ان المحافظة قوة للنفس الحساسة كما قرره الفيلسوف في كتاب المحافظة ب ١ . وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن في لو ١٦ : ٢٥ : انه قيل للغني الموجود بنفسه في جهنم « تذكر انك نلت الخيرات في حياتك » فالمحافظة اذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى الجزء الحساس
٥ وايضاً ان اللذة والام هيئتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس . وواضح ان النفوس المفارقة تلتذ وتنام بما يناهز من التواب او العقاب . فإذا القوة الشهوانية تبقى في النفس المفارقة

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٢ « كما ان النفس متى فقدت البدن الحس قبل ان يموت بالكلية ترى بالواهمة بعض الاشياء كذلك حالها متى مات البدن ففارقته بالكلية » والواهمة قوة للجزء الحساس فإذا قوة الجزء الحساس

تبقى في النفس المفارقة وكذا الحال في سائر القوى
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ١٩ « الانسان مركَّب
من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بجواسه » فإذا متى مات البدن زالت
القوى الحسية

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصلين الآتيين ان نسبة القوى النفسانية كلها
الى النفس وحدها نسبة الى المبدأ غير ان منها ما يحمله النفس وحدها كالعقل
والارادة وهذه تبقى ضرورة في النفس بعد موت البدن ومنها ما يحمله المركَّب
كجميع قوى الجزء الحساس والغازي . ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة
فإذا متى فسد المركَّب لم تبقى هذه القوى بالفعل بل انما تبقى بالقوة فقط في
النفس من حيث هي مبدؤها او اصلها فإذا لا صحة لما قاله بعض من ان هذه
القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن ايضاً واشد بطلاناً ما قالوا من ان افعال
هذه القوى ايضاً تبقى في النفس المفارقة اذ ليس لهذه القوى فعلٌ دون الآلة
جسمية

إذا اجيب على الاول بان ذلك الكتاب ليس حجة فلا يعتد بما كتبت فيه
هناك . ومع ذلك فيجوز ان يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى
بالقوة لا بالفعل

وعلى الثاني بان القوى التي نقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست
خواص للنفس وحدها بل للمركب

وعلى الثالث بانه انما يقال ان هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لان النفس
لا يعرفها بذلك تغير لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى

وعلى الرابع بان التذكرة ماخوذة هناك بالمعنى الذي به اوغسطينوس يجعل
الحافظة قوة عقلية لا بالمعنى الذي به تجعل قوة حسية

وعلى الخامس بان الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هما في الملائكة ايضاً
وعلى السادس بان كلام اوغستينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك



المبحث الثامن والسبعون

في قوى النفس بالتفصيل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن اللاهوتي ان ينصر بالمخصوص الا في القوى العقلية والشوقية التي هي محلّ النفساني غير انه لما كانت معرفة هذه القوى متوقفة بوجه ما على معرفة القوى الأخرى سنجعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة اقسام فسنبحث اولاً في تلك الامور التي هي موضعات العقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً في القوى الشوقية. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في اجناس القوى النفسانية — ٢ في انواع الجزء النباتي — ٣ في الحواس الظاهرة اي المشاعر — ٤ في الحواس الباطنة

الفصل الاول

في ان اجناس النفسانية هل هي خمسة

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان اجناس القوى النفسانية ليست خمسة اي النباتي والحسي والشوقي والمحرك في المكن والعقلي فان قوى النفس يقال لها اجزاؤها او اقسامها . ولم يجعل احدهم للنفس الا ثلاثة اقسام فقط هي النفس النباتية والحساسة والناطقية . فاذا اجناس القوى النفسانية ثلاثة لا خمسة
٢ وايضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ افعال الحيوة . وانما يقال ان شيئاً يجبا على اربعة انحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ . لما كانت

الحياة يقال على انحاء متكررة فتمى ووجد واحد منها فقط في شيء قلنا انه حي
وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والتغصن
والزيادة « فاذا انما اجناس القوى النفسانية اربعة فقط ذلم يعد الشوق منها
٣ وايضاً ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب ان يجعل له جنس
مخصوص في النفس . والشوق يلائم كل قوة نفسانية فان البصر يشاق بغير
الملائم كقوله في سي ٤٠ : ٢٢ « الهباء والجمال تشتهيه عينك لكن خضر
المزرعة فوق كليهما » وكذا كل قوة اخرى فانها تنتهي نحووع الملائم هذا . فاذا
ليس يجب ان يجعل الشوق جنساً مخصوصاً من قوى النفس
٤ وايضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس او العقل او الشوق كما في
كتاب النفس ٣ م ٨٤ وما يليه . فاذا ليس يجب ان يجعل المحرك جنساً
مخصوصاً في النفس مفاير للاجناس المتقدمة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م ٢٧ « نطلق القوى
على النباتي والحسي والشوقي والمحرك المكاني والعقلي »
والجواب ان يقال ان اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث والنوع
الحياة اربعة ووجه هذا التباير ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس
لفعل الطبيعة الجسمانية لان الطبيعة الجسمانية باسرها خاضعة للنفس ونسبتها اليها
نسبة المادة والآلة . وللنفس فعل يفوق الطبيعة الجسمية بحيث لا يزاوئ بالآلة
جسمانية وهو فعل النفس الناطقة . ولها ايضاً فعل آخر دون ذلك يفعل بالآلة
جسمانية لكن لا بكيفية جسمية وهو فعل النفس الحساسة لانه وان كان الحار
والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمية مقتضاة
لفعل الحس الا ان فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات
بل انما تقتضى لما يطلب من استعداد الآلة . ثم لما فعل آخر هو ادنى افعالها وهو

ما يفعل بآلة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا انه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث ان حركات الاجسام تصدر عن مبدأ خارج وهذه الافعال النفسانية تصدر عن مبدأ باطن شأن جميع الافعال النفسانية لان كل ذي نفس فانه يحرك ذاته بوجه ما وهذا هو فعل النفس النباتية فان الهضم وما يتبعه يتم بآلة بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ - وام اجناس القوى النفسانية فتمايز بسبب الموضوعات لانه كلما كانت القوة اعنى كان موضوعها اعم كما مر في البحث الاتف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفساني على ثلاث مراتب فان موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتي وهناك ايضاً جنس آخر من القوى النفسانية يتجه الى موضوع اعم اي الى كل جسم محسوس لا الى الجسم المتصلة به النفس فقط ووراء ذلك ايضاً جنس آخر يتجه الى موضوع اعم من هذا ايضاً اي لا الى الجسم المحسوس فقط بل الى كل موجود بالاجمال ومن ذلك يتضح ان هذين الجنسين الاخيرين من القوى النفسانية يفعلان لا في ما هو متصل بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما ايضاً. ولما كان كل فاعل يجب ان يتصل نوعاً من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب ان تكون نسبة الامر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفساني الى النفس باعتبارين اولاً باعتبار ان من شأنه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر الى الموضوع الاخص وهو الجسم المحسوس والعقلي بالنظر الى الموضوع الاعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس ونزوعها الى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة ايضاً يتحصل جنسان من القوى نفسانية احدهما الشوقي باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج من حيث هو غاية والغاية هي الاول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكالي باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لان كل حيوان يتحرك لادراك الشيء المشتهى
والمقصود—واما انواع الحيوة فلتمايز بحسب مراتب الاحياء فان من الاحياء ما
ليس فيه الا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك
المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصداف ومنها ما فيه مع ما تقدم المحرك
المكاني ايضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها الى امور كثيرة ولذلك تحتاج
الى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيد عنها من ضروريات الحيوة ومنها ما فيه
مع الثلاثة المتقدمة العقلي ايضاً وهو الانسان واما الشوق فليس مقوماً لمرتبة
مخصوصة من الاحياء لملازمته الحس كما في كتاب النفس ٢٧٢م
وبذلك يجعل الاعتراضان الأولان

واجيب على الثالث بان الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء اياً كان
الى شيء ما ومرتب ثم كانت كل قوة تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما
الشوق الحيواني فيتبع الصورة المدركة ويقضي قوة مخصوصة في النفس وليس
يكفي له مجرد الادراك لان الشيء يشتهي على حسب ما هو في طبيعته وهو
ليس يحصل عند القوة المدركة بطبيعته بل بعنايه وبذلك يتضح ان البصر انما
يشتاق طبعاً المرئي لاجل فعله فقط اي لاجل الإبصار واما الحيوان فانه يشتاق
المرئي بالقوة الشوقية ليس لاجل الإبصار فقط بل لمنافع أخرى ايضاً فلولم تكن
حاجة النفس الى الاشياء المدركة بالحس الا لاجل افعال الحواس اي لتشعرها
فقط لم يجب جعل الشوق جنساً مخصوصاً من اجناس القوى النفسانية بل كان
يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بان الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدين محركين
الا انهما من حيث هما حس وشوق لا يكفيان للتحرير الا بضميمة قوة ما فان
للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوة محرركة وهذه القوة

الحركة ليست في الشوق والحس فقط ليأمر الحركة بل في أعضاء البدن أيضاً لتكون متأهبة لمطاوعة شوق النفس المحركة بدليل انه متى خرجت الاعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطاوع الشوق على الحركة

الفصل الثاني

في ان النفس النباتية هل من الصواب ان يجمع لها ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولدة بتخطي الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس من الصواب ان يجعل للنفس النباتية ثلاث قوى اي غاذية ونامية ومولدة لان هذه القوى يقال لها طبيعية . وقوى النفس فوق القوى الطبيعية . فاذاً ليس يجب ان تجعل هذه القوى نسانية

٢ وايضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب ان يجعل له قوة نسانية على حدة . والتوليد مشترك بين كل كائنين وفساد حياً كان او جماداً . فاذاً ليس يجب ان تجعل القوة المولدة قوة نسانية

٣ وايضاً ان النفس جزء اقدر من الطبيعة الجسمية . والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدة النوع والكمية المقتضاة . فاذاً أولى ان تكون النفس كذلك . فاذاً ليست القوة التمية مغايرة في النفس للقوة المولدة

٤ وايضاً كل شيء فانما يستبقى بما به حصل له الوجود وذو الحياة انما يحصل على الوجود بالقوة المولدة فاذاً بها يستبقى وجوده . واستبقا ذى الحياة انما هو الى القوة الغاذية كما في كتاب النفس ٤٨٠٢ لانها «القوة القادرة على استبقا ما هي حالة فيه» . فاذاً ليس يجب تمييز القوة الغاذية عن القوة المولدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٦٣ و٤٦٤ و٤٧٠ ان افعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإنماء

والجواب ان يقال ان قوى النفس النباتية ثلاث فان موضوع النباتي هو

الجسم الحي بالنفس كما مرّ في الفصل السابق ولا بدّ لهذا الجسم من ثلاثة أفعال
نفسانية أحدها ما به يستفيد الوجود وهذا إلى القوة المولدة والثاني ما به يستفيد
الجسم الحيّ الكمية المتقضاة وهذا إلى القوة النامية والثالث ما به يُستبقى وجود
جسم الحيّ وكتبه المتقضاة له وهذا إلى القوة الغازية على أن بين هذه القوى
فرقاً فإن الغازية والنامية تصدران أثرهما في ماها فيه لأن الجسم المتصلة به النفس
ينمو ويستبقى بالقوة النامية والغازية الحاصلة في تلك النفس بعينها وأما القوة
المولدة فليست تُصير أثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسم آخر
أذ ليس شيء مولداً لنفسه ولهذا كانت القوة المولدة قريبة نوعاً ما إلى شرف
النفس الحساسة التي تفعل في الأشياء الخارجة وإن كان ذلك بطريقٍ أعلى وأعمّ
فإن أعلى الطبيعة السافلة متصلٌ بأسفل العالية كما يتضح من قول ديونيسيوس
في الأسماء الإلهية ب ٢٢ مقاماً ولذا كانت المولدة أكثر هذه القوى الثلاث غايةً
واعظماً أصالةً وكالاً كما في كتاب النفس م ٤٩ لأن من شأن الكامل أن
يفعل شيئاً آخر على مثاله وكانت النامية والغازية خادمتين للمولدة والغازية
خادمة للنامية

إذا أُجيب على الأول بأن هذه القوى إنما يقال لها طبيعية أولاً لمشاكلة أثرها
لأثر الطبيعة التي تفيد أيضاً الوجود والكمية والبقاء وإن كانت هذه القوى تفيد
ذلك بطريقٍ أعلى وثانياً لمزاوتها أفعالها لمزاولة آليّة بالكميات الفعلية والانفعالية
التي هي سادى الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بأن توليد الجماد يحصل بكليته بشيءٍ خارجٍ وأما توليد الأحياء
فيمحصل من طريقٍ أعلى بشيءٍ من نفس الحيّ أي بالبذر الذي يتضمن مبدأً
مصوراً للبدن فكان لا بدّ في الحيّ من قوةٍ ما هيئة لهذا البذر وهذه هي القوة
المولدة

وعلى الثالث بانه لما كان الحي يتولد عن بذرٍ ما وجب ان يكون الحيوان في
مبدئ تكونه صغير الكمية فلم يكن له بدٌّ من قوةٍ نفسانية يبلغ بها الى الكمية المقدرة
له واما الجسم الجامد فيتولد عن مادةٍ معينة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل
النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بان فعل المبدئ الباقي انما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء
الرطب كما مرَّ في الفصل الآنف فكان لا بد لاعادة الرطب المنفقود من القوة
الغاذية التي تحيل الغذاء الى جوهر البدن وهذا ايضاً ضروري لفعل القوة النامية
والمولدة

الفصل الثالث

في انه هل من الصواب ان تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمساً
تُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس من الصواب ان تجعل المشاعراي
الحواس الظاهرة خمسةً فان الحس انما يدرك الاعراض واجناس الاعراض
كثيرةً فاذاً لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما
يظهر متكثرةً بكثرة اجناس الاعراض

٢ وايضاً ان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال لما محسوسات مشتركة ليست
محسوسات بالعرض بل قسيمة لها . والقوى تتغير بتغير الموضوعات بالذات .
فاذاً لما كان المقدار والشكل اشد مفايزة للون من الصوت يظهر انهما احق من
اللون والصوت بان يكون لهما قوة حية مدركة لهما

٣ وايضاً ان المشعر الواحد ليس يتعلق الا بنوع واحد من المضادة كما يتعلق
البصر بالايض والاسود . واللمس يتعلق باكثر من نوع واحد من المضادة كالجار
والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك . فاذاً ليس لللمس مشعراً واحداً بل مشاعر
متعددة . فالمشاعر اذن اكثر من خمسة

٤ وايضاً ليس النوع قسيماً للجنس . والذوق نوع من المس . فلا يصح جعله
مشعراً من غير المس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ١٢٨ «ليس لنا مشعراً
آخر سوى المشاعر الخمسة»

والجواب ان يقال من الناس من علل تمايز الشاعر وعددها باختلاف الآلات
التي يغلب فيها عنصر ما كالماء او الهواء او نحوهما . ومنهم من علل ذلك باختلاف
الوسط الذي هو اما متصل او خارج كالهواء او الماء او نحوهما . ومنهم من علله
باختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصة بجسم بسيط او تابعة
للتركيب لكن ليس شيء من ذلك صحيحاً اذ ليست القوى لاجل الآلات بل
الآلات لاجل القوى فاذا ليس تغاير القوى لتغاير الآلات بل انما جعلت الطبيعة
تغاييراً في الآلات لتكون مناسبة لتغاير القوى وكذلك جعلت اوساطاً متغايرة
للشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لافعال القوى وايضاً فادراك طبائع
الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل . فاذا يجب تحليل
عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقة وبالذات والحس
قوة انفعالية من شأنها ان تتأثر من المحسوس الخارج . فاذا المؤثر الخارج هو ما
يُدرك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية . والتأثير ضربان
طبيعي وروحاني فالطبيعي ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في المتأثر كحصول
الحرارة في التسخن والروحاني ما به تحصل صورة المؤثر بظله في المتأثر كحصول
صورة اللون في الحدقة فان الحدقة لا تصير بذلك متلوثة ولا بد لفعل الحس من
التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لانه لو كان
التأثير الطبيعي كافياً للشعور لشعرت جميع الاجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان
من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثير روحاني فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثير طبيعي أيضاً اما من جهة الموضوع فقط او من جهة المشاعر أيضاً .
اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع
فان الصوت يحصل عن القرع ونفج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي
موضوع الشم فان الجسم لا تتبع منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحرارة . واما
من جهة المشعر فيحصل في اللمس والذوق لان اليد تتسخن بلمسها حاراً واللسان
يتربط برطوبة الطعوم . اما مشاعر الشم او السمع فليس يتأثر عند شعوره تأثيراً
طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثير طبيعي لاني مشعره ولا في
موضوعه فهو اعظم المشاعر روحانية واكملها واعمها ومن بعده السمع ثم الشم اللذان
يلحقهما تأثير طبيعي من جهة الموضوع . والحركة المكانية هي اقل واقدم طبعاً من
حركة الاستحالة كما نقرر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ واللمس والذوق اعظم المشاعر
طبيعية وسأاتي قريباً الكلام على تمايزها ولهذا كانت المشاعر الأخر الثلاثة لا
يحصل شعورها بوسط ملاق لها صوتاً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل
في هذين المشعرين

إذا اجيب على الاول بانه ليس لجميع الاعراض قوة . ووثيرة بالذات بل
لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط ولهذا كانت هذه الكيفيات
فقط موضوعات المشاعر اذ إنما يتكيف الحس بما به تتكيف الاجسام الجامدة كما
في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال انه محسوسات مشتركة هي
اوساط بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس
لان المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس اولاً وبالذات اذ هي كيفيات مكيفة
والمحسوسات المشتركة ترجع بأسرها الى الكم وذلك واضح في المقدار والعدد واما
الشكل فهو كيفية متعلقة بالكم فان حقيقة الشكل قائمة بنهاية المقدار واما الحركة

والسكون فيحسُّ بهما باعتبار وجود محلها على حالٍ واحدةٍ او احوال متعددة من جهة . مقدارها او مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد او الحركة المكانية او من جهة كفياته المحسوسة ايضاً كما في حركة الاستمالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون احساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحو ما . والكم هو المحل القريب للكيفية المعيلة كما ان السطح هو محلُّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس اولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يحركه السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لان المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فان تأثير السطح الكبير فيه مغايرٌ لتأثير السطح الصغير اذ ان البياض ايضاً يقال له كبيرٌ او صغيرٌ ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بانه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٠٦ وما بعده ان اللس حاسةٌ واحدةٌ بالجنس الا ان تحتها انواعاً متعددة ولهذا فهي تُتعلق بانواعٍ مختلفة من المضادة غير ان هذه الانواع لللس ليست متميزة في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها واما الذوق المدرك للملح والمرِّ فانما يصاحب اللس في اللسان لاني البدن كله فيسهل تميزه عنه . على انه قد يقال ان كلاً من تلك المضادات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍ هو موضوع اللس باعتبار حقيقة مشتركة الا ان ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ للجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بان حاسة الذوق نوعٌ من اللس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٨ و ٩٤ وليست متميزة لللس في الجنس بل باعتبار انواعه المثبوتة في سائر البدن . اما على ان اللس حاسة واحدة فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بان الذوق ممايز لللس من جهة اختلاف تأثيرها فان آلة اللس لا تتأثر تأثيراً روحانياً فقط بل تأثيراً طبعياً

ايضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآة الذوق ليس من الضرورة ان تثار
تأثراً طبعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص اي بان يكون اللسان حلواً او
مرابلاً بالكيفية الموطئة لذلك الموجود فيم الطعم اي بالرطوبة التي هي موضوع
المس

الفصل الرابع

هل صيب في تقسيم الحواس الباطنة

يُخطئ في الرابع بان يقول : يظهر انه لا يصب في تقسيم الحواس الباطنة فان
المشترك ليس قسماً للخاص . فاذا ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى
الحسية الباطنة مغايراً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وايضاً ما يكفي لادراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب ان يجعل له قوة
مدركة باطنة . والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فان كل حاسة
تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر ان هذه الحواس تكفي لادراك افعالها لانه
لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر ان البصر اقوى
على ادراك ابصاره الذي هو اقرب اليه منه على ادراك اللون وكذا حكم سائر
الحواس . فاذا لم يكن حاجة في ذلك الى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك
٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ب «الخيال والحافظة انفعالان
للقوة الحسية الأولى» وليس الانفعال قسماً لمعلمه . فاذا ليس يجب جعل الحافظة
والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وايضاً ان العقل اقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية . وهو ليس يدرك
سوى ما يستفيده من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان م ٣٣ « من فقد حاسة
فقد فقد علماً » . فاذا أولى ان لا يجعل ثمة قوة حية لادراك المعالي التي ليس
يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وايضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل الذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضرب من القياس ليسا عن فعل التخيلة والحفاظة اقل بعداً من فعل التخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثمه اما جعل المنكرة والذاكرة العقلية قوتين مغايرتين للتخيلة والحفاظة او عدم جعل التخيلة والحفاظة قوتين مغايرتين للخيال

٦ وايضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة اجناس كما في شرح تلك ١٢ ب و ٢١ و ٢٢ جسمانية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالوهم او بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل فاذا ليس بين الحس والعقل قوة باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك ان ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة خمساً اي الحس المشترك والخيال والواهمة والتخيلة والحفاظة

والجواب ان يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب ان تكون افعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الافعال اسناده الى مبدأ واحد فلا بد له من قوى متغايرة اذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدأ الأثر النفساني وحياة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لاني حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته ايضاً والالم يتحرك الحيوان لالتماس شيء غائب لان تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضح خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركة تدريجية اذ انما تتحرك الى غائب متصور فاذا يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صور المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها ايضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يسندان الى مبدئين متغايرين فان الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه وعكسه اليابس وعلى هذا فلان القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب ان تكون

القوة القابلة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها . ثم لو كانت الحيوان انما
يتحرك لما في المحسوس من اللذة والالم لم يجب ان يثبت في الحيوان الا تصور
الصور المدركة باحس التي ياتذ بها او ينفرد عنها لكن لا بد للحيوان من طلب
اشياء والهرب عن اشياء ليس لموافقتها او عدم موافقتها للإحساس فقط بل لمنافع
او مضار اخرى ايضا كما ان الشاة اذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس
لسبب لونه او شكله بل لكونه عدواً طبيعياً لها والظائر يجمع افئس لا لالتذاذ
حسه بل لكونه مفيداً لتعشيشه فاذا لا بد للحيوان من ان يدرك هذه المعاني
التي ليس يناها احس الظاهر ولا بد لهذا الادراك من مبدأ آخر لان ادراك
الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف ادراك المعاني المذكورة وعلى هذا
فادراك الصور المحسوسة انما هو الى احس الخاص والاحس المشترك اللذين سيأتي
الكلام على تمايزهما قريباً واستتبات هذه الصور او حفظها هو الى الخيال او الوهم
اللذين هما واحد لان الخيال او الوهم خزانه للصور المدركة بالاحس وتصور المعاني
التي لا يناها احس هو الى القوة التخيلية وحفظها الى القوة الحافظة التي هي خزانه لهذه
المعاني بدليل ان مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون
الشيء ضاراً او موافقاً حتى ان المضي الذي اليه توجه اعتبار الحافظة هو ايضاً من
جملة هذه المعاني ويجب ان يعتبر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهتها بين
الانسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثر من المحسوسات الظاهرة واما
المعاني المتقدم ذكرها فبينهما فرق من جهتها لان سائر الحيوانات تدركها بعريضة
طبيعية فقط والانسان يدركها بضرب من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في
سائر الحيوانات تخيلية طبيعية يقال لها في الانسان مفكرة لاستنبطها هذه المعاني
بضرب من القياس ومن ثم يقال لها ايضاً انطق الجزئي وقد جعل لها
الاطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الاوسط من الرأس لانها حكمة في المعاني

الجزئية كما ان النطق العقلي حاكم في المعاني الكلية . واما من جهة الحفظ
فليس للانسان القوة الحافظة فقط القائمة بتذكر الماضيات بدهاءة كما لسائر
الحيوانات بل له ايضاً الذاكرة العقلية القائمة بتذكر الماضيات بطريق القياس من
جهة المعاني الجزئية . وقد اثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين التخيلة والواهمة
متصرفه في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يتضح من تركيبنا من صورتي
الذهب والجلبل الوهميتين صورة جبل من ذهب مع اننا لم نره قط الا ان هذا
الفعل غير ظاهر في غير الانسان من الحيوانات ويكفي له في الانسان القوة
الواهمة وقد خصه ابن رشد بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا
فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى اربع وهي الحس المشترك والواهمة
والتخيلة والحافظة

إذا اجيب على الاول بان الحس الباطن ليس يقال له مشترك بالشركة
الحمية كالجنس بل بمعنى كونه اصلاً مشتركاً ومبدأً للعواس الظاهرة
وعلى الثاني بان الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميّزاً اياه عن سائر
ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الابيض عن الاسود او الأخضر وتمييز
الابيض عن الحلو ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لان المميزين امرين لا بد ان
يدركهما فلا بد اذاً من كون حكم التمييز الى الحس المشترك الذي تستند اليه
جميع ادراكات الحواس استنادها الى حد مشترك والذي يدرك ايضاً افعال
الحواس كما لو رأى راء انه يرى فان هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم ادراكه
سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو منه وبهذا التأثير يستتم الابصار وعنه يازم
تأثر آخر في الحس المشترك الذي يدرك الابصار

وعلى الثالث بانه كما ان احدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوة أخرى
كما مر في البحث الآنف ف كذلك تحمل احداها النفس بواسطة الأخرى

وهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة الحافظة انفعالان للقوة الحسبة الأولى وعلى الرابع بان العقل وان كان فعله يصدر عن الحس لكنه يدرك في مدرك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على ادراكه وكذا حكم التخيلة وان كان حالها في ذلك أدنى

وعلى الخامس بان علو المفكرة والذاكرة العقلية في الانسان ليس لامر خاص بالجزء الحسي بل لنسب بينهما وبين العقل الكلي وقربهما اليه بضرب من الفيض ولهذا لم تكونا معيارتين للتخيلة والحافظة بل هما ولكنهما في الانسان اكل منهما في سائر الحيوانات

وعلى السادس بان اوغطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل باشباه الاجسام حال غيبتها وبذلك يتضح انها تعم جميع الادراكات الباطنة



المبحث التاسع والسبعون

في القوى العقلية — وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك بدور على ثلاث عشرة مسألة — ا في ان العقل هل هو قوة في النفس او هو عين ماهيتها — ٣ في انه اذا كان قوة هل هو قوة انفعالية — ٣ في انه اذا كان قوة انفعالية هل يجب اثبات عقل فعال — ٤ هل العقل الفعال شي — ٥ هل العقل الفعال واحد في الجميع — ٦ في ان الحافظة هل هي في العقل — ٧ هل هي قوة مغايرة للعقل — ٨ في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل — ٩ هل النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان متغايرتان — ١٠ في ان التعقل هل هو قوة اخرى غير العقل — ١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان — ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوة عقلية — ١٣ في ان الضمير هل هو قوة عقلية

الفصل الأول

في ان العقل هل هو قوة نفسانية

بتخطي الى الاول بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس لانه عين الذهن في ما يظهر والذهن ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ « ليس يقال الذهن والروح بالاضافة بل يدلان على الماهية » فالعقل اذن عين ماهية النفس

٢ وايضاً ان اجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط . والجزء الشوقي والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢٧ م ٢ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع التعقل والارادة في الذهن كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ . فاذا كان الذهن والعقل هو عين ماهية النفس لا قوة من قواها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يشارك الملائكة في التعقل » والملائكة يقال لهم اذهان وعقول . فاذا ليس الذهن والعقل في الانسان قوة نفسانية بل عين النفس
٤ وايضاً انما يصدق على جوهر انه عقلي من طريق كونه مجرداً . والنفس مجردة بماهيتها . فيظهر اذن انها عقلية بماهيتها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوة نفسانية كما يتضح من كتاب النفس ٢ ٢٧٠

والجواب ان يقال مما سبقه في م ٥٤ ف ٣ ومب ٥٩ ف ٢ ومب ٧٧ ف ١ يتضح ان لا بد من القول بان العقل قوة في النفس وليس عين ماهيتها اذ انما يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لان نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الأثر الذي هو فعلها . وليس التعقل نفس

الوجود الا في الله وحده فاذا ليس العقل نفس الماهية الا في الله وحده واما في
ما عداه من المخلوقات العاقلة فالعقل قوة للعاقل
اذا اجيب على الاول بان الحس قد يُصَلَق على القوة وقد يُطلق على النفس
الحساسة تسمية لها باسم اخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على
النفس العاقلة تسمية لها باسم اخص قواها وهو العقل كقولنا في كتاب النفس ا
م ٦٥ «العقل جوهر ما» وبهذا المعنى ايضاً قال اوغسطينوس ان الذهن هو
النوع او الماهية

وعلى الثاني بان الجزء الشوقي والجزء العقلي اتمها جنان من قوى النفس
مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات الا ان الجزء الشوقي قد يجتمع مع الجزء
العقلي وقد يجتمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بالتمه جسمية او دونها لان
الشوق تابعٌ للادراك وبهذا الاعتبار جعل اوغسطينوس الارادة في الذهن
وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس م ٣ ٤٢

وعلى الثالث بانه ليس في الملائكة قوة غير العاقلة والارادة التابعة للعقل
ولذلك يسمى الملاك ذهناً وعقلاً لان قوته بأسرها قائمة بذلك بخلاف النفس فان
لها قوى أخرى كثيرة كالحاسة والفاذية فليس حكمهما سواءً
وعلى الرابع بان تجرّد الجوهر العاقل المحنوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره
على التعقل فلا يجب ان يكون العقل هو جوهر النفس بل قوة لها

الفصل الثاني

في ان العقل هل هو قوة انفعالية

يُنخَطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة انفعالية لان كل شيء
فانه يفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة . والقوة العقلية تابعة لتجرّد الجوهر
العاقل . فيظهر اذن ان العقل ليس قوة انفعالية

٢ وايضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مرّ في مب ٢٥ ف ٥٦ واذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ فاذا ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وايضاً ان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ١٦ وارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٩ وجميع قوى الجزء النباتي فعلية مع كونها ادنى القوى النفسانية فاذاً أولى ان تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٢ «التعقل ضرب من الانفعال»

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ثلاثة اضربٍ اولاً بمعنى اخص وذلك متى فقد شيء شيئاً ملائماً له بحسب طبعه او ميله كما اذا فقد الماء البرودة بالتسخين واذا مرض الانسان او تألم وثانياً بمعنى اقل خصوصاً وذلك متى فقد شيء شيئاً ما ملائماً له او غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعل ليس للمريض فقط بل لمن ينال انشفاء ايضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذ ايضاً او يعروه تغييراً او حركة باي وجه كان وثالثاً بمعنى اعم وذلك متى قبل شيء ما كان بالقوة اليه دون ان يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز ان يقال منفعل لكل ما يخرج من القوة الى الفعل ولو حصل بذلك على كماله وعلى هذا الوجه يكون تعقنا انفعالاً وبيان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الاطلاق كما مرّ في مب ٥ ف ٢ ومب ٢٨ ف ١ فاذاً يمكن اعتبار كون العقل بالفعل او بالقوة من طريق اعتبار نسبته الى الموجود الكلي فمن العقول ما نسبته الى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود باسره وهذا هو العقل الالهي الذي هو نفس الذات الالهية الموجود فيها كل موجود بالاصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الالهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز ان يكون عقل مخلوق فعلاً للموجود

الكلية بأسره لازوم كونه غير متناهٍ ولهذا لم يكن عقل مخلوق مجرد وجوده فعلاً
لجميع المعقولات بل نسبته إليها كنسبة القوة الى الفعل . ونسبة القوة الى الفعل
على ضربين فمن القوى ما هي مستكلمة بالفعل دائماً كما في مادة الاجرام السماوية
ومنها ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة الى الفعل كما يحدث في الكائنات
والناسدات . فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الاول
الذي هو فعل بحت كما مر في مب ٥٨ ف ١ والعقل الانساني الذي هو ادنى
العقول مرتبةً وبعيد جداً عن كمال العقل الالهي موجود بالقوة بالنظر الى
المعقولات وهو في مبدأ امره « كصحيفة صقيلة لم يكتب فيها شيء » كما قال
الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضح من اننا نكون في مبدأ امرنا
عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فاذن يتضح من ثم ان تعقلنا
ضرب من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوة انفعالية
اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الانفعال بالمعنى
الاول والثاني المختصين بالهيولى الأولى واما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود
بالقوة يخرج الى الفعل

وعلى الثاني بان العقل الانفعالي يراد به عند بعض الشوق الحسي الذي هو
محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له ايضاً نطقي بالمشاركة لانتقاده للنطق
ويراد به عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطق جزئي وعلى هذين يمكن
اخذ الانفعالي بالمعنى الاول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو
فعل آله جسمانية . واما العقل الذي بالقوة الى المعقولات ولذلك يسميه ارسطو
العقل الهيولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ٥ فليس انفعالياً الا بالمعنى
الثالث لعدم كونه فعل آله جسمانية ولهذا فهو غير فاسد
وعلى الثالث بان الفاعل انما يكون اشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر الى واحد بعينه فان كانا بالنظر الى امور مختلفة لم يكن اشرف منه دائماً .
والعقل قوة انفعالية بالنظر الى الموجود الكلي باسره والقوة النباتية فعلية بالنظر
الى موجود ما جزئي اي الى الجسم المركب فلا مانع ان يكون هذا الانفعالي
اشرف من هذا الفعلي

الفصل الثالث

في انه هل يجب اثبات عقل فعّال

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يجب اثبات عقل فعّال لان
نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . ولان الحس بالقوة
الى المحسوسات ليس يثبت حس فعّال بل حس منفعّل فقط . فاذا لكون عقلاً
بالقوة الى المعقولات يظهر ان ليس يجب اثبات عقل فعّال بل اثبات عقل
هيولاني فقط

٢ وايضاً ان قيل ان في الحس ايضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يرده ان الضوء يُطلب
للبر من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لان اللون في نفسه محرك للضيء .
وليس في فعل العقل وسط يحتاج ان يخرج الى الفعل . فاذا ليس يجب اثبات
عقل فعّال

٣ وايضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعّل بحسب حال المنفعّل والعقل
الهيولاني قوة مجردة عن المادة فيكون مجردة لقبوله الصور على نحو مجرد . وانما
تكون صورة ما معقولة بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة . فاذا لا حاجة
في جعل الصور معقولة بالفعل الى عقل فعّال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١٧م ٣ « كما ان في كل
طبيعة شيئاً به تفعل من كل شيء وشيئاً به تفعل كل شيء كذلك في النفس
ايضاً » فاذا يجب اثبات عقل فعّال

والجواب ان يقال لا حاجة على مذهب افلاطون الى اثبات عقلٍ فعّالٍ لجعل
المعقولات بالتفعل بل ربما يحتاج اليه في الاشراف العقلي على العاقل كما سيأتي في
الفصل الثاني ومب ٨٤ ف ٦ فان افلاطون وضع ان صور الاشياء الطبيعية
قائمة بانفسها لافي مادة وانها من ثمّة معقولة اذا انما يكون شيء معقولاً بالتفعل من
طريق كونه مجرداً عن المادة وكان يسمى هذه الصور اشباحاً او مثلاً وكان يقول
انه بمشاركتها لتصور المادة الجسمانية لتقوم الافراد نفوؤماً طبيعياً في اجناسها
وانواعها وعمولنا ليحصل لها العلم باجناس الاشياء وانواعها. لكن لما كان ارسطو لم
يثبت ان صور الاشياء الطبيعية قائمة بانفسها لافي مادة والصور الخالصة في مادة
ليست معقولة بالتفعل لزم ان حقائق المحسوسات اي صورها التي تتعلقها ليست
معقولة بالتفعل. وليس شيء يخرج من القوة الى الفعل الا بوجوده بالتفعل كما ان
الحس انما يخرج الى الفعل بمحسوس بالفعل. فاذا لا بد من اثبات قوة من جهة
العقل تخرج المعقولات الى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادية ولذلك يجب
اثبات العقل الفعّال

اذا اجيب على الاول بان المحسوسات موجودة بالفعل خارجاً عن النفس فلم
يكن حاجة الى اثبات حسّ فعّالٍ وهكذا يتضح ان قوى النفس الغاذية فعّالية
كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعّالية
وبعضها انفعالية

وعلى الثاني بان في مفعول الضوء قولين احدهما انه يشترط في البصر ليحتمل
الالوان مرئيةً بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعّال يشترط ايضاً في التعقل لنفس ما
اشترط له الضوء في الإبصار والثاني ان الضوء يشترط في الإبصار لا لتصوير
الالوان مرئيةً بالفعل بل لتصوير الوسط مضيئاً بالفعل كما قال الشارح في كتاب
النفس ٣ ش ١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله ارسطو بين العقل الفعّال

والضوء انما هو الضرورة اي كون العقل الفعّال ضرورياً للتعقل كما ان الضوء
ضروري للإبصار لا مماثلة المفعول

وعلى الثالث بانه اذا كان للفاعل وجود سابق جاز حلول شبهه على انحاء
مختلفة في القوابل المختلفة بسبب اختلاف احوالها اما اذا لم يكن له وجود سابق
فليس يفيد حال اتقابل شيئاً . وانعقول بالفعل ليس شيئاً موجوداً في طبيعة
الاشياء باعتبار طبيعة المحسوسات التي ليست قائمة بانفسها دون مادة فلا يكفي
في تعقل تجرّد العقل الهولاني عن المادة من دون العقل الفعّال الذي يجعل
المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

الفصل الرابع

في ان العقل الفعّال هل هو شيء في النفس

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس العقل الفعّال شيئاً في نفسنا لان
مفعول العقل الفعّال هو الاشرار لاجل التعقل وهذا يحصل بشيء اعلى من
النفس كقوله في يروا : ٩ « كان النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آت الى
هذا العالم » فيظهر اذن ان العقل الفعّال ليس شيئاً في نفسنا

٢ وايضاً قد وصف الفيلسوف العقل الفعّال بانه ليس تارة يعقل وتارة لا يعقل
كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ وليست نفسنا تعقل دائماً بل تارة تعقل وتارة
لا تعقل . فاذا ليس العقل الفعّال شيئاً في نفسنا

٣ وايضاً ان الذل والمنفعل يكفيان للفعل فلو كان كل من العقل الانفعالي
الذي هو قوة انفعالية والعقل الفعّال الذي هو قوة فعلية شيئاً في نفسنا لزم ان
يكون التعقل مقدوراً دائماً للانسان متى شاء وهذا بين البطلان . فاذا ليس
العقل الفعّال شيئاً في نفسنا

٤ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ ان « العقل الفعّال جوهر

موجود بفعل « وليس شيء لا بالفعل والقوة من جهة واحدة . فإذا كان العقل
أهولاً في الذي بالقوة أن جميع المعقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر أن
يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

هـ وايضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب أن يكون قوة إذ ليس
بموزان أن يكون انفعالاً أو ملكة لأن الملكات والانفعالات لا تتضمن حقيقة
الفاعل بانتظر إلى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية
والملكة شيء حاصل عن الافعال . وكل قوة فهي صادرة عن ماهية النفس
فيلزم أن يكون العقل فعالاً صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلًا فيها
بالمشاركة عن عقل أعلى وهذا باطل . فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ١٨ « لا بد أن
يكون في النفس هذان الأمران المتمايزان » يعني العقل الهولاني والعقل الفعال
والجواب أن يقال أن العقل الفعال لو ورد في كلام الفيلسوف شيء في النفس
ولتوضيح ذلك يجب أن يعتبر أنه لا بد أن يكون فوق النفس العاقلة الانسانية عقل
أعلى تستمد منه النفس قوة تعقل لأن ما كان بمشاركة شيء وما كان متحركاً أو ناقصاً
يفتضي أن يكون قبله شيء هو كذا بالذات وشيء غير متحرك وشيء كامل . والنفس
الانسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها
بل يجرى منها وايضاً فهي لتأدى إلى تعقل الحق مستدلة بضرب من التدرج
والحركة وتعقلها ناقص لأنها لا تعقل جميع الأشياء ولأن ما تعقله تخرج فيه
من القوة إلى الفعل فلا بد أن من عقل أعلى تستعين به على التعقل فذهب
بعض إلى أن هذا العقل المفارق بجوهده هو العقل الفعال الذي يشرق على
الصور الخيالية فيجعلها معتولة بالفعل . ولكن هب أن هناك عقلاً فعلاً مفارقاً
هذه صفته فلا بد مع ذلك أن يكون في النفس الانسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما ان في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون العلة الفاعلة الكلية قوًى خاصة مركبة في كلٍ منها منبعثة عن الفواعل الكلية فان الشمس لا تولد الانسان وحدها بل يوجد في الانسان قوة مولدة للانسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو اكل من النفس الانسانية فلا بدّ اذن من القول بان فيها قوة منبعثة عن العقل الاعلى تقوى بها على الاشرار على الصور الخيالية وهذا نعلمه بالتجربة متى ادركنا اننا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فان هذا هو اخراج المعقولات الى الفعل . وليس يمكن ان يفعل شيء فعلاً الا بمبدأ حال فيه حلول الصورة كما مرّ في م ٢٦ ف ١ عند الكلام على العقل الهولاني فاذا لا بد ان تكون القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل شيئاً في النفس وبناءً على هذا شبه ارسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شيء في حال في الهواء . واما افلاطون فقد شبه العقل المفارق المؤثر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣ . على ان العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سعادتها كما سيأتي بيانه في م ١٠٦ ف ٢ . فاذا منه تستمد النفس الانسانية النور العقلي كقوله في م ٤ : ٦ « ارتسم علينا نور وجهك ايها الرب »

اذا اجيب على الاول بان ذلك النور الحقيقي ينير على انه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الانسانية قوة جزئية على ما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ « العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم » او اذا اريد حمله على العقل الفعال فانما قيل ذلك لان كوننا تارة نقبل وتارة لا نقبل ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بانه لو كانت نسبة العقل الفعّال الى العقل الميولاني نسبة الموضوع الفاعل الى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل الى البصر لزم تعقلنا حلاً لجميع الاشياء لان العقل الفعّال هو علة فعل جميع الاشياء ولكنه ليست نسبتة اليه كالموضوع بل كمنخرج الموضوعات الى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعّال حضور الصور الخيالية وحسن الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرس في هذا الفعل لانه بمقول واحد تحصل معقولات أخرى كما تحصل القضايا بالحدود والتأجج بالمبادئ الأولى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل الفعّال شيئاً في النفس او شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بان النفس العاقبة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الاشياء وبمكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل اشباه لبعض الاشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فاذا لا مانع من ان يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل تجريدها عن احوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعّال ومن حيث هي بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الميولاني

وعلى الخامس بان النفس لكون ماهيتها مجردة عن المادة ومبدعة من العقل الأعلى لا مانع من ان يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدّها من العقل الأعلى والتي بها تفعل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأخرى ايضاً

الفصل الخامس

في ان العقل الفعّال هل هو واحد في الجميع

تُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الفعّال واحد في الجميع اذ ليس شيء مفارق للجسم يتكثر بتكثر الاجسام. والعقل الفعّال مفارق كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠ . فإذا ليس يتكثر بكثرة اجسام الناس بل هو واحد في الجميع

٢ وايضاً ان العقل الفعال يفعل الكلّي الذي هو واحد في الجميع . وما كان علةً للوحدة فأولى ان يكون واحداً . فإذا العقل الفعال واحد في الجميع

٣ وايضاً ان جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأولى . وهذه انما يتفقون فيها بالعقل الفعال . فإذا جميعهم مشتركون في عقل واحد فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٨ ان « العقل الفعال بمنزلة النور » وليس النور واحداً بعينه في المستويات المختلفة . فإذا ليس العقل الفعال واحداً بعينه في الناس المختلفين

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل الآنف فعلى ان العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهرًا مفارقاً يكون العقل الفعال واحداً في جميع الناس وهذا مراد القائلين بوحدة العقل الفعال . واما على انه شيء لا في النفس كقوة لها فلا بد من القول بعقول فعالة متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس كما مر في م ٢٦ ف ٢ لامتناع ان يكون للحال مختلفة قوة واحدة بالعدد

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون العقل الهولاني مفارقاً لان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣ م ١٩ . والعقل الهولاني يقال له مفارق بمعنى انه ليس فعلاً لآلة جسمانية وبهذا المعنى ايضاً يقال للعقل الفعال مفارق لا بمعنى كونه جوهرًا مفارقاً

وعلى الثاني بان العقل الفعال انما يفعل الكلّي بالتجريد عن المادة وهذا ليس يقتضي ان يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل ان يكون واحداً في الجميع باعتبار نسبتته الى جميع الاشياء التي منها ينزع الكلّي والتي بالنظر

اليها يكون الكليُّ واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرد
عن المادة

وعلى الثالث بان جميع الاشياء المتحددة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة
النوع فتشترك من ثمة في القوة التي هي مبدأ الفعل دون ان تكون تلك القوة
واحدة بالعدد في الجميع . وادراك العقولات الأول فعلٌ تابعٌ للنوع الانساني
فيجب اذن ان يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل
وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب ان تكون هذه القوة واحدة بالعدد
في الجميع بل يجب ان تكون منبعثةً في الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك
الناس في العقولات الأولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شبهه افلاطون
بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شبهه ارسطو بالنور

الفصل السادس

في ان الحافظة حل في الجزء العقلي من النفس

يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحافظة ليست في الجزء العقلي من
النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٢ ب ٢ و ٣ « انما يختص
بالجزء الأعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم » والحافظة مشتركة
بين الناس والبهائم فقد قال ايضاً هناك « تقدر البهائم ان تشعر بالجمانيات
بمشاعر البدن وتودعها الحافظة » . فاذا ليست الحافظة مختصة بالجزء العقلي من
النفس

٢ وايضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمان معين
فالحافظة اذن مدركة لشيء مقيد بزمان معين مما هو ادراك لشيء مقيد باحوال
شخصية . وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس . فاذا ليست الحافظة
في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وايضاً ان الحافظة تُحفظ فيها صور الاشياء التي لا تُعقل بالفعل وهذا يستحيل حدوثه في العقل لان العقل انما يخرج الى الفعل بحلول الصورة المعقولة فيه . وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل بالفعل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الاشياء الحاضرة صورها عنده . فاذا ليست الحافظة في الجزء العقلي لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث . اب ١١ « الحافظة والتعقل والارادة ذهن واحد »

والجواب ان يقال لما كان من حقيقة الحافظة ان تحفظ صور الاشياء التي لا تُدرك بالفعل وجب ان يُنظر قبل كل شيء في ما اذا كانت الصور المعقولة يحوز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا الى ان ذلك مستحيل لانه قال ان ذلك انما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها افعالاً للآلات الجسدية التي يمكن ان يُحفظ فيها بعض الصور من دون ان تُدرك بالفعل واما العقل الذي ليس له آلة جسدية فليس يوجد فيه شيء الا وجوداً معقولاً فما حصل شبيهه في العقل فلا بد ان يُعقل بالفعل فمنده اذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان اراد استئناف تعقله وجب ان يتوجه الى العقل الفعال الذي جعله جوهرًا متارقاً لتفويض عنه الصور المعقولة الى العقل الهيولاني وبمزاولة توجهه هذا الى العقل الفعال يحصل على قوله في العقل الهيولاني سهولة لاتجاهه الى العقل الفعال يسببها ملكة العلم . فاذا قضية هذا المذهب انه ليس يُحفظ في الجزء العقلي شيء الا يُعقل بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي . على ان هذا المذهب ظاهر المناقاة لقول ارسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ « متى صار العقل الهيولاني كلاً من المعقولات قيل له عقل بالفعل كما يقال لذي العلم عالمٌ بالفعل وهذا يعرض له متى قدر ان يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجهه لكن لا كما كان قبل ان حصل له العلم بالتعلم او

الاستنباط» ومعنى قوله ان العقل الهولاني يصير كلاً من المعقولات انه يقبل صورة كل منها فاذا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على ان يفعل متى شاء لا على ان يفعل دائماً لانه لا يزال حينئذٍ ايضاً بالقوة من وجه ولكن على خلاف ما كان قبل التعقل اي على حد ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة الى النظر بالفعل . وهو ايضاً منافي للصواب لان ما يحل في شيء فانما يحل فيه على حسب حال القابل . والعقل اعظم سكوناً وثباتاً في طبيعته من المادة الجسمانية فاذا كانت المادة الجسمانية لا تحفظ الصور الحائلة فيها مدة فعلها بها بالفعل فقط بل بعد ان ينتضي فعلها بها ايضاً فالعقل أولى ان يقبل الصور المعقولة دون ان يعروها بعد ذلك تغيراً او فقداناً كانت مستفادة من المحسوسات او مفاضة من عقل اعلى وعلى هذا فاذا اريد بالحفاظة القوة الحافظة للصور فقط فلا بد من القول بانها موجودة في الجزء العقلي واما اذا اعتبر من حقيقتها ان يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماضٍ لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يدرك الجزئيات لان الماضي من حيث هو ماضٍ هو من قبيل الاحوال الجزئية لدلالته على وجوده في زمان معين

إذا اجيب على الاول بان الحفاظة من حيث هي حافظة للصور ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لان محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركب لان القوة الذاكرة فعل لآلة . واما العقل فانه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة آلة جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ « النفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل »

وعلى الثاني بان المضي يمكن رجوعه الى امرين الى الموضوع الذي يدرك والى فعل الادراك وكلا هذين الامرين يسمعان في الجزء الحسي الذي انما يدرك شيئاً بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان اذا يتذكر انه احس في الماضي وانه احس

بمحموسٍ ماضٍ وأما الجزء العقلي فالماضي يُدرك فيه من جهة موضوع العقل بالعرض لا بالذات لان العقل يتعمل الانسان بما هو انسانٌ والانسان بما هو انسانٍ يعرض له ان يكون موجوداً في الحاضر او في الماضي او في المستقبل واما من جهة الفعل فيعوز ان يقع المضي في ادراك العقل بالذات كما يقع في ادراك الحس لان تعقل نفسنا فعلٌ جزئيٌ حاصلٌ في زمانٍ غير معينٍ فيقال ان الانسان عَقَلَ أمس او يعقل اليوم او غداً وليس في ذلك منافاة للوجود العقلي لان هذا التعقل وان كان جزئياً ما لكه فعلٌ مجردٌ عن المادة كما مرَّ الكلام على العقل في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقل العقل نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقل تعقله الذي هو فعلٌ جزئيٌ حاصلٌ في الماضي او الحاضر او المستقبل وعلى هذا تكون الحافظة موجودةً في العقل باعتبار المضي من حيث يعقل انه عَقَلَ في الماضي لا من حيث يعقل الماضي من جهة كونه في زمانٍ معين

وعلى الثالث بان الصور المعقولة قد تكون في العقل بالقوة فقط وحينئذٍ يقال انه بالقوة وقد تكون فيه بالفعل الكامل وحينئذٍ يعقل بالفعل وقد تكون في حالٍ متوسطة بين القوة والفعل وحينئذٍ يقال انه بالملكة وهذه الطريقة يحفظ الصور حتى عند عدم تعقله بالفعل

الفصل السابع

في ان الحافظة العقلية هل هي قوةٌ مغايرة للعقل

يُتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الحافظة العقلية قوةٌ مغايرة للعقل فقد اثبت اوغسطينوس في النفس الحافظة والتعقل والارادة كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ وواضحٌ ان الحافظة قوةٌ مغايرة للارادة . فهي اذن قوةٌ مغايرة للعقل ايضاً

٢ وايضاً ان وجه التغاير في قوى الجزء العقلي كوجه التغاير في قوى الجزء الحسي

والحفاظة في الجزء الحسي قوةً مغايرةً للحسن كما مرَّ في مب ٧٨ ف ٤٠ فإذا حافظت
الجزء العقلي قوةً مغايرةً للعقل

٣ وأيضاً قال اوجسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان الحفاظة والعقل
والارادة متساويةٌ بينها واحداها صادرةٌ عن الأخرى وهذا يمتنع لو كان العقل
والحفاظة قوةً واحدةً ٠ فإذا ليسا قوةً واحدةً

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة الحفاظة كونها خزائنةً او محلاً لحفظ الصور:
والفيلسوف قد جعل ذلك الى العقل كما مرَّ في الفصل الآنف فإذا ليست الحفاظة
في الجزء العقلي قوةً مغايرةً للعقل

والجواب ان يقال ان قوى النفس تمتاز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات
لان حقيقة كل قوة قائمة في اتجاهها الى موضوعها الذي تقال اليه كما مرَّ في مب ٧٧
ف ٣ وقد اسلفنا ايضاً هناك انه اذا كانت قوة متجهةً بالذات الى موضوع مشترك
في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما ان القوة الباصرة
التي موضوعها الخاص حقيقة المتلون لا تختلف بحسب حقيقة الابيض والاسود
وموضوع العقل الخاص هو حقيقة الموجود المطلق لان العقل الهولاني هو ما
يفعل من جميع الاشياء فإذا ليست قوة العقل الهولاني تختلف باختلاف شيء
من فصول الموجود لكن تختلف قوة العقل الفعال عن قوة العقل الهولاني ضرورة
ان القوة الفعلية التي تجعل الموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تتحرك
من الموضوع الموجود بالفعل مبدآن متغايران فتكون نسبة القوة الفعلية الى
موضوعها نسبة الموجود بالفعل الى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية الى
موضوعها بعكس ذلك اي نسبة الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل فإذا ليس يجوز
ان يكون في العقل تغاير بين القوى سوى تغاير العقل الهولاني والعقل الفعال
وبذلك يتضح ان الحفاظة ليست قوةً مغايرةً للعقل لان من شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها ان تقبل

اذا اجيب على الاول بانه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الاحكام ١
ان الحافظة والتعلل والارادة ثلاث قوى الا ان هذا ليس موافقاً لمراد
اوغستينوس الذي صرح به في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ بقوله « ان أخذت
الحافظة والتعلل والارادة باعتبار كونها حاضرة دائماً عند النفس تُصوّرت ام
لم تُصوّر يظهر انها ترجع الى الحافظة فقط ومرادنا بالتعلل ما به نعقل حال
تصوّرنا وبالارادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد» وبذلك يتضح انه لم يرد بهذه
الثلاثة تلك القوى الثلاث بل اراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة وبالتعلل
فعل العقل وبالارادة فعل الارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية
بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلية لما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان التعلل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو
مساوٍ لها على هذا النحو ايضاً لا مساواة قوة لأخرى

الفصل الثامن

في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النطق قوة مغايرة للعقل ففي كتاب
الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السفالات الى العاليات فاول ما
يبدولنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل » فالنطق اذن قوة مغايرة للعقل كما
ان الوهم قوة مغايرة للنطق

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التمزية ٥ ث ٤ ان نسبة العقل الى النطق
كنسبة السرمدية الى الزمان . وليس الوجود في السرمدية والوجود في الزمان الى
قوة واحدة . فاذا ليس النطق والعقل في قوة واحدة

٣ وايضاً ان الانسان مشاركٌ للملائكة في العقل وللبهائم في الحس والنطق الذي هو خاصٌ بالانسان ومنه يقال له حيوانٌ ناطقٌ هو قوةٌ مغايرةٌ للحس . فاذاً كذلك هو قوةٌ مغايرةٌ للعقل الذي نتصف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها ايضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٠ « ما به يفضل الانسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطقٌ او ذهنٌ او فهمٌ او شيءٌ آخر اذا كان ثمَّ اسم اليق به » فاذاً النطق والعقل والذهن قوةٌ واحدة

والجواب ان يقال ان النطق والعقل لا يصح ان يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضحٌ من ملاحظة فعل كلٍ منهما فان العقل ادراكٌ بسيطٌ للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقالٌ من معقولٍ الى آخرٍ للتوصل الى ادراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال معرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة الى الانتقال من شيء الى آخر بل يدركون حقائق الاشياء ادراكاً ساذجاً دون تدرج كما قال ديونيسيوس في الامماء الالهية ب ٧ بخلاف الناس فانهم يتأدون الى ادراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيء الى آخر كما قال ايضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضحٌ اذن ان نسبة القياس الى العقل نسبة الحركة الى السكون او الكسب الى الحصول للذين احدهما من شأن الكمال والاخر من شأن الناقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحركٍ وتنهي الى ساكنٍ كان القياس الانساني يصدر بطريق الكسب او الاستنباط عن معقولاتٍ بالبساطة وهي المبادئ الأولى ثم يرجع بطريق الحكم بالتليل الى المبادئ الأولى التي يعرض عليها ما يستنبطه . وواضحٌ ان السكون والحركة لا يرجعان الى قوتين مختلفتين بل الى قوةٍ واحدةٍ بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لان شيئاً يتحرك الى مكانٍ ويسكن في مكانٍ بطبيعة واحدة

فأولى إذاً ان يكون تعقلنا وقياسنا بقوة واحدة وهكذا يتضح ان النطق والعقل
قوة واحدة في الانسان

إذا اجيب على الاول بان ايراد تلك الاشياء على ما ذكر انما هو بحسب
ترتيب الافعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن ان ذلك الكتاب ليس مما يُعتدُّ
به كثيراً كما اسلفنا في مب ٢٧ ف ٨

والجواب على الثاني واضح مما تقدم في جرم الفصل فان نسبة السرمدية الى
الزمان كنسبة غير المتحرك الى المتحرك ولهذا شبه بويسيوس العقل بالسرمدية
والنطق بالزمان

وعلى الثالث بان سائر الحيوانات منقطعة عن الانسان بحيث يعذر عليها
الوصول الى ادراك الحقيقة التي يكسبها النطق واما الانسان فانه يتوصل الى
ادراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجه ناقص فلم تكن القوة
الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها اليها كنسبة
الكامل الى الناقص

الفصل التاسع

في ان النطق الاعلى والنطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان
يُتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان
متغايرتان فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « ان سرورة الثالث
هي في الجزء الاعلى من النطق لا في الجزء الادنى » واجزاء النفس هي قواها .
فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان

٢ وايضاً ليس يصدر شي عن نفسه . والنطق الادنى صادر عن النطق الاعلى
ومنه يجري نظامه وتدييره . فما اذن قوتان متغايرتان

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأً وجزءاً متغايراً للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث» وأثبت ذلك بقوله هناك «ان الأشياء المتغايرة في الجنس يتعلق بها اجزاء من النفس متغايرة في الجنس» والحادثة والضروري متغايران في الجنس كتغاير الفاسد وغير الفاسد ولان الضروري هو نفس السرمدي والحادثة هو نفس الزماني يظهر ان ما يسميه الفيلسوف قوةً عمليةً هو نفس الجزء الاعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٨ «غايتة ملاحظة السرمديات وتدبرها» وما يسميه الفيلسوف قوةً قياسيةً وظنيةً هو نفس الجزء الادنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره «غايتة تصريف الزمانيات» فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان في النفس متغايرتان

٤ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ «الظن يحصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسده فيحكم بالحق» ومن ثمَّ يقال للعقل في اللاتينية *mens* من *motiendo* اي التقدير والقياس. فالعقل اذن انما يتعلق حقيقةً بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الادنى متغايرة للعقل الذي هو على نحو ما النطق الاعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ «ليس يتمايز النطق الاعلى والنطق الادنى الا بوظائفهما»

والجواب ان يقال ان النطق الاعلى والنطق الادنى على ما اراد بهما اوغسطينوس لا يجوز اصلاً ان يكونا قوتين نفسائيتين فقد قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٢ «النطق الاعلى هو الذي يتجه الى ملاحظة السرمديات وتدبرها» اما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في انفسها واما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال ايضاً «النطق الادنى هو الذي يتجه الى

الزمانيات « ونسبة هذين القبيلين اي الزمانيات والسرمديات الى ادراكها هي بحيث ان احدها واسطة لادراك الآخر لانا بطريق الاستنباط نتأدى بالزمانيات الى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١ : ٢ « ان غير منظورات الله قد أبصرت اذا أدركت بالمبروات » وبطريق التصديق نجح على الزمانيات بالسرمديات المدركة سابقاً ونصرف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث ان تكون الواسطة والغاية التي يتوصل اليها بها راجعتين الى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأولى الغير القابلة البرهان الى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها الى ملكة العلم ولذلك قد يحدث ان ينتج عن مبادئ علم المساحة شيء في علم آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي اليها يرجع الواسطة والغاية واحدة بعينها لان فعل النطق هو حركة من شيء الى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط ويبلغ الى المنتهى واحد بينه فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوة واحدة بعينها وانما يتمايزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ لان النطق الاعلى يخص بالحكمة والنطق الادنى يخص بالعلم

اذا اجيب على الاول بان الجزء يجوز ان يقال باعتبار كل تجزىء وانما يقال للنطق الاعلى والنطق الادنى جزآن باعتبار اقسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لانهما قوتان متمايزتان

وعلى الثاني بانه انما يقال ان النطق الادنى صادر عن النطق الاعلى او منظم منه من حيث ان المبادئ التي يستعملها النطق الادنى صادرة عن مبادئ النطق الاعلى ومدبرة منها

وعلى الثالث بان القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الاعلى لوجود معلومات ضرورية ايضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الظنية والقياسية تعلق باقل مما يتعلق به النطق الادنى لتعلقها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لانه يدرك كليهما باعتبار حقيقة موضوعية واحدة اي باعتبار حقيقة الموجود والحق فهو اذن يدرك على التمام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيقة لادراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة واما الحوادث فانما يدركها ادراكاً ناقصاً لانها ناقصة الوجود والحقيقة . والكامل وغير الكامل بالفعل لا يُجَدِّثان تغييراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية الفعل وهكذا يُجَدِّثان تغييراً في مبادئ الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسي لانهما قوتان بل لانهما متمايزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي انما غرضه هناك الكلام على اختلافها لان الحوادث والضروريات وان تباينت باجناسها الخاصة لكنهما متفقة في حقيقة الموجود المشتركة التي اليها يتجه العقل والتي انما تختلف نسبتها اليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بان تفصيل الدمشقي انما هو باعتبار تباين الافعال لا باعتبار تباين القوى لان الظن هو ذهاب العقل الى احد التقيضين مع احتمال الآخر والحكم او التقدير هو استخدام العقل للمبادئ اليقينية لفحص ما يعرض عليه ومن هنا (اي من mensurare اي التقدير) يؤخذ mens (اي العقل) والتعقل تعلق بالشيء بعد تقريره بالحكم

الفصل العاشر

في ان الفهم هل هو قوة مغايرة للعقل

يُخَطِّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الفهم قوة مغايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السافلات الى العاليات فاول ما

يدولنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم « . والوهم والحس قوتان متغايرتان . فإذا كذلك العقل والفهم

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥٥ نث ٤ « كل من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الانسان بخلاف ما يدركه الآخر » والعقل والنطق قوة واحدة . فيظهر اذن ان الفهم قوة غير العقل كما ان النطق قوة غير الوهم والحس ٣ وايضاً ان الأفعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس ٢ م ٣٣ . والفهم فعل مما يترسأ لافعال المسندة الى العقل فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الحركة الأولى يقال لها فهم فان كان حركة الى شيء فهو القصد وان استقر في النفس فرددت النظر في ما يعقل فهو الفكر فان ثبت الفكر في ذلك الشيء وبمحت في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي اذا اتسمت فعلت المعرفة اي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان » فيظهر اذن ان الفهم قوة على حدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ « الفهم يتعلق بغير المتجزئات التي ليس فيها خطأ » . وادراك هذه الى العقل . فإذا ليس الفهم قوة مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو التعقل غير ان الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمى في بعض كتب ارسطو المترجمة عن العربية افهاماً ولعل ذلك لان هذه الجواهر تعقل دائماً بالفعل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمى عقولاً وعلى هذا فالفهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوة عن قوة أخرى بل امتياز الفعل عن القوة فان الفلاسفة ايضاً قد اشاروا الى هذا التفصيل لانهم اثبتوا في بعض المواطن عقولاً اربعة اي العقل الفعال والعقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل الهولاني قوتان

متغايرتان كما ان القوة الفعلية في جميع الاشياء مغايرة للقوة الانفعالية والمقول
الثلاثة الأخرى متمايزة بحسب احوال ثلاثة للعقل الهولاني لانه قد يكون
بالقوة فقط فيقال له هولاني وقد يكون بالفعل الاول الذي هو العلم فيقال له
عقل بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل
او مستفاد

إذا اجيب على الاول بانه اذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم
فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمتبايلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بان بويسيوس اراد بالفهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق
ومن ثم قال هناك « النطق وحده خاص بالجنس البشري والتعقل وحده خاص
بالله فان الله يتفرد بكونه يعقل جميع الاشياء دون نظير وبمح »

وعلى الثالث بان جميع تلك الافعال التي ذكرها الدهشقي هي افعال قوة
واحدة وهي القوة العاقلة فانها تدرك اولاً شيئاً على وجه الاطلاق وفعلها هذا يسمى
فهما ثم توجه ما تدركه الى ادراك شيء آخر او فعله وفعلها هذا يسمى نية وقصد
فاذا ثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكر فان عرضت ما افكرت به
على بعض اليقينات قيل لفعلها علم او حكمة لان من شأن الحكمة ان تحكم كافي
الاهليات كالم ٢ ومتى تيقنت شيئاً بعد الفحص فلا تلبث ان تفتكر في طريقة
ايضاحه للغير وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر
اذ ليس كل تغاير في الافعال يحدث تغايراً في القوى بل انما يحدثه ذلك التغاير
الذي لا يمكن ان يرجع الى مبدأ واحد كما مر في جرم الفصل

الفصل الحادي عشر

في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان العقل النظري والعقل العملي

قوتان متغايرتان فإن المدرك والمحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢
م ٢٢٧. والعقل النظري مدرك فقط والعقل العملي محرك. فبما اذن قوتان متغايرتان
٢ وايضاً ان القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع. وموضوع العقل النظري
هو الحق وموضوع العملي هو الخير وهما مختلفان بالاعتبار. فاذا العقل النظري
والعقل العملي قوتان متغايرتان

٣ وايضاً ان نسبة العقل العملي الى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة المتخيلة
الى الواهية في الجزء الحسي. والمتخيلة مغايرة للواهية، مغايرة قوة لاخرى كما مر في
مب ٧٧ ف ٤. فكذا العقل العملي والعقل النظري

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٩ «العقل
النظري يصير بالامتداد عملياً» وليس لقوة ان تستحيل الى اخرى. فاذا ليس
العقل النظري والعقل العملي قوتين متغايرتين

والجواب ان يقال ان العقل العملي والعقل النظري ليسا قوتين متغايرتين
وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها
فانه قد يعرض للتلون ان يكون انساناً او كبيراً او صغيراً فتدرك كل ذلك قوة
باصرة واحدة وقد يعرض للمدرك بالعقل ان يكون متجهاً الى العمل او لا يكون
فيحصل باعتبار ذلك العقل النظري والعقل العملي لان العقل النظري هو الذي
ليس يوجه ما يدركه الى العمل بل الى ملاحظة الحق فقط والعقل العملي هو
الذي يوجه ما يدركه الى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب
النفس م ٤٩ «العقل النظري يفاير العملي بالغاية» ولذلك فباستيعاب الغاية سمي
ذاك نظرياً وهذا عملياً

اذا اجيب على الاول بان العقل العملي محرك ليس لمباشرة الحركة بل
لارشاده اليها وهذا انما يفعله بطريقة ادراكه

وعلى الثاني بان كلاً من الحق والخير مضمون في الآخر لان الحق خير ماوالياً لم يكن مستهياً والخير حق ماوالياً لم يكن معقولاً فاذا كما يجوز ان يكون موضوع القوة الشوقية هو الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما اذا اشتهى مثته ان يدرك الحق كذلك موضوع العقل العملي هو الخير المتجه الى العمل تحت اعتبار الحق لان العقل العملي يدرك الحق كالعقل النظري لكنه يوجه الحق المدرك نحو العمل وعلى الثالث بان اختلافات كثيرة تحدث تبايراً في القوى الحسية دون القوى العقلية كما مر في جرم الفصل وف ٧ من هذا البحث وفي م ب ٢٧ ف ٣

الفصل الثاني عشر

في ان الذوق العقلي هل هو قوة على حدة مميّزة لسائر القوى

يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الذوق العقلي قوة على حدة مميّزة لسائر القوى لان الامور المتدرجة تحت قسمة واحدة يظهر انها متحدة في الجنس وفي شرح ايروليموس قول حزقيال ١ « لكل واحد اربعة اوجه » يجعل الذوق العقلي قسماً للفضية والشهوانية والنطقية التي هي قووس . فالذوق العقلي اذن قوة

٢ وايضاً ان المتقابلات متحدة في الجنس . والذوق العقلي والشوق الحسي متقابلان في ما يظهر لنزوع الأول دائماً الى الخير واتجاه الثاني دائماً الى الشر ولهذا يعبر عنه بالحية كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣ . فيظهر اذن ان الذوق العقلي قوة كالشوق الحسي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٠ « ان في قوة الحكم الطبيعية قواعد واصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة » وهذا مرادنا بالذوق العقلي . ولان القواعد الغير المتغيرة التي نحكم بحسبها ترجع الى النطق باعتبار جزئه الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٢ يظهر ان الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تعلق بالمتقابلات كما قال الـيسوف في
الاطيات ك١٣م ٠٣ والذوق العقلي ليس يتعلق بالمتقابلات بل يتجه الى الخير
فقط . فاذا ليس قوة لانه لو كان قوة لكان قوة نطقية لعدم وجوده في البهائم
والجواب ان يقال ان الذوق العقلي ليس قوة بل ملكة وان قال بعض بانها
قوة اعلى من النطق وبعض بانها نفس النطق لا من حيث هو نطق بل من حيث
هو طبيعة وتوضيح ذلك ان قياس العقل الانساني حركة تتبدى من تعقل
امور معلومة لنا بالنظرة دون نظرية وكسب ابتداءها من مبداء غير متعري وتنتهي
ايضا الى تعقل تلك الامور من حيث اتنا نحكم بالمبادئ المعلومة لنا بانفسها بالنظرة
على ما نستنبطه بالقياس . ومن المحقق الثابت انه كما ان العقل النظري يركب القياس
في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلا بد ان تكون
مبادئ العمليات مغروزة فينا بالنظرة كمبادئ النظريات ومبادئ النظريات
الأول المغروزة فينا طبعاً لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة تسمى
عقل المبادئ . كما في الحاققيات ك٦ ب ٦ فكذا مبادئ العمليات المغروزة في
طبعنا لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة طبيعة نسيها الذوق
العقلي ومن ثم يقال ان الذوق العقلي يغري بالخير وينفر عن الشر من حيث اتنا
بالمبادئ الأولى نتأدى الى الاستنباط ونحكم على المستنبطات . فواضح اذن
ان الذوق العقلي ليس قوة بل ملكة طبيعية

اذا اجيب على الاول بان تلك القسمة التي وضعها ايرونييموس انما هي باعتبار
تعاير الآثار لا باعتبار تعاير القوى ويجوز ان يكون لقوة واحدة آثار متفائرة
وعلى الثاني بان تقايل الشوق الحسي والذوق العقلي انما هو باعتبار تقايل الآثار
لا من قبيل تقايل الانواع المختلفة في جنس واحد

وعلى الثالث بان تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادئ الاولى للعمليات التي ليس يعرض فيها خطأً وهي مُنْصَحَةٌ بالنطق على انه قوة وبالذوق العقلي على انه ملكةٌ ولذا كما نحكم طبعاً بكليهما

الفصل الثالث عشر

هل الضمير قوة

يُخَطُّ الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان الضمير قوةٌ فقد قال اوريجانوس في شرحه قول الرسول في رو ٢ « ضميرهم شاهدٌ » ما نصه « الضمير هو الروح المهذب النفس والمعلم المصاحب لها الذي به تُجَانِبُ الشرور وتلازم الخيرات » والمراد بالروح في النفس قوةٌ ما إما الذهن كقوله في افسس ٤: ٢٣ « تُجَدِّدُوا بروح اذهانكم » او الوهم ومن ثم يقال للرويا الرومية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح تلك ك ١٢ ب ٦ و ٧ . فالضمير اذن قوة

٢ وايضاً ليس شيء محلاً للخطيئة سوى القوة النفسانية . والضمير محل للخطيئة فقد قيل عن بعض في تيط ١: ١٥ ان « بصائرهم وضمائرهم نجسة » فيظهر اذن ان الضمير قوة

٣ وايضاً لا يعدو الضمير ان يكون اما فعلاً او ملكةً او قوة . وهو ليس فعلاً والآن لم يستقر دائماً في الانسان ولا ملكةً والا لم يكن شيئاً واحداً بل اشياء كثيرة اذ انما نسترد في اعمالنا بملكات كثيرة ادراكية . فالضمير اذن قوة

لكن يعارض ذلك ان الضمير يجوز اطراحه بخلاف القوة . فاذا ليس الضمير قوةً والجواب ان يقال ان الضمير في الحقيقة ليس قوةً بل فعلاً وهذا واضح من مدلول الاسم وما يُسند الى الضمير بحسب اصطلاح التخطيب العام فان اسم الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدل بقوة وضعه على نسبة العلم الى شيء لان معناه علم مع آخر وتعلق العلم بشيء انما يحصل بفعل ما فقد وضع اذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضحٌ مما يُسند الى الضمير فانه
يقال ان الضمير يشهد او ينهى او يغري او يعذل او يلدغ او يأنب وكل ذلك تابعٌ
لتعلق شيءٍ من ادراكنا او علمنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة انحاء احدها
بادراكنا اننا فعلنا شيئاً او لم نفعله كقوله في جا ٧: ٢٣ « ان ضميرك عالم بانك كثيراً
ما لعنت غيرك » وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يشهد والثاني بحكمنا بضميرنا
بوجوب فعل شيءٍ او عدم فعله وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير ينهى او يغري
والثالث بحكمنا بالضمير ان ما فعل حسنٌ او قبيحٌ وباعتبار هذا النحو يقال ان
الضمير يعذر او يعذل او يلدغ . وواضحٌ ان جميع هذه الاشياء تابعة لتعلق العلم
فعلماً بما نفعله فالضمير اذن في الحقيقة يدل على الفعل غير انه اذ كانت الملكة هي
مبدأ الفعل فربما أطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي
ومن ذلك اطلاق ايرونيوموس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا
« لكل منهم اربعة اوجه » واطلاق باسيلوس له على محل الحكم الطبيعي في خط
على ام وقول الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة
عقلنا فقد جرت العادة بان يسمى كل من العلة والمعلول باسم الآخر
إذا اجيب على الاول بان الضمير يقال له روحٌ على ان المراد بالروح العقل
لان الضمير ارشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بان النجاسة تجعل في الضمير لا كما يجعل الشيء في محله بل كما يجعل
المدرّك في الادراك اي باعتبار علم العالم بانه منجسٌ
وعلى الثالث بان الفعل وان لم يستقر دائماً في نفسه لكنه مستقرٌ دائماً في علته
التي هي القوة او الملكة والملكات التي بها يتصور الضمير وان كثرت فانها كلها
تستفيد التأثير من مبدأ اول واحدٍ اي من ملكة المبادئ الأولى التي يقال لها
الذوق العقلي ولهذا ربما أطلق الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفاً

البحثُ المتيمُّ ثمانينَ

في القوى الشوقية بالاجمال — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك اربعة ابحاث الاول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الحسية والثالث في الارادة والرابع في الاختيار . اما الاول فالبحث فيه يدور على مثلتين — ١ في ان الشوق هل يجعل قوة نفسانية على حدة — ٢ في ان الشوق هل ينقسم الى شوق حسي وشوق عقلي على انهما قوتان متغايرتان

الفصلُ الأوَّلُ

في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُنحطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الشوق قوة نفسانية على حدة لان ما كان مشتركاً بين التنفسات والجوامد ليس يجعل له قوة نفسانية . والشوق مشترك بين التنفسات والجوامد لان الخبز ما يتشوقه جميع الاشياء كما في الحقائق ك١ ب ١ . فاذا ليس الشوق قوة نفسانية على حدة

٢ وايضاً ان القوى تتمايز بتمايز الموضوعات . وما ندركه وما نتشوقه واحدٌ بعينه . فاذا ليس يجب ان تكون القوة الشوقية مغايرة للقوة الدراكة

٣ وايضاً ليس العام قسماً للخاص . وكل قوة نفسانية فانها تتشوق شيئاً جزئياً اي الموضوع الملائم لها . فاذا ليس يجب ان يجعل ثمة قوة شوقية ممايزة لسائر القوى بالنظر الى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

نكن يعارض ذلك ان الفيلسوف ميز القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب النفس م ٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الدراكة في كتاب الدين

المتقيم ب ٢٢

والجواب ان يقل لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار ان كل صورة يتبعها ميل ما كما ان النار لما من صورتها ميل الى الجهة العليا
والى توليد مثلها. والصورة في ذي الادراك اعلى طبقة منها في ما لا ادراك له لان
ما لا ادراك له فانما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه الى وجود واحد خاص
فقط مما هو طبيعي لكل شيء فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي
الذي يقال له الشوق الطبيعي واما ذوات الادراك فانما يتعين كل منها الى
الوجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر
الاشياء كما يقبل الحس صور جميع المحسوسات والعقل صور جميع العقولات
وهكذا تصير نفس الانسان على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل الذي
يتقرب به ذوات الادراك على نحو ما الى شبه الله لتقدم وجود جميع الاشياء
فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥. مقاً ١ فاذا كان الصور
الموجودة في ذوات الادراك اعلى طبقة من الصور الطبيعية كذلك يجب ان
يكون فيها ميل اعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل
الاعلى يخلص بقوة شوقية في النفس بها يقدر الحيوان ان يشوق ما يدركه لا ما
يميل اليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا اذن لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس
اذا اجيب على الاول بان التشوق الذي في ذوات الادراك اعلى طبقة من
التشوق العام الموجود في جميع الاشياء كما مر في جرم الفصل فلا بد اذن ان
يجعل لذلك قوة نفسانية

وعلى الثاني بان ما يدرك ويتشوق انما هو واحد بالذات ولكنه مختلف
باعتبار فهو يدرك باعتبار كونه موجوداً محسوساً او معقولاً ويتشوق باعتبار
كونه ملائماً او خيراً والمطلوب في الموضوعات لتغاير القوى انما هو اتغاير
الاعتباري لا التغاير المادي

وعلى الثالث بان كل قوة نفسانية فهي صورة ما او طبيعة ما ولها ميل طبيعي

الى شيء ما فكانت تشوق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوق حيواني تابع للدراك به يشوق الشيء، لا لكونه ملائماً لفعل هذه القوة او تلك ككلامه الرؤبة لفعل الابصار والسمع لفعل السمع بل لكونه ملائماً مطلقاً للحيوان

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فان القوى لا تتغير بالتصوّل العرضية كما مرّ في م ب ٧٧ ف ٥ و ب ٧٩ ف ٧ و ادراك ما يشوق بالحس او بالعقل عارض له . فاذا ايس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وايضاً ان الادراك العقلي يتعلق بالكليات وبهذا يمايز الادراك الحسي الذي يتعلق بالجزئيات . لكن هذا التمايز لا محل له في القوة الشوقية لانه لما كان الشوق حركة من النفس الى الاشياء التي هي جزئية يظهر ان جميع الاشواق تتعلق بالشيء الجزئي فقط . فاذا ليس يجب مميّزة الشوق العقلي للشوق الحسي ٣ وايضاً كما ان الجزء الشوقي ادى مرتبة من الجزء الادراكي على انه قوة ادى منه كذلك الجزء المحرك ايضاً وليس في الانسان جزء محرك تابع للعقل متمايز للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات . فاذا كذلك ليس فيه جزء شوقي آخر لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فصل الشوق الى شوقين في كتاب النفس ٥٧ م ٣ فقال الشوق الاعلى يحرك الشوق الادنى

والجواب ان يقال لا بد من جعل الشوق العقلي قوة متمايزة للشوق الحسي لان القوة الشوقية قوة انفعالية من شأنها ان تتحرك من المدرك فيكون المتشوق المدرك محركاً غير متحرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٤ وفي الالهيات ك ١١ م ٥٣ . والانفعاليات والمتحركات تتمايز بتمايز الفعليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك للمتحرك والفعل للانفعالي والقوة للانفعالية ايضاً
انما تستفيد حقيقتها من نسبتها الى فعليتها . فاذا كان المدرك بالعقل مغايراً بالجنس
للمدرك بالحس لزم ان الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي
اذا اجيب على الاول بان المتشوق ليس يعرض له ان يكون مدركاً بالحس او
بالعقل بل انما يحصل له ذلك بالذات لان المتشوق لا يحرك الشوق الا من
حيث هو مدرك فكانت فصول المدرك نفس فصول المتشوق ومن ثم فالقوى
الشوقية تمايز باختلاف المدركات تمايزها بالموضوعات الخاصة
وعلى الثاني بان الشوق العقلي وان تعلق بالاشياء التي هي في خارج النفس
جزئية لكنه يتعلق بها باعتبار ما كلي كما اذا تشوق شيئاً لكونه خيراً ومن ثم
قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البغض يجوز تعلقه بشيء كلي كما
اذا ابغضنا كل جنس من المصوص وكذلك يجوز ان تشوق بالشوق العقلي
الخيرات الجبردة عن المادة التي لا ينالها الحس كالعلم والفضائل ونحو ذلك
وعلى الثالث بان الظن الكلي لا يحرك الا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب
النفس ٣ م ٥٨ وكذا الشوق الاعلى انما يحرك بتوسط الشوق الأدنى ولهذا لم تكن
القوة المحركة التابعة للعقل مغايرة للقوة المحركة التابعة للحس



المبحث الحادي والثمانون

في الشهوة الحسية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة الحسية ونبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل — اهل الشهوة
الحسية قوة شوقية فقط — ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية الى غضبية وشهوانية على انها قوتان
متغايرتان — ٣ في ان الغضبية والشهوانية ملها خاضعتان للنطق

الفصل الأول

هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط

يُنخِطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية ليست قوة شوقية فقط بل مدركة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ « ان حركة النفس الحسية التي تتجه الى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم » ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة . فاذا الشهوة الحسية مدركة

٢ وايضاً ان الاشياء المندرجة تحت قسيمة واحدة يظهر انها متحدة بالجنس . وقد جعل اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسيمة للنطق الاعلى والنطق الأدنى اللذين من قبيل الادراك . فاذا الشهوة الحسية ايضاً مدركة

٣ وايضاً ان للشهوة الحسية في تجربة الانسان مقام الحية . والحية كانت في تجربة الابوين الاولين بصفة مظهر للخطيئة وداع اليها وهذا يرجع الى القوة المدركة . فاذا الشهوة الحسية قوة مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تحمُّ بانها «تشوق الاشياء المختصة بالبدن» والجواب ان يقال يظهر ان اسم الشهوة الحسية في اللاتينية *sensualitas* مأخوذ من الحركة الحسية التي اشار اليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالبصر من الابصار . والحركة الحسية شوق تابع للادراك الحسي فان اسم الحركة اخص بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لان فعل القوة المدركة يتم بمحصول المبادك في المدرك وفعل القوة انشوقية يتم ميل المتشوق الى المتشوق فكان فعل القوة المدركة يشبه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فتكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسي

اذا اجيب على الاول بانه ليس يفهم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تنجم الى مشاعر البدن ان مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل
بالاحرى ان حركة الشهوة الحسية ميل الى مشاعر البدن اي لتشوقنا بها ما يدرك
بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطنات للشهوة الحسية

وعلى الثاني بان الشهوة الحسية انما هي قسيمة للنطق الاعلى والنطق الادنى
باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لان القوة المدركة التي يرجع اليها
النطق الاعلى والادنى محرمة كالقوة الشوقية التي ترجع اليها الشهوة الحسية
وعلى الثالث بان الحية لم تظهر الخطية وتدع اليها فقط بل مالت اليها ايضاً
وباعتبار هذه الامالة يعبر بها عن الشهوة الحسية

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي هل ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان
يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي ليس ينقسم الى غضبية
وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان اذ انما يتعلق بالمضادة الواحدة قوة نفسانية
واحدة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود على ما في كتاب النفس م ١٠٧
والملائم والضار ضدان . فاذا لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغضبية
هو الضار يظهر ان الغضبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وايضاً ليس يتعلق الشوق الحسي الا بالملائم للحس . والملائم للحس هو موضوع
الشهوانية . فاذا ليس شوق حسي مغايراً للشهوانية

٣ وايضاً ان نبغض يوجد في الغضبية فقد قال ايرونيوس في كلامه على قول
متى ١٣ يشبه مكوت السماوات خميراً الخ «لنمقتن بالغضبية الرذائل» والبغض
لمضادته المحبة يوجد في الشهوانية . فاذا الشهوانية والغضبية قوة واحدة

لكن يارض ذلك ان غريغوريوس النيصي ولده شقي جملاً الغضبية والشهوانية
قوتين هما جزآن للشوق الحسي الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب ان يقال ان الشوق الحسي قوة واحدة بانجس تسمى الشهوة الحسية
لكنها تنقسم الى قوتين هما نوعان للشوق الحسي اي الى غضبية وشهوانية ولتوضيح
ذلك لا بد من اعتباره انه ليس يجب ان يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة
ميل الى اجتناب النافع واجتناب الضار فقط بل الى مدافعة المفاسد والاضداد
التي تمنع النافع وتجلب الضار ايضاً كما انه ليس للنار ميل طبيعي الى الحرب عن
الكان الادنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الاعلى الملائم لها فقط بل الى دفع
المفاسد والموانع ايضاً. ولما كان الشوق الحسي ميلاً تابعاً للدراك الحسي كما ان
الشوق الطبيعي ميل تابع للصورة الطبيعية وجب ان يكون في الجزء الحسي قوتان
شوقيتان احدهما يميل بها الحيوان الى طلب الملائم للحس والحرب عن المنافر ويقال
لها شهوانية والاخرى يميل بها الى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها
غضبية ومن ثم يقال ان موضوعها شاق لا تجاهاها الى دفع المنافرات والاستعلاء
عليها وهذا الميلان لا يرجعان الى مبدأ واحد لان النفس قد تلقي بنفسها الى
الموتات على خلاف ميل الشهوانية لتدفع المنافرات على مقتضى ميل الغضبية
فتكون الام الغضبية منافية ايضاً في ما يظهر لالام الشهوانية لان انقاد الشهوانية
يخمد الغضب وانقاد الغضب يخمد الشهوانية في الاغلب وهذا واضح ايضاً من
ان الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشبه
الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع الام الغضبية من
الام الشهوانية ومنتهاهما اليها كما ينشأ الغضب عن الام المنزلة وياتقاه ينتهي
الى اللذة وكان تنازع الحيوانات ايضاً على موضوعات الشهوانية اي على الاطعمة
والملاذ الخفية كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١

اذا اجيب على الاول بان القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم واما

الغضبية فالتما تبعه الى ممانعة غير الملائم الذي تدافعه
وعلى الثاني بانه كما ان في قوى الجزء الحسي المدركة قوة متخيلة اي مدركة لما
ليس يدركه الحس على ما اسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي
قوة متشوقة لما ليس ملائماً للذة الحس ولكنه مفيدٌ لوقاية الحيوان وهذه هي
القوة الغضبية

وعلى الثالث بان البغض مطلقاً يرجع الى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة
الناتجة عن البغض يجوز ان يرجع الى الغضبية

الفصل الثالث

في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق

تُحطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية ليستا خاضعتين
لنطق لانهما جزآن للشهوة الحسية . والشهوة الحسية ليست خاضعة للنطق
ولذلك يُعبر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣ .
فاذا ليست الشهوانية والغضبية خاضعتين للنطق

٢ وايضاً ما كان خاضعاً لشيء فليس ينافيه . والغضبية والشهوانية منافيتان
لنطق كقول الرسول في رو ٧ : ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضائي منافياً لناموس
عقلي » . فاذا ليست الغضبية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وايضاً كما ان القوة الشوقية هي ادنى من الجزء النطقي في النفس كذلك
القوة حساسة ايضاً . وليس جزء النفس الحاس خاضعاً للنطق لاننا لسنا نسمع
او نرى متى شئنا . فكذا اذن ليست قوتنا الشوق الحسي اي الغضبية والشهوانية
خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٢ « الخاضع
لنطق والمذعن له ينقسم الى شهوة وغضب »

والجواب ان يقال ان الغضبية والشهوانية تخضعان للجزء الاعلى المشتمل على العقل او النطق والارادة على ضربين احدهما باعتبار النطق والاخر باعتبار الارادة اما النطق فتخضعان له من جهة افعالهما وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات ان يتحرك من القوة التخيلية كما ان الشاة لتخيلها عداوة الذئب تهرب منه وقد مر في م ب ٧٨ ف ٤ ان في الانسان مكان القوة التخيلية القوة المفكرة التي يسميها بعض النطق الجزئي لحكمها على المعاني الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الانسان ان يتحرك منها وهذا النطق الجزئي من شأنه ان يتحرك ويندبر في الانسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنج في الاقبية عن القضايا الكلية وبذلك يتضح ان النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم الى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضع له ولان استحصال النتائج الجزئية من المبادئ الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يقال ان الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق احرى من كونها خاضعتين للعقل وايضاً فان كلاً يجد ذلك من نفسه بالتجربة لانه بملاحظة بعض امور كلية يحمذ الغضب او الخوف او نحوها او يتعجيب ايضاً—واما الارادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي تتم بالقوة المحركة في سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما ان الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً اذ ليس لها شوق اعلى فيمانع ذلك واما الانسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر امر الارادة التي هي الشوق الاعلى لان المحرك الثاني في جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك الا بقوة المحرك الأول . فاذا ليس يكني الشوق الادنى للتريك من دون رضى الشوق الاعلى وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الاعلى يحرك الشوق الادنى كما يحرك الملك الاعلى الملك الادنى» فاذا الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

إذا اجيب على الاول بان الشهوة الحسية انما يعبر عنها بالحية باعتبار ما هو خاص بها من جهة الجزء الحساس والغضبية والشهوانية يدلان بالاحرى على الشوق الحسي من جهة الفعل الذي تؤدى بان اليه بالنطق كما مر في ف ٢١

وعلى الثاني بانه يجب ان يعتبر في الحيوان سلطان مطلقة وسياسية كما قال الفيلسوف في كتاب السياسة اب ٣ فالنفس متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة والعقل متسلط على الشهوة بالسلطة السياسية والملكية والمراد بالسلطة المطلقة ما بها يتسلط متسلط على العبيد الذين ليس في مقدورهم ان يماندوا امره في شيء اذ لا يملكون شيئاً وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الاحرار الذين وان خضعوا لادارة واليهم لكنهم يملكون شيئاً يقدرون بقوته ان يماندوا امره فالنفس اذن انما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة اذ ليس في مقدور اعضاء البدن ان تعاند امرها بل متى اشتت امرت تحرك اليه حالاً اليد والرجل وكل عضو من شأنه ان يتحرك بالحركة الارادية والعقل او النطق انما هو متسلط على الغضبية والشهوية بالسلطة السياسية لان الشوق الحسي يملك شيئاً خاصاً يقدر به ان يعصي امر النطق اذ ليس من شأن الشوق الحسي ان يتحرك في سائر الحيوانات من التخيلة وفي الانسان من المفكرة المدبرة من النطق الكلي فقط بل من الواهمة والحس ايضاً ولذلك نجد الغضبية او الشهوانية ممانعة للنطق عند ما نشعر او نتوهم شيئاً لذيذاً ينهى عنه النطق او اليماً يأمر به وكون الغضبية والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا يني كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بان المشاعر تحتاج في افعالها الى محسوسات خارجة لتأثر بها ليس حضورها في قدرة النطق واما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج الى امور خارجة فكانت خاضعة لامر النطق الذي ليس في قدرته ان يهيج او

يحمد عواطف القوة الشوقية فقط بل ان يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة ايضاً



المبحث الثاني والثمانون

في الارادة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الارادة والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - اهل تشتهي الارادة شيئاً بالضرورة - ٢ هل تشتهي جميع الاشياء بالضرورة - ٣ هل هي قوة اعلى من العقل - ٤ هل تحرك العقل - ٥ هل تنقسم الى غشبية وشهوانية

الفصل الاول

في ان الارادة هل تشتهي شيئاً بالضرورة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ « متى كان شيء ضرورياً لم يكن ارادياً » وكل ما تشتهه الارادة فهو ارادي . فاذا ليس شيء مما تشتهه الارادة مشتهى بالضرورة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٩ . والارادة قوة نطقية لانها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا تتعلق بالمتضادات فاذا لا تحدّد نحو شيء بالضرورة

٣ وايضاً انما نحن ارباب افعالنا بالارادة . وما كان بالضرورة فلنا اربابه . فاذا يستحيل ان يكون فعل الارادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « الجميع يشتهون السعادة بارادة واحدة » فلولم يكن اشتهاه السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لخلّا منه قليل على الاقل . فالارادة اذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب ان يقال ان الضرورة تقال على انحاء متكررة فان الضروري ما يتمتع
عدم وجوده وهذا يتصف به شيء اما من جهة مبدأ داخل وهو المادة كقولنا
كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالضرورة او الصورة كقولنا من الضرورة
ان يكون المثلث الزوايا ثلاث زوايا مساوية لقائمتين وهذه هي الضرورة الطبيعية
والمطلقة واما من جهة شيء خارج وهو الغاية او الفاعل اما الغاية فكما اذا تعذر
ادراك غرض او حسن ادراكه دون شيء وذلك كقولنا الطعام ضروري للحياة
والفرس ضروري للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالغايدة
واما الفاعل فكما اذا اُكْرِه مَكْرَه من فاعل ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس
وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسري اذت منافية للارادة بالكلية لان
القسري عندنا ما كان مضاداً للميل التي هو حركة الارادة ميل ما الى شيء ولهذا
كما يقال اشياء طبيعية لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيء ارادي
لكونه على وفق ميل الارادة فاذا كما يستحيل ان يكون شيء قسرياً وطبيعياً معاً
كذلك يستحيل ان يكون شيء اكرهياً او قسرياً و ارادياً معاً على الاطلاق واما
ضرورة الغاية فليست منافية للارادة اذ لا يمكن حينئذ الوصول الى الغاية الا
بطريق واحد كما ينشأ عن ارادة قطع البحر ضرورة ارادة السفينة وكذا ليست
الضرورة الطبيعية ايضاً منافية لما بل كما ان العقل يتعلق ضرورة بالباديء الأول
كذلك يجب ان يتعلق الارادة ضرورةً بالغاية القصوى التي هي السعادة لان
الغاية في العمليات كالمبادئ في النظريات كما في الطبيعيات ك ٨٩م٢ ضرورة ان
ما كان طبيعياً لشيء وغير متحرك فهو اساس ومبدأ لجميع ما سواه لان الطبيعة
هي الأول في كل شيء وكل حركة فهي تصدر عن شيء غير متحرك
اذا اجيب على الاول بانه يجب حمل كلام او غسطينوس على الضروري بضرورة
القسري واما الضرورة الطبيعية فلا تزيل اختيار الارادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بان الارادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي اكثر مما اذا لعقل
المبادئ الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالتقابلات فاذا كونها بهذا الاعتبار
عقلية اخرى من كونها نطقية

وعلى الثالث باننا انما نحن ارباب افعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا او ذلك
والانتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية الى الغاية كما في الخلقيات
ك ٣ ب ٠٢ فاذا ليس اشتها الغاية القصوى مما نحن اربابه

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تريد بالضرورة جميع ما تريده
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٣ « انشر يحدث بدون
الارادة » فالارادة اذن تميل بالضرورة الى الخير المعروف لها
٢ وايضاً ان نسبة موضوع الارادة الى الارادة نسبة المحرك الى المتحرك .
وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المحرك . فيظهر اذن ان موضوع الارادة
يجرئها بالضرورة

٣ وايضاً كما ان المدرك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المدرك
بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له ارادة . والمدرك بالحس يجرك
الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح نك ك ٩ ب ١٤ ان
الحيوانات تتحرك بالمرئيات . فيظهر اذن ان المدرك بالعقل يجرك الارادة بالضرورة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « الارادة
هي اجمل الائم وصلاح السيرة » فهي اذن متعلقة بالتقابلات فاذا ليست تريد
بالضرورة كل ما تريده

والجواب ان يقال ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضح ذلك
انه كما ان العقل يتعلق طبعاً بضرورة المبادئ الأولى كذلك الارادة لتعلق طبعاً
بضرورة الغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس
له علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتضايح الممكنة التي ليس يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية
لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتضايح البرهانية التي يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى ادرك بالبرهان
العلاقة اللازمة التي للتأخر مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة
فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الارادة فان من الخيرات الجزئية
ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز ان يكون الانسان سعيداً بدونها وهذا
لا يتعلق به الارادة ضرورة ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق
الانسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل ان يثبت يقيناً بالرؤية
الالهية لزوم هذه العلاقة لا يتعلق الارادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاص به وما
ارادة من يرى الله بذاته فانها تتعلق ضرورةً بالله كما نريد الآن بالضرورة ان
نكون سعداء . فقد وضع اذن ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده
اذا اجيب على الاول بان الارادة لا يمكن ان تميل الى شيء الا باعتبار كونه
خيراً ولان الخير متكثر لا تحدّد نحو واحد بالضرورة
وعلى الثاني بان المحرك انما يصدر الحركة بالضرورة في المتحرك متى كانت قوته
مجاورة للمتحرك بحيث نتناول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الارادة
انما هو بالنظر الى الخير الكلي والكمال لم يكن كل ما فيها من القوة خاصاً للخير
جزئي فلم تكن لتحرك منه بالضرورة
وعلى الثالث بان القوة الحسية ليست قوة حاكمة بين امور مختلفة كالنطق

بل انما تدرك شيئاً واحداً ادراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً بحسب ذلك الشيء واما النطق فهو حاكم بين امور . بتكثرة مجازات يتحرك الشوق العقلي اي الارادة من امور كثيرة ولم يجب ان يتحرك من واحد بالضرورة

الفصل الثالث

في ان الارادة هل هي قوة اعلى من العقل

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة قوة اعلى من العقل لان الخير والغاية هما موضوع الارادة . والغاية هي العلة الأولى والعليا . فالارادة اذن هي القوة الأولى والعليا

٢ وايضاً اننا نجد الاشياء الطبيعية تنقل من الناقص الى الكامل وهذا يظهر في القوى النفسانية ايضاً فانه يُنقل من الحس الى العقل الذي هو اشرف . والانتقال الطبيعي انما هو من فعل العقل الى فعل الارادة . فالارادة اذن قوة اكمل واشرف من العقل

٣ وايضاً ان الملكات معادلة للقوى معادلة الكليات للمتكملات . والملكة التي بها تستكمل الارادة وهي المحبة هي اشرف من الملكات التي بها يستكمل العقل ففي ١ كور ١٣ : ٢ « لو كنت اعلم جميع الاسرار ولو كان لي الايمان كله ولم تكن في المحبة فلست بشيء » فالارادة اذن قوة اعلى من العقل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الحقائق ك ١٠ ب ٧ ان القوة النفسانية العلية هي العقل

والجواب ان يقال ان علو شيء على آخر يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً ومن وجه فيعتبر شيء كذا مطلقاً بحسب كونه كذا في نفسه وبعبر كذا من وجه من حيث يقال له كذا بالنظر الى آخر فاذا اعتبر العقل والارادة في انفسهما كان العقل اعلى وهذا يظهر من انقياس بين موضوعيهما فان موضوع العقل اكثر

سذاجة وإطلاقاً من موضوع الإرادة لأن موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتبه والخير المشتبه القائمة حقيقته في العقل هو موضوع الإرادة وكلما كان شيء أشد بساطة وتجرداً كان في نفسه أنبل وأعلى ولذا كان موضوع العقل أعلى من موضوع الإرادة ولأن اعتبار مرتبة القوة تابع لاعتبار مرتبة الموضوع يلزم أن العقل في نفسه وبمطلقاً أشرف وأعلى من الإرادة وأما من وجه وبالنسبة إلى آخر فقد تكون الإرادة أعلى من العقل من طريق أن موضوعها موجود في شيء أعلى مما يوجد فيه موضوع العقل كما لو قلنا السمع أشرف بوجه من البصر من حيث أن محل الصوت أشرف من محل اللون وإن كان اللون في ذاته أشرف وأبسط من الصوت فقد أسلفنا في م ب ١٦ ف ١ وم ب ٢٧ ف ٤ أن فعل العقل يقوم بمحصل حقيقة الشيء المعقول في العاقل وفعل الإرادة يتم بميل الإرادة إلى الشيء باعتبارها في نفسه ومن ثم قال الفيلسوف في الالهييات ك : م ٨ أن الخير والشر اللذين هما موضوعا الإرادة موجودان في الخارج والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل موجودان في الذهن فإذا متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أشرف من النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الإرادة بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من العقل ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير أدنى من النفس كان العقل أيضاً بالنسبة إلى ذلك الشيء أعلى من الإرادة ولذا كانت محبة الله أفضل من معرفته وبمعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات أفضل من محبتها . وأما مطلقاً فالعقل أشرف من الإرادة

إذا اجيب على الأول بأن اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء إلى آخر واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق وأما الحق فيقال بأكثر إطلاقاً ويدل على حقيقة الخير ومن ثم كان الخير حقاً ما . على أن الحق أيضاً خير ما من حيث أن العقل شيء ما والحق غاية له وهذه الغاية اسمي من سائر الغايات كما أن العقل

اسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بان ما كان اسبق بالكون والزمان فهو انقص لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحدٍ بعينه واما ما كان اسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو اكمل والفعل بهذا الاعتبار يتقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الارادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لان الخير المعقول يحرك الارادة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الارادة بالنسبة الى ما فوق النفس لان فضيلة المحبة هي التي بها نحب الله

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تحرك العقل

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تحرك العقل فان المحرك هو اشرف من المتحرك ومتقدم عليه لان المحرك فاعلٌ والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ . والعقل متقدمٌ على الارادة واشرف منها كما تقدم في الفصل السابق . فالارادة اذن لا تحرك العقل

٢ وايضاً ليس يتحرك المحرك من المتحرك الا بالعرض . والعقل يحرك الارادة لان المشتبه المدرك بالعقل محركٌ غير متحركٍ والشهوة محركٌ متحركٌ . فالعقل اذن ليس يتحرك من الارادة

٣ وايضاً ليس في قدرتنا ان نريد شيئاً ما لم نعلمه فلو كانت الارادة تحرك الى العقل بارادتها التعقل لوجب ان تكون تلك الارادة متقدمة على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على ارادةٍ أخرى وهكذا الى غير نهاية وهذا ممنوع . فالارادة اذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٦ « لنا ان نتعلم الفن الذي نريده او لا تعلمه » وانما يكون شي * لنا اي في قدرتنا بالارادة وانما نتعلم الفنون بالعقل . فالارادة اذن تحرك العقل والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له محرك على ضربين اجددهما بطريق الغاية كما يقال ان الغاية تحرك الفاعل وبهذا الوجه يحرك العقل الارادة لان الخير المعقول هو موضوع الارادة ويحركها على انه غاية لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك المتغير المتغير والدافع المدفوع وبهذا الوجه تحرك الارادة العقل وسائر القوى النفسانية كما قال السلبوس في الأثباء ب ٢ وتحقق ذلك ان ما كان من القوى الفعلية المترتبة متجهاً الى الغاية الكلية فهو يحرك ما كان منها متجهاً الى غايات جزئية وهذا ظاهر في الفواعل الطبيعية والسياسية فان الفلك الذي يفعل لحفظ الكائنات والفاستادات الكلي يحرك جميع الاجرام السافلة التي كل منها يفعل لحفظ نوعه او شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بامره جميع الولاة المقلد كل منهم سياسة مدينة مخصوصة وموضوع الارادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوة فلها نسبة الى خير خاص ملائم لها كنسبة البصر الى ادراك اللون ونسبة العقل الى ادراك الحق ولذا كانت الارادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية الى افعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فانها ليست خاضعة لاختيارنا

اذا اجيب على الاول بانه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مدرك للوجود والحق الكلي ومن حيث هو شي * ما وقوة جزئية ذات فعل محدود وكذا يجوز اعتبار الارادة من وجهين من جهة عموم موضوعها اي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوة نفسانية محدودة ذات فعل محدود فاذا اعتبر العقل والارادة من جهة عموم موضوعهما كان العقل اعلى مطلقاً واشرف من

الارادة كما مر في الفصل السابق واذا اعتبر العقل من جهة عموم موضوعه والارادة من جهة كونها قوة محدودة كان العقل ايضاً أعلى من الارادة ومتقدماً عليها لاندراج الارادة وفعالها وموضوعها تمت حقيقة الوجود والحق المدركة بالعقل فكان العقل يعقل الارادة وفعالها وموضوعها كما يعقل العقولات الأخرى الخصوصية كالحجر والخشب المندرجين تحت حقيقة الوجود والحق العامة. واذا اعتبرت الارادة من جهة عموم موضوعها الذي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوة مخصوصة كان العقل. وتعلله وموضوعه الذي هو الحق مندرجاً تحت حقيقة الخير العامة اندراج الخاص لان كلاهما خيرٌ خاصٌ وبهذا الاعتبار تكون الارادة اعلى من العقل ويجوز ان تحركه وبذلك يظهر وجه اندراج كل من هاتين القوتين تحت فعل الأخرى لان العقل يعقل ان الارادة تريد. والارادة تريد ان العقل يعقل وبجامع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حق ما معقول والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خير ما مشتهي وعلى الثاني بان تحريك العقل للارادة على خلاف تحريك الارادة للعقل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه ليس يلزم التسلسل بل ينتهي الى العقل على انه الأول فان كل حركة ارادية لا بد ان تكون مسبوقه بادراك وليس كل ادراك مسبوقاً بحركة ارادية بل ان مبدأ الملاحظة والتعقل مبدأ عقلي اعلى من عقلنا وهو الله كما قال ايضاً ارسطو في الخلقيات ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أوضح ان ليس في ذلك تسلسل الى غير النهاية

الفصل الخامس

في انه هل يجب نسمة الشوق الاعلى الى غضبية وشهوانية يُنخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجب نسمة الشوق الاعلى الذي هو

الارادة الى غضبية وشهوانية لان القوة الشهوانية تقال من الاشتهاء والغضبية من الغضبة . وبعض الشهوة لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي الذي هو الارادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حك ٢١:٦ « شهوة الحكمة تبلغ الى المنكوت الدائم » وبعض الغضب ايضاً لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي فقط كما اذا غضبنا من الرذائل ومن ثم انه لا يروى منسوس الى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية . فاذا يجب ان ينقسم الشوق العقلي الى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وايضاً المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية . ويمتنع ان يكونا في الشوق الحسي اذ ليس موضوعهما محسوساً بل معقولاً . فاذا يجب اثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وايضاً في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والنطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن . وليس قوة من قوى الجزء الحساس مخصصة بالنفس فقط بل بالمركب كما تقدم في مب ٧٨ . ف ٥ . ٨ . فاذا يوجد غضبية وشهوانية في الارادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طيعة الانسان ب ١٦ « ينقسم جزء النفس الغير الناطق الى شهواني وغضبي » وقول الدهشتي مثل ذلك ايضاً في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ب ١٢ وقول الفيلسوف في كتاب النفس م ٤٢ ان « محل الارادة النطق واما جزء النفس الغير الناطق ففيه الشهوة والغضب »

والجواب ان يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئين للشوق العقلي الذي يقال له ارادة فقد مر في مب ٧٧ ف ٣ ومب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة الى موضوع باعتبار حقيقة عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما ان البصر لا يجاهه نحو المرئي باعتبار كونه متلوّناً ليس يتكثّر بتكثّر انواع
الالوان فلو كان ثمة قوةٌ تتعلق بالابيض من حيث هو ابيض لكانت مغايرة للقوة
التي تتعلق بالاسود من حيث هو اسود . والشوق الحسيّ ليس يتجه الى حقيقة
الخير العامة لان الحس ليس يدرك الكليّ فكان للشوق الحسي اجزاء مختلفة
باختلاف حقائق الخيرات الجزئية فان الشهوانية تُتجه نحو حقيقة الخير الخاصة من
حيث هو ملذوذٌ للحس وملائمٌ للطبع والغضبية تُتجه نحو حقيقة الخير من حيث
هو دافعٌ وممانعٌ للضار . واما الارادة التي هي الشوق العقلي فتتجه الى الخير باعتبار
حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوى شوقية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة
غضبية وقوة شهوانية كما انه ليس يوجد من جهة العقل قوى مدركة متكثرة
وان وجد ذلك من جهة الحس

اذا اجيب على الاول بان للحبة والشهوة ونحوها اعتبارين احدهما انها الامم
مصحوبة ببعض تهيج نفسيّ وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لها بهذا الاعتبار
الا في الشوق الحسيّ فقط والاخر انها تدل على عاطفة بسيطة دون الم او تهيج
نفسانيّ وهي بهذا الاعتبار افعال للارادة ويجوز ان يصف بها ايضاً الملائكة
والله ولكنها ليست بهذا الوجه الى قوى مختلفة بل الى قوة واحدة فقط وهي
التي يقال لها ارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال للارادة غضبية باعتبار رادتها دفع الشر لا بقوة
الأم بل بحكم النطق ويجوز ايضاً ان يقال لها شهوانية باعتبار اشتهاها الخير على
النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية اي في الارادة
باعتبارها من جهة هذين الفعلين . وكذا يجوز ان يكون المراد بقول كتاب الروح
والنفس ان الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتب
الطبعي دون الزماني وان كان لا يجب التعميل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث



المبحث الثالث والثمانون

في الاختيار — وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ هل الانسان ذو اختيار
— ٢ في ان الاختيار هل هو قوة او فعل او ملكة — ٣ في انه اذا كان قوة هل هو قوة
شوقية او مدركة — ٤ في انه اذا كان قوة شوقية هل هو نفس قوة الارادة او قوة اخرى

الفصل الاول

في ان الانسان هل هو ذو اختيار

يُنخَطَى الى الاون بان يقال : يظهر ان الانسان ليس بذوي اختيار لان كل
ذوي اختيار فانه يفعل ما يشاء . والانسان ليس يفعل ما يشاء ففي رو ١٩ : ٧
« لاني لست افعل خيرا الذي اريده بل الشر الذي لا اريده اياه افعل » فاذا
ليس الانسان ذا اختيار

٢ وايضا كل ذوي اختيار فله ان يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل .
والانسان ليس له ذلك ففي رو ٩ : ١٦ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى »

اي ليس المشيئة والسعي لهما . فاذا ليس الانسان ذا اختيار
٣ وايضا ان المختار ما كان علة لنفسه كما في الالهيات ك ا ب ٢ اذا ليس
المتحرك من آخر مختار . والله يعرك الارادة ففي ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد
الرب وحيثما شاء يبيله » وفي فيل ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فيكم الارادة
والعمل » فاذا ليس للانسان مختارا

٤ وايضاً كل ذي اختيار فهو ربُّ افعاله . وليس الانسان ربَّ افعاله ففي
ار ١٠: ٢٣ « ليس للانسان طريقه ولا للرجل ان يسدّد خطواته » . فاذاً ليس
الانسان ذا اختيارٍ

٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « كلُّ يرى الغاية بحسب
كيفيته » وليس في قدرتنا ان تكيف بكيفية كذا بل انما يحصل ذلك لنا
بالطبع . فاذاً انما ندرك غايته ما بالطبع لا بالاختيار
لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه
في يد مشورته » اي في اختياره كما قال الشارح

والجواب ان يقال ان الانسان ذو اختيار والا لم يكن في النصائح والتحذيرات
والاوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة وتوضح ذلك ان من الاشياء ما يفعل
دون حكم كتعريك الحجر الى اسفل ومثله جميع الموجودات الفاقدة الادراك
ومنها ما يفعل بحكم غير اختياري كالبهائم فان الشاة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب
الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري لانها لا تحكم بذلك عن قياس بل بالفريزة
الطبيعية وكذا الشان في جميع احكام البهائم . اما الانسان فانه يفعل بحكم لانه
بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيء او الهرب عنه ولان حكمه هذا ليس
بالفريزة الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضرب من القياس النطقي فهو يفعل
بحكم اختياري مع جواز ان يفعل الخلاف فان النطق يتعلق في الممكنات
بالمقابلات كما يتضح من الاقبيسة الجدلية والحجج الخطائية . والمفعولات الجزئية
ممكنت فكان حكم النطق فيها يتعلق بالمقابلات وليس مترجماً الى واحد ولكن
الانسان ناطقاً فلا بد من ثمة ان يكون ذا اختيار

اذاً اجيب على الاول بان الشوق الحسي وان كان خاضعاً للنطق لكنه يجوز
ان يخالفه في شيء ما باشتهاه خلاف ما يرشد اليه النطق كما تقدم في مب ٨١

ف ٣ تخير اذن ان لا يفعل الانسان متى شاء اي ان لا يشتهي خلاف ما يرشد اليه النطق على ما قال اوغسطينوس في شرحه المحل المورد في رده على يولينوس ك ٣ ب ٢٦

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الانسان لا يشاء ولا يسعى اختياراً بل ان اختياره ليس يكفي لذلك ما لم يتحرك ويفضد من الله وعلى الثالث بان الاختيار علة لحركة نفسه لان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر ان يكون علة الأولى . فالله هو العلة الأولى المحركة للعلل الطبيعية والارادية وكما انه بتحركه العلل الطبيعية لا يزال كون افعالها طبيعية كذلك بتحركه العلل الارادية لا يزال كون افعالها ارادية بل بالأحرى يقرر ذلك لما لانه انما يفعل في شيء بحسب خاصيته

وعلى الرابع بانه انما يقبل ليس للانسان طريقة باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يتمتع عليه شاء ام أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلا بد فيها من المدد الالهي وعلى الخامس بان كيفية الانسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة الى البدن فمن طريق كون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً للغاية القصوى اي السعادة وهذا الشوق طبيعي وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مر في البحث السابق ف ٢ . ومن جهة البدن والقوى المستندة اليه يجوز ان يكون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج او الاستعداد الحاصل له من تأثير العلل الجسمية المنزهة عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسم ما وعلى هذا فانما يرى كل الغاية بحسب كفيته الجسمية لان الانسان بحسب استعداده هذا يميل الى انتخاب شيء او ابتذاه على ان هذه الأميال

خاضعة لحكم النطق لمخضوع الشوق الأدنى له كما تقدم في مب ٨١ ف ٣ فليست قاذحة في الاختيار . واما الكيفيات الواردة من خارج فكملكات والآلام التي بها يكون الانسان الى شيء ميل منه الى آخر على ان هذه لا ميل ايضاً خاضعة لحكم النطق بل هذه الكيفيات ايضاً خاضعة له من حيث ان في قدرتنا ان نحصل عليها بفعالنا ايها او بستعدادنا اليها او ان نزيلها عند وهكذا لا يكون في ذلك شيء منفيّاً للاختيار

الفصل الثاني

في ان الاختيار من حرة قوة

يُخطئ اني الثاني بان يقل : يظهر ان الاختيار ليس بقوة اذ انما هو الحكم الطوعي . واحكم ليس قوة بل فعلاً . فاذا ليس الاختيار قوة ٢ وايضاً يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . والمراد بالقوة هنا سهولة المقدرة الحاصلة بالملكة . فاذا الاختيار ملكة وقال ايضاً برنردوس في كتاب النعمة والاختيار ٢ « الاختيار ملكة نفسانية طوعية » فاذا ليس قوة ٣ وايضاً لا ترتفع قوة طبيعية بالخطيئة . والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ٣٠ ان « الانسان بصرفه اختياره الى الشر خسر ذاته واختياره » فاذا ليس الاختيار قوة

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء محلاً للملكة في ما يظهر سوى القوة . والاختيار هو محل النعمة التي يساعدها ينتخب الخير . فهو اذن قوة

والجواب ان يقال ان الاختيار وان كان يدل بقوة وضعه على فعل مخصوص الا ان المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأ ذلك الفعل اي ما به يحكم الانسان مختاراً ومبدأ الفعل عندنا انه هو القوة والملكة اذ انما ندرك شيئاً بالعلم والقوة العاقلة فلا بد ان يكون الاختيار قوة او ملكة او قوة مصحوبة بملكة اما

انه ليس قوة ولا قوة مصعوبة بملكة فظاهر من وجهين احدهما انه لو كان ملكة لوجب ان يكون ملكة طبيعية لان من طبع الانسان ان يكون ذا اختيار وليس لنا ملكة طبيعية بالنظر الى ما هو خاضع للاختيار لان ما لنا ملكة طبيعية بالنظر اليه نيل اليه بالطبع كئنا الى التصديق بالمبادئ الأولى وما نيل اليه بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مر الكلام على تشوق السعادة في م ب ٨٢ ف ١ و ٢ فاذا كون الاختيار ملكة طبيعية منافع لحقيقته ولكونه ملكة غير طبيعية منافع لطبيعته فهو اذن ليس ملكة بوجه . والآخر ان الملكات تقال باعتبار نسبتنا الى الآلام او الافعال نسبة محمودة او مذمومة كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ فان لنا بالعفة نسبة محمودة الى الشهوات وبالفجور نسبة مذمومة ولنا ايضاً بالعلم نسبة محمودة الى فعل العقل متى ادركنا الحق وبالملكة المضادة له نسبة مذمومة . والاختيار متساوي النسبة الى انتخاب الخير او الشر فيستحيل ان يكون ملكة فهو اذن قوة

اذا اجيب على الاول بانه قد جرت العادة بان تسمى القوة باسم الفعل وعلى هذا أطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤه ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقر دائماً في الانسان

وعلى الثاني بانه قد يراد بالقوة سهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أخذت في حد الاختيار واما برزردوس فلم يأخذ الملكة بحسب كونها قسمة للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبة ما الى الفعل وهذا يكون بالقوة وبالملكة فان للانسان نسبة الى الفعل بالقوة من حيث هو قادر ان يفعل وبالملكة من حيث هو مستعد لان يفعل خيراً وشرّاً

وعلى الثالث بانه يقال ان الانسان خسر بالخطيئة الاختيار ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشقاء والذي سيأتي الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني
من هذا الكتاب

الفصل الثالث

في ان الاختيار هل هو قوة شوقية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاختيار ليس قوة شوقية بل مدركة
فقد قال الدمثي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٧ «ان الاختيار وحده حالاً مع
الجزء النطقي» . والنطق قوة مدركة . فاذا الاختيار ايضاً قوة مدركة .
٢ وايضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي . والحكم فعل القوية المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

٣ وايضاً ان الانتخاب انما هو بالخصوص الى الاختيار . ويظهر ان الانتخاب
من قبيل الادراك لدلالته على قياس شيء الى آخر وهذا الى القوة المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٢ «الانتخاب اشتهاه
ما في قدرتنا» والاشتهاء فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب ايضاً . والاختيار هو
ما به نتخب . فهو اذن قوة شوقية

والجواب ان يقال ان خاصة الاختيار هي الانتخاب اذ انما يقال لنا ذوق اختيار
من طريق ان لنا ان نقبل شيئاً او نرفضه وهذا هو الانتخاب فوجب من ثمة اعتبار
طبيعة الاختيار من جهة الانتخاب والانتخاب يقتضي شيئاً من جهة القوة المدركة
وشيئاً من جهة القوة الشوقية اما من جهة القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به
يحكم في انه شيء الأمرين يجب ان يُفضل على الآخر واما من جهة القوة الشوقية
فيقتضي ان يقبل بالشوق ما يحكم به بالرأي ولهذا لم يجزم ارسطو في الانتخاب هل
هو اخص بالقوة الشوقية او بالقوة المدركة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب اما عقل شوقٍ او شوقٍ عقليٍّ لكنه في ٣ من الخلقيات ب ١٣ جخ
الى انه شوقٌ عقلي حيث سماه اشتهاةً حاصلًا بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع
الانتخاب الخاص هو ما الى الغاية وهذا من حيث هو كذلك متضمن حقيقة الخير
الذي يقال له نافعٌ فاذا لكون الخير من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم
ان الانتخاب هو بالاصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوة شوقية
اذا اجيب على الاول بان القوى الشوقية مقارنة للقوى المدركة وبناء على هذا

قال الدمشقي ان الاختيار وجد حالاً مع الجزء المنطقي
وعلى الثاني بان الحكم نتيجة للرأي وترجيح له والرأي يترجم اولاً بقضاء العقل
وثانياً بقبول الشوق ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « متى حكمتنا
بالاستناد الى الرأي اشتبهنا بحسب الرأي » وبهذا الاعتبار يقال ان الانتخاب
ضربٌ من الحكم الذي به يسمى الاختيار

وعلى الثالث بان ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجع الى الرأي
السابق الخاص بالنطق لان الشوق وان لم يكن قوة قياسية الا انه لتحركه من
القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضيله شيئاً على آخر

الفصل الرابع

في ان الاختيار هل هو قوة مغايرة للارادة

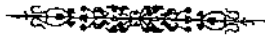
يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاختيار قوة مغايرة للارادة فقد قال
الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تلزيس غيرٌ وبولزيس غيرٌ
وتلزيس هو الارادة وبولزيس هو الاختيار فيما يظهر لان بولزيس عنده هو
الارادة التي هي بالنسبة الى شيءٍ اي ارادة شيءٍ بالقياس الى آخرٍ فيظهر اذن
ان الاختيار قوة مغايرة للارادة

٢ وايضاً ان القوى تُعرف بالانفعال والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغايرٌ

للارادة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ لان الارادة تعلق بالغاية والانتخاب يتعلق
بما الى الغاية . فالاختيار اذن قوة مغايرة للارادة
٣ وايضاً ان الارادة شوق عقلي ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وانفعالية
فيجب اذن ان يكون من جهة الشوق العقلي قوة أخرى غير الارادة وليس ذلك
في ما يظهر الا الاختيار . فالاختيار اذن قوة أخرى غير الارادة
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الكتاب المار ذكره ب ١٤ « ليس الاختيار
شيئاً سوى الارادة »

والجواب ان يقال لا بد ان تكون القوى الشوقية معادلة للقوى الداركة على
ما مر في مب ٦٤ ف ٢ ومب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الادراك العقلي العقل
والنطق كذلك يوجد من جهة الشوق العقلي الارادة والاختيار الذي ليس شيئاً
سوى القوى المنتجة وهذا واضح من نسبة الموضوعات والأفعال فان التعقل يدل
على ادراك بسيط لشيء ما ولذا يقال ان الذي يتعقل في الحقيقة هو المبادئ
المدركة بانفسها دون قياس . والقياس في الحقيقة هو الانتقال من شيء الى
معرفة شيء آخر ولذا كان قياسنا يتعلق حقيقة باللوازم المعلومة من المبادئ وكذا
الشان من جهة الشوق فان فعل الارادة يدل على تشوق بسيط لشيء ما ومن
ثم يقال ان الارادة تعلق بالغاية التي تُشوق لذاتها والانتخاب تشوق شيء
لاجل ادراك شيء آخر ومن ثم يقال انه يتعلق في الحقيقة بما الى الغاية . ونسبة
الغاية في القوى الشوقية الى الوسائط المؤدية الى الغاية والتي انما تشتهي لاجل
الغاية كنسبة المبدأ في القوى المدركة الى الملائم الذي انما نوافق عليه لاجل
المبدأ فواضح اذن ان نسبة الارادة الى القوة المنتجة اي الى الاختيار كنسبة العقل
الى النطق . وقد اوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان التعقل والقياس هما الى قوة واحدة
كما ان السكون والحركة هما الى قوة واحدة فكذا اذن الارادة والانتخاب هما الى

قوة واحدة وعلى هذا فليس الإرادة والاختيار قوتين بل قوة واحدة
إذا اجيب على الأول بان بولزيس ليس مغايراً لتلزييس من جهة القوة بل
من جهة الأفعال
وعلى الثاني بان الانتخاب والإرادة اي فعل الإرادة فعلان متغايران ولكهما
راجعان الى قوة واحدة كالتمقل والقياس على ما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان نسبة العقل الى الإرادة كنسبة المحرك فلم يجب ان يكون في
الإرادة فعلي وانفعالي



البحث الرابع والثمانون

في ان النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها—وفيه ثمانية فصول
ثم يجب النظر في افعال النفس وملكاتهما من جهة القوى العقلية والشوقية لان النظر في
القوى الأخرى بالذات ليس الى الالهوتي اما افعال الجزء الشوقي وملكاته فانظر فيها الى
العلم الأدبي فسبأقي بحثها في القسم الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأدبي
واما هنا فيكون بحثنا في افعال الجزء العقلي وملكاته وسنبعث اولاً في الأفعال ثم في
الملكات أما من جهة الأفعال فنسظر اولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن وثانياً في
كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الاول على ثلاثة اقسام اي في كيفية تعقل
النفس للجسمانيات التي دونها اولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانياً ثم في كيفية تعقلها
للجوهر المجردة التي فوقها ثالثاً اما ادراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة ابحاث الاول في انها بماذا
تدركها والثاني في انها كيف تدركها وبأي ترتيب تدركها والثالث في انها ماذا تدرك فيها
فالبحث في الاول يدور على ثنائي مسائل — ١ في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل
— ٢ في انها هل تدركها بما هيته او بمثل — ٣ في انها اذا كانت تدركها بمثل هل مثل
جميع العقولات مفروزة فيها بالطبع — ٤ في ان هذه المثل هل تقاض عليها من صور مجردة
مفارقة — ٥ في انها هل ترى جميع ما تعقله في الحقائق الازلية — ٦ في انها هل تنفيذ
المعرفة العقلية من الحس — ٧ في ان العقل هل يعقل بالمثل المعقولة الحاصلة عنده من

دون ان يفتت الى المور الخيالية — ٨ في ان حكم العقل هل يمتنع بانع من جهة القوى
لحاسة

الفصل الاول

في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل

يُتخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان النفس لا تدرك الاجسام بالعقل فقد
قال اوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ « ليس يمكن ان يدرك بالعقل لا
الاجسام ولا شي لا جسي ما لم ير بالحواس » وقال ايضا في شرح تك ١٢
ب ٢٣ ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما هو حاصل عند النفس بما هيته . والاجسام
ليست كذلك . فاذا ليس للنفس ان تدرك الاجسام بالعقل

٢ وايضا ان نسبة العقل الى المحسوسات كنسبة الحس الى المعقولات . والنفس
لا تقدر اصلا ان تدرك بالحس الروحانيات التي هي معقولات . فكذا اذن لا
تقدر ان تدرك بالعقل الاجسام التي هي محسوسات

٣ وايضا ان العقل يتعاق بالضرورة بالغير المتغيرة . وجميع الاجسام متحركة
ومتغيرة . فاذا لا تقدر النفس ان تدرك الاجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل . فلو كان العقل لا يدرك الاجسام لم
يكن ثم علم يبحث عن الاجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك
والجواب ان يقال لتوضيح هذه المسئلة ان متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن
طبائع الاشياء ظنوا ان ليس في العالم شي سوى الجسم ولما كانوا يرون الاجسام
متحركة وبوهمون انها في حال سيلان متصل اعتبروا انه يستحيل ان يكون لنا
معرفة يقينية بحقيقة الموجودات لان ما كان في حال سيلان دائم يمتنع ادراكه
باليقين لسيمانه قبل ان يحكم عليه بالعقل فقد قال هرقل « يمتنع لمس ماء النهر
الجاري مرتين » على ما روى ارسطو في الالهيات ك ٤ م ٢٢ — ثم جاء من بعدهم

افلاطون واراد ان يثبت اننا ندرك احق العقل ادراكاً يقينياً فوضع ان وراء
هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سماه مثلاً او
صوراً وقال انه بمشاركتها يقال لكل من هذه الجزئيات والمحسوسات انسان او
فرس او نحو ذلك وهكذا كان يقول ان العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل
فعل العقل ليست ترجع الى هذه الاجسام المحسوسة بل الى تلك المجردات
والمفارقات بحيث ان النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل انما تعقل مثلها المفارقة
لكن هذا بين الفساد من وجهين الأول انه اذا كانت هاتيك المثل مجردة وغير
متحركة يلزم ان ليس لنا علم يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاص بالعلم الطبيعي
وان ليس لنا برهان من جهة العلة المحركة والمادية . والثاني ان العقل المستقيم لا
يقبل انه يتعرف الاشياء الظاهرة لنا تتوسل الى معرفتها باشياء أخرى لا يمكن
ان تكون جواهر تلك لمغايرتها لها في الوجود ومن ثم اذا ادركت تلك الجواهر المفارقة
فلا يمكن ان نتكلم بسبب ذلك على هذه المحسوسات والذي يظهر ان ضلال
افلاطون هذا ناشئ عن انه لا لاحظ ان كل ادراك يحصل بتشبيه ما توهم ان صورة
المُدْرَك تحصل بالضرورة في المُدْرِك على حسب حالها في المُدْرَك وقد لاحظ ان
صورة الشيء المعقول تحصل في العقل حصولاً كلياً ومجرداً وغير متحرك كما يظهر
من فعل العقل الذي يعقل على وجه كمي وبنوع من الضرورة لان حال الفعل
تابع لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثم ان الاشياء المعقولة يجب ان تكون قائمة
بانفسها على هذه الصفة اي على حال التجرد وعدم التحرك . على ان هذا غير
واجب فاننا نجد في المحسوسات انفسها ايضاً ان وجود الصورة في احدها مغاير
لوجودها في الآخر كما ان البياض يكون في واحد منها اشد منه في آخر ويكون في
واحد مصحوباً بالحلاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو ايضاً يكون وجود الصورة
المحسوسة في الخارج مغايراً لوجودها في الحس الذي يقبل صور المحسوسات مجردة

عن المادة كما يقبل لون الذهب دون الذهب وهكذا العقل فانه يقبل صور الاجسام
المادية والمتحركة قبولاً مجرداً وغير متحرك بحسب حاله لان المقبول يحصل في القابل
بحسب حال القابل . فاذا يجب ان يقال ان النفس تدرك الاجسام بالعقل ادراكاً
مجرداً وكليةً وضرورياً

اذا الجيب على الاول بانه يجب حمل ما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس على ما
به يدركُ العقل لا على ما يدركهُ العقل فان العقل يدرك بتعقله الاجسام لكن
ليس يدركها بالاجسام ولا بالاشياء المادية والجسمية بل بالاشباح المجردة والمعقولة
التي يجوز ان تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٢٩ من انه ليس يجب
ان يقال كما ان الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات
فقط للزوم عدم ادراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك ان القوة
السافلة لا تناول ما الى القوة العالية بخلاف القوة العالية فانها تفعل ما الى القوة
السافلة بوجه اعلى

وعلى الثالث بان كل حركة فانها تستلزم شيئاً غير متحرك لانه متى حصل التغيير
في الكيفية يبقى الجوهر غير متحرك ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير
متغيرة وايضاً فالاشياء المتغيرة لها نسب غير متغيرة كما ان سقراط وان لم يكن
جالاً دائماً لكنه من المحقق الثابت انه متى كان جالساً كان مستقراً في مكان
واحد فاذا ليس يمتنع ان يكون للنفس علم ثابت بالاشياء المتغيرة

الفصل الثاني

في ان النفس هل تعقل بماهيتها الجسمانيات

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان النفس تعقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٠ اب ٥ « تشتمل النفس على صور الاجسام

وتستولي عليها بعد ان تصوغها في نفسها من نفسها لانها تفيض عايتها في حال صوغها
اياها شيئاً من جوهرها « . وهي تعقل الاجسام باشباه الاجسام . فهي اذن تدرك
الجسمانيات بماهيتها التي تفيضها على هذه الاشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ
هذه الاشباه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٧م٣ « النفس هي على نحو ما
جميع الاشياء » ولان الشيء يدرك بثله يظهر ان النفس تدرك الجسمانيات بذاتها
٣ وايضاً ان النفس اعلى من المخلوقات الجسمانية . والادنى يوجد في الاعلى وجوداً
اعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ١٢
فاذا جميع المخلوقات الجسمانية موجودة في ماهية النفس وجوداً اشرف من وجودها
في انفسها . فاذا تقدر النفس ان تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمانية
لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ « النفس
تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن » . والنفس لا تدرك بمشاعر البدن . فاذا
لا تدرك بجوهرها الجسمانيات

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الاجسام بماهيتها
فقد كان متقررًا عندهم جميعاً ان الشيء يدرك بثله وكانوا يعتبرون ان صورة
المُدرك تحصل في المُدرك كما هي في المُدرك الا ان الافلاطونيين خالفوهم في ذلك
لان افلاطون لما ادرك ان النفس العقلية مجردة وانها تُدرك ادراكاً مجرداً وضع
ان صور الاشياء المُدركة قائمة بانفسها قياماً مجرداً . ولما كان متقدماً من الطبيعيين
يعتبرون ان الاشياء المُدركة جسمانية ومادية او جبراً كونها توجد في النفس المُدركة
ايضاً وجوداً مادياً ومن ثمة فلكي يجعلوا النفس مدركة لجميع الاشياء صاروا الى
ان لها ولجميع الاشياء طبيعة واحدة ولان المبتدآت تقوم عن المبادئ جعلوا
لنفس طبيعة المبدأ فمن قال بان مبدأ جميع الاشياء هي النار جعل النفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء وناء ولما كان انبيذقلس وضع اربعة عناصر مادية
وعنصرين محركين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا
الاشياء موجودة في النفس وجوداً مادياً جعلوا ادراك النفس كله مادياً دون تفرقة
بين العقل والحس - لكن هذا المذهب ساقط اما اولاً فلان المبتدآت لا توجد
في المبدأ المادي الذي اشاروا اليه الا بالقوة وليس يدرك شيء بحسب كونه
بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الالهيات ك ٢٠ م حتى ان القوة
ايضاً لا تدرك الا بالفعل فاذا ليس يكفي لادراك النفس جميع الاشياء ان يجعل
لها طبيعة المبادئ ما لم يكن لها ايضاً الطبيعة والصورة التي لكل من المخلوقات
كالعظم والعم ونظائرها كما قرر ذلك ارسطو في ابطاله قول انبيذقلس في كتاب
النفس ١٠٧٧ م واما ثانياً فلأنه لو وجب ان يحصل المدرك في المدرك حصولاً
مادياً لم يكن وجه لخلق الاشياء القائمة بانفسها في الخارج قياماً مادياً عن
الادراك فلو كانت النفس تدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس ايضاً
تدرك النار - فالحق اذن ان المدارك المادية لا تحصل في المدرك حصولاً مادياً
بل حصولاً مجرداً وتحقيق ذلك ان فعل الادراك يتناول ما هو خارج عن المدرك
لادراكها ما هو خارج عنها ايضاً وبالمادة ترجع صورة الشيء الى واحد فواضح اذن
ان حقيقة الادراك مقابلة لحقيقة المادية ولهذا فلاشياء التي لا تقبل الصور الا
قبولاً مادياً ليست مدركة بوجه كالنبات على ما في كتاب النفس ١٢٢ م وكلاً
كان قبول شيء لصورة المدرك اشد تجرداً كان ذلك الشيء اكمل ادراكاً ومن
ثم كان العقل الذي ليس مجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية
المتخصصة ايضاً اكمل ادراكاً من الحس الذي وان قبل صورة الشيء المدرك مجردة
عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر اشد ادراكاً من سائر المشاعر
لانه اقل مادية كما اسلفنا في م ٧٨ ف ٣ وما كان من العقول ايضاً اكثر تجرداً

فهو اعظم كلاً ومن ذلك يتضح انه اذا كان عقل يدرك بماهية جميع الاشياء
وجب ان تكون جميع الاشياء حاصلة في ماهيته حصولاً مجرداً كما ذهب الاقدمون
الى ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون ماهيتها مركبة من مبادئ
جميع الماديات . واحاطة الماهية بجميع الاشياء احاطة مجردة عن المادة باعتبار
تقدم وجود المعلولات بانقوة في العلة خاص بالله فانه اذن وحده يعقل جميع
الاشياء بماهية وليس يعقلها كذلك لا النفس الانسانية ولا الملائك ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي
تحصل بصور الاجسام . والنفس عندما تصوغ هذه الصور تفيض شيئاً من جوهرها
اي تمتحها كما يُعَمَّ الحُلُّ ليتصور بصورة ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا
بمعنى انه يستحيل شيء منها فيصير هذه الصورة او تلك بل على حد قولنا ان شيئاً
من الجسم يصير متلوفاً باعتبار قوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد
قال بعده انها تحفظ شيئاً اي غير متصور بصورة مخصوصة به تحكم طوعاً على نوع
هذه الصور وان هذا الشيء هو العقل . واما الجزء الذي يقبل هذه الصور اي
الجزء الوهمي فقد قال انه مشترك بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بان ارسطو لم يقل ان النفس مركبة بالفعل من جميع الاشياء كما
ذهب قدماء الطبيعيين بل قال « النفس هي على نحو ما جميع الاشياء » من
حيث انها بالقوة الى جميع الاشياء اما الى الحسوسات فبالحس واما الى العقولات
فبالعقل

وعلى الثالث بان لكل مخلوق وجوداً محدوداً ومعيناً وعلى هذا فماهية المخلوق
الأعلى وان كان لها شبهة ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنس لهما ليست
تشبه شيئاً تاماً لاندرجها في نوع غير نوعه . واما ماهية الله فهي شبهة تاماً بجميع
الكائنات من حيث انها مبداء كلي لجمعها

الفصل الثالث

في ان النفس هل تعقل جميع الاشياء بمثل مغروزة فيها بالطبع
يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس تعقل جميع الاشياء بمثل
مغروزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصعود « الانسان
مشارك للملائكة في التعقل » والملائكة يعقلون جميع الاشياء بالصورة الغريزية
ومن ثم قبل في كتاب الملل قض ١٠ « كلُّ عقلٍ فهو مشغولٌ بالصورة » . فاذًا
في النفس صورٌ غريزيةٌ للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسديات

٢ وايضًا ان النفس العقلية اشرف من الحيولى الأولى الجسمية . والحيولى
الأولى مخلوقة من الله تحت صورٍ هي بالقوة اليها . فالنفس العقلية اذن أولى بان
تكون مخلوقة من الله تحت صورٍ معقولة فهي اذن تعقل الجسديات بالصورة
الحاصلة فيها بالفطرة

٣ وايضًا ليس يقدر احدٌ ان يجيب بالحق الاعلى ما يعلمه . وان أميًا لم يستفد
علمًا يُجيبُ بالحق على كلِّ ما يُسأل عنه اذا أُلقيت عليه الاسئلة بترتيب كما
يروى عن واحدٍ في مينون افلاطون فاذا قبل ان يستفيد العلم مستفيد يكون
حاصلًا على معرفة الاشياء . ولو لم يكن في النفس صورٌ مغروزة فيها طبعًا لم يكن
ذلك . فهي اذن تعقل الجسديات بمثل حاصلة فيها بالطبع

لكن يعارض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣م ١٤ بصحيفة
لم يكتب فيها شيء

والجواب ان يقال لما كانت الصورة هي مبدأ الفعل وجب ان تكون نسبة
الشيء الى الصورة التي هي مبدأ الفعل كنسبته الى ذلك الفعل كما انه اذا كان
التحرك صعدًا من الخفة وجب ان يكون ما هو متصعدٌ بالقوة فقط خفيفًا بالقوة
فقط وما هو متصعدٌ بالفعل خفيفًا بالفعل ونحن نجد ان الانسان قد يكون

مدركا بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة الى
الفعل اما الى الشعور فتأثير الحسومات بالحس واما الى التعقل فبالعلم او
الاستبطاء فاذا لا بد من القول بان النفس المدركة هي بالقوة الى المثل التي هي
مبادئ الشعور والى المثل التي هي مبادئ التعقل ولهذا وضع ارسطو في الموضوع
المشار اليه ان العقل الذي به تعقل النفس ليس فيه صور غريزية بل هو في
مبدأ أمره بالقوة الى جميع هذه الصور الا انه لما كان ما له صورة بالفعل قد لا
يقوى على الفعل بصورته لما منع ما كما لو منع الخفيف عن التصعد ذهب افلاطون
الى ان عقل الانسان مشتمل طبعاً على جميع الصور المعقولة غير ان اتصاله بالبدن
عائق له عن الخروج الى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر اما اولاً فلأنه لو
كان للنفس معرفة طبيعية بجميع الاشياء لما امكن في ما يظهر ان يعرفها نسيان
هذه المعرفة الطبيعية الى حد ان تجهل ان لها هذه المعرفة اذ ليس ينسى انسان
ما يعلمه بالطبع ككون الكل اعظم من جزئه وهلم جرا ويظهر بالخصوص عدم
صحة ذلك مما اذا وضع ان اتصال النفس بالبدن طبيعي لها كما اسلفنا في مب
٧٦ فانه ليس يصح ان شيئاً يعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعي له . واما
ثانياً فلانه اذا فقدت حاسة ما فقد العلم بمدارك تلك الحاسة كما ان المولود اعمى
لا يمكن ان يكون له معرفة بالالوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعاً على حقائق
جميع المعقولات لما صح ذلك ومن ثم يجب ان يقال ان النفس لا تدرك الجسمانيات
بمثل مغروزة فيها طبعاً

اذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في التعقل لكنه احط
مرتبة من عقولهم كما ان الاجرام السافلة هي احط وجوداً من الاجرام العالية على
ما قال غريغوريوس في الموضوع المشار اليه في الاعتراض لان مادة الاجرام
السافلة ليست مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة الى صور ليست

لها واما اداة الاجرام السماوية فهي مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بحيث انها ليست بالقوة الى صورة أخرى كما مر في مب ٦٦ ف ٢ وكذا عقل الملاك فانه مستكمل في طبعه بالصورة المعقولة واما العقل الانساني فهو بالقوة الى هذه الصور وعلى الثاني بان المادة الأولى يحصل لها الوجود الجوهرى بالصورة فوجب ان تخلق تحت صورة ما والا لم تكن موجودة بالفعل ولكنها اذا كانت لابة صورة واحدة فلا تزال مع ذلك بالقوة الى صور أخرى . واما العقل فليس وجوده الجوهرى حاصل له بالصورة المعقولة فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان السؤال المترتب ينتقل فيه من المبادئ انعاماً اليه بذاتها الى الامور الخاصة وبهذا الانتقال يحصل العلم في نفس المتعلم وعلى هذا فتى اجاب السؤال بالحق على ما يُدعى عنه ثانياً فليس ذلك لانه كان يعلمه من قبل بل لانه تعلمه حينئذ من جديد ولا فرق في انتقال العلم من المبادئ العامة الى النتائج بين ان يكون بالتلقين او بالسؤال . ففي كلا الوجهين يتيقن عقل السامع المتأخرات بالمتدمات

الفصل الرابع

في ان المثل المعقولة هل تصدر الى النفس عن صور مفارقة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان المثل المعقولة تصدر الى النفس عن صور مفارقة لان كل ما بالمشاركة فهو صادر عما بالذات كاستناد ذي النار الى النار على انها علة له . والنفس العقلية باعتبار كونها عاقلة بالفعل مشتركة في المعقولات لان العقل بالفعل هو على نحو ما نفس المعقول بالفعل . فاذا ما كان معقولا بالفعل بذاته فهو علة لتعقل النفس العقلية بالفعل . والمعقولات بالفعل بذواتها هي الصور الموجودة لا في مادة . فاذا المثل المعقولة التي بها تعقل النفس معلولة لصور مفارقة ٢ وايضاً ان نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الحسوسات الى الحس .

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج علة للمحسوسات الموجودة في الخس
التي بها نحس. فإذا المثل المعقولة التي بها يعقل عقنا معلولة لمعقولات موجودة في
الخارج. وليست هذه المعقولات سوى الصور المتفارقة المادة. فإذا الصور المعقولة
الحاصلة في عقنا صادرة عن جواهر مفارقة

٣ وايضاً كل ما بالقوة فإنه يخرج الى الفعل بما بالفعل فإذا كان عقنا يوجد أولاً
بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد ان يحصل له ذلك عن عقل موجود دائماً بالفعل وهذا
هو العقل المتفارق. فإذا المثل المعقولة التي بها نعقل بالفعل معلولة لجواهر مفارقة
لكن يعرض ذلك انه يلزم على هذا عدم حاجتنا في التعقل الى الخواس.
وهذا بين بطلان وخصوصاً من أن من فقد حاسة فليس يمكن اصلاً ان يحصل
له علم بمحسوسات تلك الخاسة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المثل المعقولة الحاصلة في عقنا صادرة
عن صور او جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون الى ان للمحسوسات
صوراً قائمة بانفسها لا في مادة كصورة الانسان التي يسميها انساناً بالذات وصورة
الفرس التي يسميها فرساً بالذات وهلم جرا على ما مر في الفصل الأول وقال ان هذه
الصور المتفرقة تشترك فيها نفساً والمادة الجسمانية ما نفساً فلكي يحصل لها الادراك
واما المادة الجسمانية فلكي يحصل لها الوجود اي كما ان المادة الجسمانية باشتراكها
في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقنا باشتراكه في صورة الحجر يصير
عاقلاً له والاشترك في صورة يتم بمحصل شبه تلك الصورة في المشترك فيها على
حد ما يتشارك المثال في المثل وكما كان يقول بان الصور المحسوسة الخالة في مادة
جسمانية صادرة عن تلك الصور على انها اشياء لها كذلك كن يقول ان المثل
المعقولة الحاصلة في عقنا اشياء لتلك الصور صادرة عنها ولذا كانت العلوم المحدود
راجعة عنده الى الصور كما تقدم في ف ١. لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بانفسها لا في مادة منافياً حقيقة المحسوسات كما أثبتته ارسطو من وجود كثيرة في
الالهيات ك٧م ٤٤ الى ٥٨ صار ابن سينا الى ان مثل جميع المحسوسات المعقولة
ليست قائمة بانفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرداً في العقول المفارقة
التي تنبعث هذه المثل عن اونها الى ما يليه وهكذا الى ان ينتهي الى العقل المفارق
الأخير الذي يسميه عقلاً فعلاً والذي قال انه عنه تصدر المثل المعقولة اني انفسنا
والصور المحسوسة الى المادة الجسمانية . وهكذا يكون ابن سينا وافق افلاطون في
ان المثل العقلية الحاصلة في عقولنا صادرة عن صور مفارقة قائمة بانفسها عند
افلاطون كما روى ارسطو في الهيات ك١م ٦ و٢٥ وقائمة في العقل الفعّل عند
ابن سينا وخالفه في انه ذهب الى ان المثل المعقولة لا تستمر في عقولنا بعد فراغه
من التعقل بالفعل بل لا بد له من التفات جديد الى العقل الفعال لقبول الصور
ثنية ولذلك لم يقل بعلم غريزي في النفس كما قال افلاطون الذي ذهب الى ان
الصور المشتركة فيها تستمر في النفس دون تغيير . لكنه يتعذر على هذا المذهب
تقرير وجه كافٍ لاتصال النفس الانسانية بالبدن فلا يجوز ان يقال ان النفس
العاقلة متصلة بالبدن لاجل ان بدن اذ ليست الصورة لاجل المادة ولا المحرك لاجل
المتحرك بل الامر بالعكس . واطهر ما يكون ان البدن ضروري للنفس العاقلة لاجل
فعلها الخاص الذي هو التعقل لانها ليست لتوقف في وجودها على البدن فلو
كانت منطوية على ان تقبل المثل المعقولة بفعل بعض المبادئ المفارقة فقط ولا
تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة الى البدن في التعقل فلم يكن في اتصالها به فائدة
فان قيل ان النفس الانسانية تحتاج في تعقلها الى الحواس لتنبه بها نوعاً من التنبه
الى ملاحظة تلك الاشياء التي تقبل مثلها المعقولة من المبادئ المفارقة لم يكن ذلك
كافياً فيما يظهر اذ ليس يظهر في النفس حاجة الى هذا التنبه الا من حيث قد
استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضرباً من السنة والنسيان عند الافلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى ازالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فيبي النظر اذن في سبب اتصال النفس بالبدن فان قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تثبها بها للاتجاه الى العقل الفعّال الذي تقبل منه المثل فليس ذلك كافياً لانه لو كانت النفس مغطوة على ان تعقل بالمثل المفاضة من العقل الفعّال لتدرت احياناً ان تبتجى الى العقل الفعّال تيلها الطبيعي او بتبنيها الى ذلك بجاسة اخرى تجبول صور المحسوسات التي قد تكون حاستها مفقودة فيكون في قدرة المولود اعمى ان يعرف الالوان وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان المثل المعقولة التي بها تعقل نفسنا ليست صادرة عن صور مفارقة

اذا اجيب على الاول بان المثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند الى مبداء معقول بماهيته على انه علتها الأولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبداء بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ . ٢

وعلى الثاني بان الموجودات المادية يمكن ان تكون هوياتها محسوسة بالفعل لا معقولة بالفعل فاذا ليس حكم الحس والعقل واحداً
وعلى الثالث بان عقلنا الحيواني يخرج من القوة الى الفعل بوجوده بالفعل اي بالعقل الفعّال الذي هو قوة من قوى نفسنا على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ لا بعقل مفارق على انه العلة القريبة الخاصة وربما خرج الى الفعل بعقل مفارق على انه علة بعيدة

الفصل الخامس

في ان النفس العاقلة هل تدرك المجرّدات في الحقائق الازلية
يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة لا تدرك المجرّدات في

الحقائق الازلية لان ما فيه يدرك شي لا فهو أولى بان يدرك قبله . والنفس العاقلة
الانسانية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الازلية لانها ليست تدرك الله
الموجودة فيه الحقائق الازلية لكنه لتصل به اتصالاً مجهول كما قال ديونيسيوس
في اللاهوت السري ب ١٠ . فاذاً ليست النفس تدرك جميع الاشياء في
الحقائق الازلية

٢ وايضاً في ر ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله تدرك بالمبروات » . والحقائق
الازلية من جملة غير منظورات الله . فاذاً الحقائق الازلية تدرك بالخلقوات المادية
دون عكس

٣ وايضاً ليست الحقائق الازلية شيئاً سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في
كتاب ٨٣ م ٤٦ « الصور هي حقائق الاشياء الثابتة الحاصلة في العقل الالهي »
فلو قيل بان النفس العاقلة تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية فهذا مذهب
افلاطون الذي وضع ان كل علم منبعت عن الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا راينا
كلاً من ما نقوله حق وان ما اقوله حق فقل لي بين نرى ذلك فلا انا اراه فيك
ولا انت تراه في بل كلاً من نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقولنا » . والحق
الغير متغير مندرج في الحقائق الازلية . فاذاً النفس العاقلة تدرك كل حق في
الحقائق الازلية

واجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ب ٤٠ « اذا
قال نؤمن بيسوع فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لايماننا . وجب ان نأخذه منهم كما
يوخذ شيء من غاصبه فان في تعاليم الكفرة اموراً موضوعة وباطلة يجب ان
يتجافى عنها كل من يخرج منا عن رتبة الكفر » ولهذا لما كان اوغسطينوس مشرباً
تعاليم افلاطونيين فما وجد من اقوالهم مطابقاً للايمان أخذها وما وجد منها منافياً

للإيمان بدله بما هو اصح منه وقد تقدم في الفصل السابق ان افلاطون وضع ان
للأشياء صوراً قائمة بانفسها مفارقة للمادة سماها تصورات وقال ان عقولنا يشاركتها
يدرك جميع الأشياء بحيث انه كما ان المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر
تصير حجراً كذلك عقولنا باشتراكها فيها يدرك الحجر غير انه لما كان وجود صور
الأشياء بانفسها لا في مادة دون الأشياء كما وضع الافلاطونيون بقولهم ان الحياة
بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة منافياً للإيمان كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ١١ مقاً ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه
الصور الافلاطونية ان لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الالهي بحسبها
تكون جميع الأشياء وبها ايضاً تدرك النفس الانسانية جميع الأشياء فاذن متى سئل
هل النفس الانسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الازلية يجاب بان يقال ان
مدرّكاً يدرك في شيء على ضربين احدهما على ان يكون ذلك الشيء موضوعاً
مدرّكاً كما اذا رأى راء في المرآة تلك الأشياء البادية صورها في المرآة وبهذا
الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة ان ترى جميع الأشياء في الحقائق
الازلية بل انما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله ويرون كل شيء فيه
والآخر على ان يكون ذلك الشيء مبدأً للدراك كما اذا قلنا انه يرى في الشمس
ما يرى بالشمس وعلى هذا الوجه يعتمد القول بان النفس الانسانية تدرك جميع
الأشياء في الحقائق الازلية التي بالاشتراك فيها تدرك جميع الأشياء فان ما لنا ايضاً
من النور العقلي ليس شيئاً سوى شبه للنور الغير المخلوق المندرجة فيه الحقائق
الازلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثم بعد ان قيل في مز ٤: ٧ «كثيرون يقولون
من برينا الخيرات» اجاب المرتل على هذا السؤال بقوله «ارتسم علينا نور وجهك
ايها الرب» فكانه قال بارتمام النور الالهي فينا يظهر لنا كل شيء لكن لما كانت
معرفة الماديات تقتضي فينا من دون النور العقلي صوراً معقولة مستفادة من

الاشياء لم يكن يحصل لنا علمٌ بالماديات بمجرد المشاركة في الحقائق الازلية كما
زعم الافلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصور يكفي لحصول العلم ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ١٦ « اتظن ان الفلاسفة لمجرد اثباتهم
بالحجج الراهنة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الازلية قدروا ان
يدركوا في هذه الحقائق او يحصلوا منها مقدار اجناس الحيوانات ومقدار مواليد
كلٍ منها أفلم يتعرفوا ذلك كله من تواريج الامكنة والازمنة » ١٠ اما ان
اوغسطينوس لم يرد بقوله ان جميع الاشياء تُدرك في الحقائق الازلية او في الحق
الغير المتغير ان الحقائق الازلية ترى هي انفسها فواضح من قوله في كتاب ٨٣
مب ٦٦ « ليس المراد ان تلك الرؤية (اي رؤية الحقائق الازلية) مقدورة
لكل نفس ناطقة بل للنفس القديسة والزكية فقط كما هي انفس السعداء »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السادس

في ان المعرفة العقلية هل تستناد من المحسوسات

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان المعرفة العقلية لا تستناد من
المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ « ليس يجب التماس
محض الحق من مشاعر البدن » وقد اثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما
يناله الحس فهو متغيرٌ تغيراً متصلاً وما ليس بقائراً فيمتنع ادراكه . والآخر ان
جميع الاشياء التي نشعر بها بالبدن تتأثر حتى من صورها عند غيبتها عن حواس
كما يحدث في حال النوم او الجنون وليس في قدرتنا ان نميز بالحس ما اذا كان
المخلط على حسنا هو المحسوسات او صورها . وما ليس يميز عن الباطل يمتنع
ادراكه ولهذا نتج انه « ليس يجب التماس الحق من المشاعر » والمعرفة العقلية
مدركة للعقلى . فاذا ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وايضاً قال ارغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ « لا تظن ان الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضع للجسم الفاعل خضوع المادة فان الفاعل افضل بكل وجه من المادة التي يفعل منها شيئاً » ثم قال على سبيل النتيجة ان « صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه » فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وايضاً ليس يتناول معلول ما يجاوز قوة عاتيه . والمعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات لثبوتنا اموراً يتتبع ادراكها بالحس . فإذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٣ ب ١ ان « مبدأ معرفتنا من الحس »

والجواب ان يقال ان للفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس الى ان ليس لشيء من معارفنا علة سوى الصور الصادرة الى انفسنا عن الاجسام التي تتصورها كما قال اوغسطينوس في رسا ٥٦ الى ديونقوروس وقال ارسطو ايضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الخلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بان المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و ١٥١ ولان الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثر يحصل بمرور الصور من خارج - وذهب افلاطون بعكس ذلك الى ان بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوة مجردة لا تستعين على فعلها بالآلة جسمية ولما كان يتتبع تأثر غير الجسيمي من اجسيمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في التفصيلين السابقين وقال أيضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس أيضاً لكونه قوة روحانية ليس يتأثر من المحسوسات بل انما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا الأثر تنبه النفس بوجه ما لتصور في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال الى هذا المذهب بقوله في شرح تلك ١٢ ب ٢٤ « ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصور في ذاتها ما يؤدى اليها من الخارج » فذهب افلاطون اذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية أيضاً لا تصدر بكيبتها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة الى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة أيضاً الى العقل — اما ارسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصداً فهو قد وافق افلاطون في ان بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بان الحس ليس يستقل في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركب ومثل ذلك قال في جميع افعال الجزء الحساس . ولانه ليس يتمتع بتأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق ارسطو ديمقراطيس في ان افعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقراطيس بل بتوع من الفعل فان ديمقراطيس أيضاً وضع ان كل فعل فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يتضح من كتاب الكون والنفساد م ٥٦ وما يليه واما العقل فقد قال ارسطو في كتاب النفس م ٣ م ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على انه ليس لشيء جسمي ان يؤثر في شيء غير جسمي ولهذا لم يكن مجرد تأثير الاجسام المحسوسة كافياً عند ارسطو لاصدار الفعل العقلي بل لا بد له من شيء اشرف لان الفاعل اشرف من المنفعل كما في كتاب النفس م ٣ م ١٨ غير ان الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجودات عالية كما قال افلاطون بل ذلك الفاعل الاعلى والاشرف الذي يسميه

العقل الفعّال وقد تقدم الكلام عليه في مب ٧٩ ف ٣ و ٤ يجعل الصور الخيالية
المستفادة من الخواص معقولة بالفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون الفعل
العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية الأانه لما لم تكن الصور الخيالية
كافية للتأثير في العقل الميولاني بل لا بد ان تصير بالمقل الفعّال معقولة بالفعل
لم يجز القول بان المعرفة الحسية علة تامة للمعرفة العقلية بل مادة للعلّة على نحو ما
إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس بقوله هذا ان الحق ليس يجب
ان يلتبس من الخواص فقط فلا بد لنا من نور العقل الفعّال لتدرك الحق في
المتغيرات ادراكاً غير متغير ونميز الاشياء عن اشباهها
وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة
الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند افلاطون خاصاً بالنفس وحدها اوضح
اوغسطينوس ان الاجسام لا ترسم اشباهها في القوة الواهمة بل انما يفعل ذلك
النفس بنفس الدليل الذي اثبت به ارسطو في كتاب النفس م ٣ م ١٩ ان العقل
الفعّال شيء مغارق وذلك الدليل هو ان الفاعل اشرف من المنفعل وهذا المذهب
يلزم عايه لاحتماله ان ليس في القوة الواهمة قوة انفعالية فقط بل قوة فعلية ايضاً.
واما على مذهب ارسطو من ان فعل القوة الواهمة خاص بالركب كما في كتاب
النفس م ٢ م ١٥٣ و ١٥٥ الى آخر الكتاب فلا إشكال لان الجسم المحسوس اشرف من
آلة الحيوان من حيث ان نسبه اليها نسبة موجود بالفعل الى موجود بالقوة
كنسبة المتلون بالفعل الى الحدقة التي هي متلوثة بالقوة ومع ذلك يجوز ان يقال
ان تأثير القوة الواهمة الأول وان حصل بحركة المحسوسات لان الخيال حركة
خاصة بالحس كما في كتاب النفس م ٢ م ١٦٠ الكه مع ذلك فعل صادر في الانسان
عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للاشياء مختلفة وان لم تكن
مستفادة من الخواص ويجوز ان يجعل على هذا المعنى كلام اوغسطينوس

وعلى الثالث بان المعرفة الحسية ليست علة تامة للمعرفة العقلية فلاغرو اذا كانت المعرفة العقلية لتتناول ما وراء المعرفة الحسية

الفصل السابع

في ان العقل هل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة احادية
عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية

يتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان العقل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية لان العقل يخرج الى الفعل بالصورة المعقولة التي هي صورته . ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله . فاذا بالصور المعقولة تكفي لتعمل العقل بالفعل دون ان يتجه الى الصور الخيالية ٢ وايضاً ان توقف الواهمة على الحس اكثر من توقف العقل على الواهمة . ويجوز ان نتوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات . فاولى اذن ان يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته الى الصور الخيالية

٣ وايضاً ليس لغير الجسمانيات صوراً خيالية . واقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان وانتصل فلوم يجوز ان يعقل عقلاً بالفعل شيئاً دون التفاته الى الصور الخيالية لا تمتع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لاننا نتعمل الحق والله والملائكة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٠ « لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية »

والجواب ان يقال يستحيل ان يعقل عقلاً بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المتصل دون ان ياتفت الى الصور الخيالية وبيان ذلك من وجهين اما اولاً فلان العقل لكونه قوة غير فاعلة بالآلة جسمانية ليس يعاق اصلاً عن فعله بتعمل الآلة جسمانية الا ان يقتضي فعله فعمل قوة ذات آلة جسمانية . والذي يفعل بالآلة جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس .

فواضحٌ أذن ان تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة
ليس في تحصيل العلم أولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله ايضاً فانما نجد انه متى
امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطل الآلة كما في المصايين بذاك السرام او فعل
القوة الحافظة كما في المصايين بذاك السبات امتنع على الانسان ان يعقل بالفعل
حتى ما كان له به سابقة علم . واما ثانياً فلان كلاً يجد من نفسه انه متى حاول
تعقل شيء استحضر في نفسه صوراً خيالية على سبيل أمثلة تمثل فيها ما يحاول
تعقله ولذلك ايضاً متى اردنا ان نجعل متعقلاً يتعقل شيئاً اوردنا له أمثلة ليصوغ
لنفسه منها صوراً خيالية تعينه على التعقل والوجه في ذلك ان القوة المدركة
معادلة للشيء المدرك ولهذا لما كان عقل الملاك مفارقاً للجسم بالكلية كان موضوعه
الخاص هو الجوهر المعقول المفارق للجسم وبهذا المعقول يدرك الماديات ولان
العقل الانساني متصل بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية او الطبيعة الحاصلة
في مادة جسمانية وبهذه الطبائع التي للرئيات يتأدى ايضاً الى شيء من معرفة
الغير الرئيات ومن شأن هذه الطبيعة ان تكون حاصلة في شخص ملتبس بمادة
جسمانية كما ان من شأن طبيعة الحجر ان تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة
الفرس ان تكون في هذا الفرس وهلم جراً فاذا ليس يمكن ادراك طبيعة الحجر او
غيره من الماديات ادراكاً تاماً وحقيقياً ما لم تدرك باعتبار حلولها في شخص
جزئي وانما ندرك الجزئي بالحس والوهم فاذا لا بد لتعقل العقل موضوعه الخاص
بالفعل من التفاته الى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحائلة في شخص . اما
على ان موضوع تعقلنا هو الصورة المفارقة او ان صور المحسوسات قائمة بانفسها
لا في اشخاص كما قال الافلاطونيون فلا حاجة الى ان يلتفت العقل دائماً في
تعقله الى الصور الخيالية

اذا اجيب على الاول بان الصور المغزونة في العقل انما هي حاصلة فيه بالملكة

عذر عدم تعقله بالفعل على ما سلفنا في مب ٧٩ ف ٧ و ٦ فلم يكن حفظ الصور
وحده كافياً لتعلماً بالفعل بل لابد من استعمالها على حساباً يلائم الأشياء التي هي
صورها وهي الطبائع الموجودة في الأشخاص الجزئية
وعلى الثاني بان الخيال ايضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة الى
شبه آخر جزئي كحاجة العقل الى ذلك

وعلى الثالث بان غير الجسميات التي ليس لها صورٌ خيالية انما ندركها بالقياس
على الاجسام المحسوسة التي لها صورٌ خيالية كما نعقل الحق من ملاحظة الشيء
الذي نظر في الحق بالنسبة اليه . واما الله فانما ندركه من حيث هو علةٌ وبطريق
المجوزة وانتزيعه كما قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب ١ مق ٣ واما سائر
الجواهر الغير الجسمية فليس لنا ان ندركها في حال هذه الحيوة الا بالتزويه او
بالقياس على الجسمانيات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الاشياء فلا بد لنا من
الاتجاه الى خيالات الاجسام وان لم يكن لهذه الاشياء صورٌ خيالية

الفصل الثامن

في ان حكم العقل هل يمتنع بتعطل الحس

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان حكم العقل ليس يمتنع بتعطل الحس لان
الاعلى ليس يتوقف على الأدنى . وحكم العقل أعلى من الحس . فاذاً ليس يمتنع
بتعطل الحس

٢ وايضاً ان القياس هو فعل العقل . والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب
النوم واليقظة ب ا و مع ذلك فقد يحدث القياس من المنام . فاذاً ليس يمتنع
حكم العقل بتعطل الحس

نكن يعارض ذلك ان . يحدث في حال النوم من العرّمات فليس يحسب انما
كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٥ اول بقى الانسان في حال

النوم قادراً على الاشتغال بالعقل لما كان الامر كذلك . فاذا تعطل الحس مانع من استعمال العقل

والجواب ان يقال ان الموضوع الخاص المعادل لعلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق . وليس يمكن ان يحكم على شيء حكماً كاملاً ما لم يعرف كل ما يختص بذلك الشيء . وخصوصاً اذا جهل ما هو حدُّ وغاية الحكم وقد قال الفيلسوف في كتاب السماء ٣٦١ م « كما ان غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يرى دائماً حقيقة بالحس » فان الصانع ليس يقصد في تعرف المدية الا العمل ليحل هذه المدية الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرف طبيعة الحجر والقرص الا العلم بحقيقة ما يرى بالحس . وواضح انه ليس يمكن ان يكون نصانع حكم كامل على المدية اذا كان مجهول صنعها وكذا ليس يمكن ان يكون للعلم الطبيعي حكم كامل على الطبيعيات اذا كانت المحسوسات مجهولة . وكل ما نعقله في حال هذه الحيوة فانما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية . فاذا يتحيز ان يكون لنا حكم عقلي كامل مع تعطل الحس الذي به ندرك المحسوسات

اذا اجيب على الاول بان العقل وان كان اعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجه ما وموضوعاته الأولى والاصيلة قائمة في الحواس فتعطل الحس اذن موجب لامتناع حكم العقل

وعلى الثاني بان الحس انما يتعطل في النائم بسبب ما يتصعد فيهم من الابخرة والادخنة كما في كتاب النوم واليقظة ٣١٠ ومن ثم كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه البخارات لانه اذا كانت حركة الابخرة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوهم ايضاً بحيث لا يحصل هناك شيء من الصور الخيالية كما يمرض بالخصوص في اول النوم بعد الاكثار من الطعام

والشراب . واذا كانت حركة الابخرة اضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتشوش كما يعرض في المغمومين . واذا ازداد ضعف الحركة حصلت نصور الخيالية مترتبة كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الأكل وذوي الوهم القوي . واذا كانت حركة الابخرة يسيرة لم يبق الوهم فقط مشتغلاً بل لا يزال الحس المشترك ايضاً مشتغلاً من جهة حتى ان الانسان يحكم احياناً في حال نومه بان ما يراه أحلاماً كأنما يميز بين الاشياء واشباحها لكنه يبقى من جهة متعطلاً ومن ثمة فهو وان يميز بعض اشباح الاشياء عن الاشياء لا يزال مع ذلك متخبطاً في بعضها فعلى هذا اذن يكون للعقل قوة على الحكم على حسب اشتغال الحس والوهم في النوم لا بالكلية ولذا كان الذين يركبون القياس في النوم متى استيقظوا علموا دائماً انهم اخطأوا في شيء



البحث الخامس والثمانون

في طريقة التعقل وترتيبه - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة التعقل وترتيبه والبحث في ذلك بدور على ثمانية مسائل - ١ في ان عقائنا هل يتعقل بانتزاعه الصور من الخيالات - ٢ في ان الصور المعقولة المنزعة من الخيالات هل نسبتها ان عقائنا نسبة ما يعقل او نسبة ما به يعقل - ٣ في ان عقائنا هل يعقل طبعاً الاعم قبل الاخص - ٤ في انه هل يقوى على تعقل امور كثيرة معاً - ٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل - ٦ هل يمكن ان يحضى - ٧ هل يجوز ان يكون واحد افضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر - ٨ في ان ادراك عقائنا الغير انقسم هل هو منقسم على ادراكه للتقسم

الفصل الأول

في ان عقلمنا هل يعقل الجسيمات والماديات بالانتزاع من الخيالات

يُتخَطَّلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقلمنا ليس يعقل الجسيمات والماديات بالانتزاع من الخيالات لان كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب . وصور الماديات ليست مجردة عن الجزئيات التي انما الخيالات اشباح لها فلما قلنا نقول الماديات بانتراع الصور من الخيالات لكان عقلمنا كاذباً في ذلك ٢ وايضاً ان الاشياء المادية هي الاشياء الطبيعية التي تؤخذ المادة في حدها ويمتنع تعقل شيء من دون ما يؤخذ في حده فاذاً يمتنع تعقل الاشياء المادية من دون المادة . والمادة هي مبدأ الشخص . فاذاً يمتنع تعقل الماديات بانتراع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المعقولة من الخيالات

٣ وايضاً في كتاب النفس م ٣ ١٨ و ٣١ « نسبة الخيالات الى النفس العاقلة كنسبة الالوان الى البصر » والابصار ليس يحصل بانتراع الصور من الالوان بل بما تطبعه الالوان في البصر . فكذا التعقل اذن ليس يحصل بانتراع شيء من الخيالات بل بما ترسمه الخيالات في العقل

٤ وايضاً في الموضوع المتقدم ذكره ان في النفس العاقلة شيئين العقل الميولاني والعقل الفعال وانتراع الصور المعقولة من الخيالات ليس الى العقل الميولاني بل انما اليه قبول الصور المنتزعة ويظهر انه ليس الى العقل الفعال ايضاً لان نسبتها الى الخيالات كنسبة الضوء الى الالوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الالوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً . فاذاً لسا نقول اصلاً بالانتزاع من الخيالات ٥ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ٣٢ و ٣٩ « العقل يعقل الصور في الخيالات » فاذاً ليس يعقلها بانتراعه اياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ « كما يمكن

مفارقة الاشياء للمادة كذلك هي مفارقة لما عند العقل « . فاذا لا بد ان نُعقل
الماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الاشباح المادية التي هي الخيالات
والجواب ان يقال ان الموضوع المدرك معادل للقوة المدركة كما تقدم في
مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٧ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعل
آلة جسمانية وهي الحس ومن ثمَّه كان موضوع كل قوة حساسة هو الصورة
باعتبار حلولها في المادة الجسمانية ولما كانت هذه المادة هي مبدأ الشخص كانت
كل قوة حسية مدركة للعزائيات فقط . ومنها ما ليست فعلاً لآلة جسمانية ولا
متصلة اصلاً بمادة جسمانية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو
الصورة القائمة بنفسها في مادة لان الملائكة وان ادركوا الماديات فلا يدركونها مع
ذلك ما لم يروها في غير الماديات اي في انفسهم او في الله . والعقل الانساني
متوسط بينهما فهو ليس فعلاً لآلة جسمانية لكنه قوة نفس هي صورة بدن كما
يوضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومن ثمَّه اختص بان يدرك الصورة الحائلة في
المادة الجسمانية حلولاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها وادراك ما هو حال في
المادة الشخصية لا باعتبار حلولها فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية المثلثة
بالخيالات فوجب من ثمَّه اقول بان عقلنا يعقل الماديات بالانزاع من الاشباح
الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه نتأدى الى شيء من معرفة المجردات
كما ان الملائكة يدركون الماديات بالمجردات على ان افلاطون لما لاحظ تجرُّد
العقل الانساني فقط دون ان يلاحظ كونه متصلاً من وجهه بالبدن وضع ان
موضوع العقل هو الصور المفارقة وانما لان عقله بالتجريد بل بالمشاركة في
المجردات كما روى ارسطو في الالهيات ١٢ م ٦٠ على ما تقدم في مب ٨٤ ف ١
اذا اجيب على الاول بان التجريد يحدث على ضربين احدهما بطريق التركيب
والتفصيل كما اذا تفقنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر او انه مفارق له والثاني بوجه

الاطلاق كما اذا تعقلنا شيئاً دون ملاحظة آخره فمجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الاول من التجريد لا يخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لاننا اذا تعقلنا او قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم الملون او مفارق له كان اعتقادنا او كلامنا كاذباً واما اذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة الملونة او غيرنا باللفظ عملاً تصورياً بالعقل فليس في اعتقادنا او كلامنا هذا كذب فن التفاحة ليست داخلية في حقيقة اللون ولذلك ليس يمنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كخجر او الانسان او الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادئ الشخصية التي ليست داخلية في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادئ الشخصية المثلة بالصور الخيالية هي انتزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية . فاذا متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ماهو عليه كاذب كان هذا القول صادقاً ان جعل الظرف صفة لاشيء المعقول اذا انما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ماهو عليه ومن ثم فلو جرّد العقل صورة الحجر عن المادة بحيث يعقل انها ليست حالة في مادة كما زعم افلاطون لكان كاذباً واما ان جعل الظرف صفة للعقل فليس ذلك القول صادقاً اذ لا شبهة في ان طريقة العاقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لان المعقول يحصل في العاقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لا حصولاً مادياً على حسب حال الشيء المادي وعلى الثاني بان بعضاً توهموا ان نوع الشيء الطبيعي هو الصورة فقط وان المادة ليست جزءاً منه لكن لو كان هذا القول صحيحاً لما أخذت المادة في حدود الاشياء الطبيعية . ومن ثم يجب ان يقال ان المادة ضربان مشتركة ومعينة او شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظم والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام . فالعقل يجرد نوع
الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لاعتبار المادة المحسوسة المشتركة كما
يجرد نوع الانسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلة في حقيقة النوع
بل اجزاء للشخص كما في الالهيات ك٧م ٣٤ و ٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها
لكنه ليس يقدر ان يجرده عن اللحوم والعظام — واما الانواع الرياضية فيمكن تجريدها
بالعقل عن المادة المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة ايضاً لكن لا يجوز تجريدها
عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لان المراد بالمادة المحسوسة المادة
الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالخار والبارد والصلب
واللين ونحوها وبالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضاً لكم وواضح ان الكم
يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثم ملاحظة الكميات
كالأعداد والابعاد والاشكال التي هي اطراف للكميات من دون الكيفيات
المحسوسة وهذا هو تجريدها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون
تعقل الجوهر المعروض للكم مما هو تجريدها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز
ملاحظتها دون هذا الجوهر او ذاك مما هو تجريدها عن المادة المعقولة الشخصية
— ومن الاشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة ايضاً كالموجود والواحد
والقوة والفاعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقاً كما يتضح في الجواهر
المجردة . ولما لم يراع افلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعي التجريد ذهب الى
ان كل ما قلنا انه يجرد بالعقل مجرد في الخارج

وعلى الثالث بان طريقة وجود الالوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة
وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبيها في البصر واما الصور الخيالية
فلكونها اشياءاً للأشخاص ووجودها في آلات جسمانية لم تكن طريقة
وجودها كطريقة وجود العقل الانساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف٧

من المبحث السابق فلا تقوى على التأثير بقوتها في العقل الميولاني بل بقوة العقل
الفعال يحصل في العقل الميولاني شبه ما باتجاه العقل الفعال الى انصور الخيالية
وهذا الشبه يمثل ما تمثله الصور الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وبهذا
المعنى يقال ان الصورة المعقولة تتزع من الصور الخيالية لا بمعنى ان صورة واحدة
بعينها كانت اولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الميولاني كما يحصل جسم
في حيز ثم يُنقل الى حيز آخر

وعلى الرابع بان الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعال وبقوة تتزع الصور
المعقولة منها اما استضاءتها به فلأنه كما ان الجزء الحساس يصير باتجاهه بالعقل
اقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعال أكثر استعداداً لان
يُتزع منها المعاني المعقولة . واما انتزاع العقل الفعال للصور المعقولة من الصور
الخيالية فلجواز ان يحصل بقوته في اعتبارنا طبائع الانواع مجردة عن العلائق
الشخصية فيتصور العقل الميولاني باشباحها

وعلى الخامس بان عقائنا ينتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث
يلحظ طبائع الاشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها ايضاً في الصور الخيالية اذ ليس
يقدر ان يعقل تلك الاشياء التي ينتزع صورها الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما
مر في المبحث الآنف ف ٦ و ٧

الفصل الثاني

في ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها الى
عقائنا نسبة ما يُعقل او نسبة ما به يُعقل

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية
لها الى عقائنا نسبة ما يُعقل لان المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل
بالفعل . وليس شي من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المتزعة . فإذا الصورة المعقولة المتزعة هي المعقول بالفعل
٢ وايضاً لا بد من وجود المعقول في شيء والألم يكن شيئاً وهو ليس في الشيء
الخارجي لامتناع ان كون الشيء الخارجي معقولاً بالفعل لكونه مادياً . فهو اذن
موجود في العقل فهو اذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها
٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب العبارة اب ١ « الالفاظ دلائل الانفعالات
الموجودة في النفس » والالفاظ تدل على الامور المعقولة اذ انما نعبر باللفظ على
ما تعقله . فإذا انفعالات النفس اي الصور المعقولة هي الامور المعقولة بالفعل
لكن يعارض ذلك ان نسبة الصورة المعقولة الى العقل كنسبة الصورة المحسوسة
الى الحس . والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها
يشعر الحس بالشيء . فإذا ليست الصورة المعقولة ما يعقل بل ما به يعقل العقل
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان قوانا المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها
الخاصة بالحس مثلاً ليس يشعر الا بانفعال آتية وعلى هذا فالعقل ليس يعقل
سوى انفعاله اي الصورة المعقولة الحاصلة عند فتكون الصورة المعقولة هي الشيء
الذي يعقل على ان هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين اما اولاً فلأن ما تعقله
وما عليه مدار العلوم واحد بعينه فلو كانت ما تعقله هو الصور الحاصلة عند
النفس فقط لم يكن مدار شيء من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة
الموجودة في النفس فقط كما ذهب الافلاطونيون الى ان مدار العلوم على الصور
التي كانوا يجعلونها معقولة بالفعل . واما ثانياً فللزوم ضلال الاقدمين القائلين بان
كل ما يرى حق وان المتناقضات صادقة معاً لانه اذا كانت القوة لا تدرك
سوى انفعالها فانما تحكم عليه فقط وانما يرى شيء على حسب تأثير القوة المدركة .
فإذا انما يكون حكم القوة المدركة دائماً على ما تحكم عليه اي على انفعالها بحسب ما
يكون انفعالها وهكذا يكون كل حكم صادقاً اذا كان الحس مثلاً لا يشعر الا بانفعاله

فنتي حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا اذا حكم
صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌ كان حكمه ايضاً صادقاً لان كليهما يحكم بحسب
تأثر ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهب وكل اعتقاد حقٌ وصادقٌ على السواء -
فالحق اذن ان الصورة المعقولة لها الى العقل نسبة ما به يعقل العقل وتحقق ذلك
انه لما كان الفعل فعلين كما في الالهيات ك١٦٩٩٩ احدها ما يستقر في الفاعل
كالايبصار والتعقل والثاني ما يتعدى الى خارج كالتسخين والقطع كان كلاهما
يحصل بحسب صورة ما وكما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي الى
خارج هي شبه موضوع الفعل كما ان حرارة المتخن هي شبه المتخن كذلك
الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء
المرئي هو ما بحسبه يبصر البصر وشبه الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو
الصورة التي بحسبها يعقل العقل الا انه لما كان العقل ينعكس على نفسه كان
بانعكاس واحد يعقل تعقله والصورة التي يعقل بها فتكون الصورة المعقولة هي
ما يعقل ثانياً واما ما يعقل اولاً فهو الشيء الذي انما الصورة المعقولة شبهه وبما يتضح
به ذلك ايضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يدرك بمثله فانهم
كانوا يقولون ان النفس تدرك بالارض الحاصلة فيها الارض الموجودة في الخارج
وهلم جرأً فاذا اذا جعلنا صورة الارض مكان الارض على حسب تعليم ارسطو
في كتاب النفس ٣٨٣ م حيث قال ليس الحجر في النفس بل صورة الحجر لزم
ان النفس تدرك بالصورة المعقولة الاشياء الخارجة عنها
اذا اجيب على الاول بان المعقول انما يحصل في العاقل بشبهه وبهذا المعنى يقال
ان المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة
العقل كما ان شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان
الصورة المعقولة المتزعة هي ما يعقل بالفعل بل انها شبهه

وعلى الثاني بان قولنا المعقول بالفعل يدل على امرين على الشيء الذي يعقل
وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرد يدل على امرين على طبيعة الشيء وعلى
التجريد اي الكلية فالطبيعة التي يعرض لما التعقل او التجرد او معنى الكلية لا
وجود لها الا في الاشخاص واما التعقل او التجرد او معنى الكلية فانما هو في العقل
ولنا في الحس مثال على ذلك فان البصر يبصر لون التفاحة دون رائحتها فاذا نظرت
في محل اللون الذي يرى دون الرائحة فواضح ان اللون المرئي ليس موجوداً الا في
التفاحة اما ادراكه دون الرائحة فهو عارض له من جهة البصر من حيث ان في
البصر شبه اللون لاشبه الرائحة وكذا لا وجود للانسانية التي تعقل الا في هذا
الانسان او ذلك واما ادراك الانسانية دون الشخصيات مما هو تجريدها الحاصل
عنه معنى الكلية فعارض لها من جهة ادراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة
النوع لاشبه المبادئ الشخصية

وعلى الثالث بان في الجزء الحساس فعلمين احدهما بحسب التأثر فقط وهكذا
يتم فعل الحس عند ما يتأثر من المحسوس والآخر هو الصوغ والتكوين بحسبها
تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب او لم يرقط وكلا هذين العلمين
يجتمعان في العقل فبالاول يعتبر انفعال العقل الهولاني من حيث يتصور بالصورة
المعقولة وبالثاني يصوغ بتلك الصورة الحاصلة عنده الحد او التفصيل او التركيب
الذي يعبر عنه باللفظ ومن ثمة كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد
وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله فاذا ليست الالفاظ دالة على
الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للعكم على الامور الخارجية

الفصل الثالث

في ان الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاعم ليس متقدماً في معرفتنا العقلية

لان ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخر وأخفى عندنا . والاعمُّ متقدمٌ
بالطبع لان ما لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود فهو متقدمٌ فالاعمُّ اذن متأخرٌ
في ادراك عقلنا

٢ وايضاً ان المركبات متقدمةٌ عندنا على البسائط . والاعمُّ ابسط . فهو اذن
متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٥ « المحدود يحصل في معرفتنا
قبل اجزاء الحد » والاعمُّ هو جزء حدِّ الاخص كما ان الحيوان هو جزء حدِّ
الانسان . فالاعمُّ اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وايضاً اننا نتوصل بالمعلومات الى العالم والمبادئ . والاعمُّ مبدأ ما . فهو اذن
متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤ « يجب الانتقال
من الكلّيات الى الجزئيات »

والجواب ان يقال لا بدّ في ادراك عقلنا من اعتبار امرين احدهما ان الادراك
العقلي يستمد مبدأه على نحو ما من الادراك الحسي ولما كان الحس يتعلق بالجزئيات
والعقل يتعلق بالكلّيات وجب ان يكون ادراك الجزئيات متقدماً عندنا على
ادراك الكلّيات . والثاني ان عقلنا يخرج من القوة الى الفعل وكل ما يخرج من
القوة الى الفعل فانه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسطٌ بين القوة والفعل قبل
بلوغه الفعل الكامل . والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به
تُدرك الاشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي
به تُدرك الاشياء ادراكاً اجمالياً لان ما يُدرك على هذا النحو فانه يُدرك بالفعل
من وجهٍ وبالقوة من وجهٍ ومن ثمّ قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣ « اول
ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الامور المجمّلة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن اليبين ان العلم بما يندرج فيه امور كثيرة دون العلم
الخاص بكل من تلك الامور المندرجة فيه علم اجمالي وعلى هذا النحو يمكن العلم
بالكل الكلي المندرجة اجزائه فيه بالقوة وبالكامل الكلي ايضاً لجواز ان يعلم
كلاهما علماً اجمالياً دون ان تعلم اجزائها بالتفصيل . والعلم التفصيلي بما يندرج
في الكل الكلي علم بالأخص كما ان العلم الاجمالي بالحيوان هو العلم به من حيث
هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطق او غير
ناطق . مما هو العلم بالانسان او الاسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقولنا قبل
العلم بالانسان وكذا الحكم في كل اعم بالنظر الى الاخص . ولما كان الحس يخرج
من القوة الى الفعل كالعقل كان له هذا الترتيب ايضاً في ادراكه كما هو مشاهد
لانا نحكم بالحس على الاعم قبل حكمنا به على الاخص باعتبار المكان والزمان اما
باعتبار المكان فكما اذا رؤي شيء من بعيد فانه يدرك كونه جماً قبل كونه
حيواناً وكونه حيواناً قبل كونه انساناً وكونه انساناً قبل كونه سقراط او افلاطون .
واما باعتبار الزمان فلان الطفل يميز في اول الامر الانسان عن الملا انسان قبل
ان يميز هذا الانسان عن ذلك ومن ثمة كان الاطفال يسمون في اول امرهم جميع
الرجال آباء ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في
الطبيعات كأمه والوجه في ذلك واضح لان من علم شيئاً بالاجمال لا يزال
بالقوة الى معرفة مبدئ التفصيل كما ان من يعلم الجنس فهو بالقوة الى معرفة الفصل
وبذلك يتضح ان العلم الاجمالي متوسط بين القوة والفعل . ومن ثمة يجب ان يقال
ان ادراك الجزئيات متقدم عندنا على ادراك الكليات كتقدم الادراك الحسي
على الادراك العقلي واما الادراك الأعم فهو متقدم على الادراك الاخص حسياً
كان او عقلياً

اذا اجيب على الاول بان الكلي يجوز ان يعتبر على نحوين احدهما من حيث

تلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بان يكون لواحد يعينه نسبة الى كثير حاصلًا بتجريد العقل وجب ان يكون الكلي على هذا النحو متأخرًا ومن ثم قيل في كتاب النفس ا م ٨ « الحيوان الكلي اما لاشي او متأخر »
واما على مذهب افلاطون الذي جعل الكليات قائمة بانفسها فيكون الكلي بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده الا بالاشترك في الكليات القائمة بانفسها المسماة صوراً . والثاني من حيث الطبيعة اي طبيعة الحيوانية او الانسانية باعتبار وجودها في الجزئيات وللطبيعة ترتيبان احدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدم بحسب هذه الطريقة والاعم متقدم بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهر في توليد الانسان والحيوان فان الحيوان يتولد قبل الانسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ . والثاني ترتيب الكمال والغرض كما ان الفعل متقدم مطابقاً بالطبع على القوة والكمال متقدم على الناقص والاحص متقدم بهذه الطريقة بالطبع على الاعم كما ان الانسان متقدم على الحيوان لان غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يجه الى توليد الانسان وعلى الثاني بان نسبة الكلي الاعم الى الأخص كنسبة الكل والجزء اما الكل فمن حيث ان الكلي الاعم لا يندرج فيه بالقوة الكلي الأخص فقط بل امور أخرى ايضاً كما ان الحيوان ليس يندرج تحته الانسان فقط بل الفرس ايضاً واما الجزء فمن حيث ان الأخص لا يشمل في حقيقته على الاعم فقط بل على امور أخرى ايضاً كما ان الانسان لا يشمل على الحيوان فقط بل على الناطق ايضاً فاذا اعتبر الحيوان في نفسه كان متقدماً في ادراكه على الانسان واما الانسان فمتقدم في ادراكه على كون الحيوان داخلياً في ماهيته
وعلى الثالث بان جزءاً يمكن ادراكه على وجهين احدهما . طاقماً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لا يمتنع ادراك الاجزاء قبل الكل كادراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءاً لهذا الكل وبهذا الاعتبار يجب ادراك الكل قبل الجزء
لأننا ندرك البيت ادراكاً اجمالياً قبل ان ندرك بالتفصيل كل جزء من اجزائه اذا
تقرر ذلك وجب ان يقال ان اجزاء الحد اذا اعتبرت مطاقاً كانت معلومة قبل
الحدود والا لم يتعرف بها واذا اعتبرت من حيث هي اجزاء الحد كانت معلومة
بعد الحدود لأننا نعلم اولاً الانسان عمماً اجمالياً ثم نعلم بعد ذلك تفصيلاً كل ما هو
داخلاً في حقيقته

وعلى الرابع بان الكلي اذا اعتبر مع معنى الكلية كان مبدأ للعلم من وجه من
حيث ان معنى الكلية تابع لطريقة انتقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب ان
يكون كل ما هو مبدأ للعلم مبدأ للوجود كما توهم افلاطون لأننا قد ندرك العلة
بالمعلول والجوهر بالاعراض . فاذا نيس الكلي المأخوذ بهذا الاعتبار على قول
ارسطو مبدأ للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الالهيات ك٤٥ م٧٠ . واما اذا
اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الافراد كانت بهذا الاعتبار
متضمنة على نحو ما حقيقة المبدأ الصوري بالنظر الى الافراد لان الفرد لاجل
المادة وحقيقة النوع مأخوذة من الصورة ونسبة طبيعة الجنس الى طبيعة النوع
هي بالأحرى نسبة المبدأ المادي لان طبيعة الجنس مأخوذة من جهة مادة الشيء
وحقيقة النوع مأخوذة من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة
الانسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الاقصى متجهاً الى النوع لا الى
الشخص ولا الى الجنس لان الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لاجل الصورة
وليس يجب ان تكون معرفة كل علة او مبدأ متأخرة بالنظر اينا لأننا قد نعرف
بالعلل المحسوسة المعلولات المجهولة وقد يحدث العكس

الفصل الرابع

في انه حل يجوز ان يعقل اموراً كثيرة معاً

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يعقل اموراً كثيرة معاً لان العقل اعلى من الزمان . والمتقدم والتأخر راجعان الى الزمان . فاذا ليس يعقل العقل اموراً متفاوتة في المتقدم والتأخر بل يعقل الامور كلها معاً

٢ وايضاً ليس يمنع حلول صور مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحد بعينه كحلول الرائحة واللون في التفاحة . والصور المعقولة ليست متقابلة . فاذا ليس يتمتع ان يصير عقل واحد بالفعل بصور معقولة مختلفة معاً

٣ وايضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالانسان او البيت . وكل كل فهو مشتمل على اجزاء كثيرة . فالعقل اذن يعقل اموراً كثيرة معاً

٤ وايضاً ليس يجوز ادراك المباني بين اثنين من دون ادراك كليهما معاً كما في كتاب النفس م ٤٥ و ١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أخرى . والعقل الانساني يدرك المباني بين اثنين . فاذا يدرك اموراً كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ « العقل يتعلق بواحد فقط والعلم يتعلق بكثير »

والجواب ان يقال يجوز ان يعقل العقل اموراً كثيرة معاً بطريقة واحدة لا بطريقة كثير ومعنى قولنا بطريقة واحدة او كثير اي بصورة معقولة واحدة او بصور معقولة متكررة لان طريقة كل فعل تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فاذا جميع الاشياء التي يجوز للعقل ان يعقلها بصورة واحدة يجوز ان يعقلها معاً ومن ثمة كان الله يرى جميع الاشياء معاً بواحد وهو ماهيته . وجميع الاشياء التي يعقلها العقل بصور مختلفة ليس يعقلها معاً والوجه في ذلك انه يستحيل حلول صور كثيرة معاً من جنس واحد وانواع مختلفة في محل واحد بعينه كما يستحيل

أن يلمون جسم واحد بعينه من جهة واحدة بعينها بالوان مختلفة معاً او بتشكيل كذلك بأشكال مختلفة معاً. وجميع الصور المعقولة متحدة بالجنس لانها كالات لقوة واحدة عقلية وان كانت الاشياء التي هي صورها مختلفة بالجنس فيستحيل اذن ان يستكمل عقل واحد بعينه بصور معقولة مختلفة معاً ليعقل اموراً مختلفة بفعل واحد

اذا اجيب على الاول بان العقل هو اعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسمانيات غير ان تكثر الصور المعقولة يُحدث في الافعال المعقولة تعاقباً بحسبه يكون فعل متقدماً على آخر وقد سمي او غسطينوس هذا التعاقب زماناً بقوله في شرح تلك ٢٠ و ٢٢ «الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان»

وعلى الثاني بان الصور المتكثرة ليس يمتنع اجتماعها معاً في محل واحد بعينه متى كانت متقابلة فقط بل متى كانت متحدة بالجنس ايضاً وان لم تكن متقابلة كما يتضح من مثال الالوان والاشكال المورّد في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه يجوز تعقل الاجزاء على ضربين تعقلاً اجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورة واحدة وهي صورة الكل فتدرك معاً وتعقلاً تفصيلاً باعتبار ادراك كل منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرك معاً وعلى الرابع بانه متى ادرك العقل تبايناً او تناسباً بين اثنين ادرك كلاً من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الاجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

الفصل الخامس

في ان العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لان التركيب والتفصيل لا يردان الا على كثير وليس في قدرة العقل

ان يعقل اموراً كثيرة مماً . فإذا ليس في قدرته ان يعقل بالتركيب والتفصيل
٢ وايضاً كل تركيب وتفصيل فلا بد ان يقترن بزمان حاضراً او ماضياً او
مستقبلاً . والعقل بمجرد ما يعقله عن الزمان كما يجرد عن سائر الاحوال الجزئية
فإذا ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان العقل يعقل بتشبهه بالاشياء الخارجة . وليس التركيب والتفصيل
شيئاً في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لما يعبر عنه بالمحمول والموضوع وهو
واحد بعينه ان كان التركيب صادقاً فان الانسان هو حقيقة ذلك الشيء الذي
هو الحيوان . فاذن ليس في العقل تركيب وتفصيل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ « الالفاظ تدل
على تصورات العقل » والالفاظ فيها تركيب وتفصيل كما يظهر من القضايا الموجبة
والسالبة . فالعقل اذن فيه تركيب وتفصيل

والجواب ان يقال لا بد ان يكون تعقل العقل الانساني بالتركيب
والتفصيل لانه لما كان العقل الانساني يخرج من القوة الى الفعل كان له شبهة
بالاشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كلها دفعة بل تدريجياً فكذا العقل الانساني
ليس يدرك شيئاً ادراكاً كاملاً في اول تصويره له بل يتصور اولاً شيئاً منه كما هيته
التي هي موضوعه الاول والخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحفوفة
بها ماهيته وعلى هذا فلا بد ان يركب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينقل من
تركيب وتفصيل الى تركيب وتفصيل آخر وهذا هو القياس . واما العقل الملكي
والالهي فهما كالأشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كلها دفعة منذ البدء فما اذن
يدركان الشيء ادراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمة كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان
فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن ادراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا
فالعقل الانساني يدرك بالتركيب والتفصيل وبالقياس والعقل الالهي والملكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل وبالقياس بل
بادراك الماهية البسيطة

اذا احبب على الاول بان تركيب العقل وتفصيله انما يحصل بادراك انبائية او
المناسبة فهو اذا انما يدرك الامور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الاشياء
بادراك المباشرة او المناسبة بينها

وعلى الثاني بان العقل ينتزع المعقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس بعقل
بالفعل الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما مر في ف ١ وفي م ب ٨٤ ف ٠٧ ومن
جهة اتجاهه الى الصور الخيالية يقترب تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب
الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بان شبه الشيء الخارجي انما يحل في العقل بحسب حال العقل
لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثم كان في الشيء الخارجي تركيب وتفصيل
بازاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل
فان الموضوع الخاص للعقل الانساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به
الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبات الاول تركيب الصورة مع المادة
وهذا بجاذبه التركيب العقلي الذي به يحمل الكل الكلي على جزئه لان الجنس
يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من
المادة الشخصية. والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي بجاذبه
التركيب العقلي الذي به يحمل العرض على محله كما اذا قيل الانسان ابيض الا
ان بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقا لان المتركات في الخارج متباينة
والتركيب العقلي دليل على اتحاد المتركات فان العقل ليس يركب بقوله الانسان
ياض بل بقوله الانسان ابيض اي ذو بياض والانسان وذو البياض واحد
بلقعات وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لان المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالناطق ما له طبيعة عاقلة وبالإنسان ما له كلا الأمرين وبسقراط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يركب العقل الإنساني شيئاً مع آخر يجعله إياه عليه

الفصل السادس

في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً

يُنْخَطِئُ إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقل يجوز أن يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الآليات ك٦ م ٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في م٦٩ ف١٠١ فالكذب إذن موجود في العقل ٢ وإيضاً أن الرأي والقياس مختصان بالعقل وكلاهما يجوز أن يكون كاذباً. فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

٣ وإيضاً أن محل الخطيئة هو الجزء العقلي، والخطيئة مقترنة بالكذب ففي أم ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر في الضلال» فإذا يجوز أن يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب ٨٣ م٣٢ «كل من يخطئ فليس يعقل ما يخطئ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس م٣٠١ «العقل مستقيم دائماً»

والجواب أن يقال أن الفيلسوف قد شبه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس م٣٢٦ فإن الحس ليس يندفع في موضوعه الخاص كالبصر بالنظر إلى اللون إلا بالعرض لما نرى على أنه كما إذا حكم ذوق المحموم على الخلو أنه مر بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة. وأما في الموضوعات المشتركة فيندفع الحس كما في حكمه على الحجم أو الشكل مثلاً إذا حكم أن قطر الشمس مقدار قدم مع أنها أكبر من الأرض وهو يندفع أيضاً بالأولى في المحسوسات

بالعرض كما اذا حكم ان الميرة الصفراء عسل بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك
واضح لان كل قوة فهي متجهة بالذات من حيث هي الى موضوعها الخاص وما
كان كذلك فهو يلزم حالاً واحداً فاذا ما دامت القوة موجودة على حاملها لا
تخطئ في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فاذا
ليس يخطئ العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز ان يخطئ
في ما يحق بماهية الشيء وذلك متى نسب شيئاً الى آخر بطريقة التركيب او
التفصيل او القياس ومن ثمَّ كان لا يمكن ان يخطئ في تلك القضايا التي تعلم
بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادئ الأولى التي منها يعرض ايضاً عدم
امكان الخطأ في النتائج لانادتها اليقين بها لكنه قد يحدث ان يخطئ العقل
بالعرض بالنظر الى الماهية في المركبات لان جهة الآلة اذ ليس العقل قوة ذات
آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدُّ شيء كاذباً بالنظر
الى آخر ككذب حدِّ الدائرة بالنظر الى المثلث الزوايا او كان حدُّ كاذباً في
نفسه لتضمنه اجتماع المستحيلات كما اذا حدُّ شيء بانه حيوان ناطق ذو جناحين
ومن ثمَّ لم يجوز ان يخطئ في البسائط التي لا يجوز ان يقع تركيب في حدودها
بل ان قصورها فيها يكون بعدم ادراكنا اياها رأساً كما في الالهيات كـ ٢٢٩
اذا اجيب على الاول بان الكذب انما يجعل في الذهن باعتبار التركيب
والتفصيل وكذا يجاب على الثاني بالنظر الى الرأي والقياس وعلى الثالث بالنظر
الى ضلال الخطأ القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى واما في مطلق النظر في الماهية
او في ما يدرك بها فليس يخطئ العقل اصلاً

الفصل السابع

في انه هل يجوز ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر
يخطئ الى السابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء

واحدٍ بعينه من آخر في كتاب ٨٣ مب ٣٢ « من عقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعقل له فإذا لا شك بوجود تعقل كامل يمنع وجود تعقل أفضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل الى غير النهاية لان كل شيء يعقل ولا يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً له من آخر »

٢ وايضاً ان العقل صادق بتعقله . ولما كان الصدق او الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الاكثر والاقل اذ ليس يوصف شيء حقيقة بكونه اكثر او اقل مطابقة . فاذا كذلك ليس يوصف شيء بكونه اكثر او اقل تعقلاً .
٣ وايضاً ان العقل هو اشد شيء صورياً في الانسان . والاختلاف في الصورة يحدث اختلافاً في النوع . فلو كان انسان أكثر تعقلاً لشيء من آخر لم يكونا متحدين بالنوع في ما يظهر

لكن يعارض ذلك انه يظهر بالتجربة ان بعضاً اشد تعقلاً من بعض كما ان من يقدر ان يرد نتيجة الى المبادئ الأولى او العلل الأولى هو اشد تعقلاً من ليس يقدر ان يردّها الا الى العلل القريبة

والجواب ان يقال ان كون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين احدهما ان يكون افعال التفضيل مكيفاً لفعال التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز ان يكون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لانه لو تعقله على خلاف ما هو بان تعقله احسن او اقبح مما هو في نفسه لا خطأ فيه ولم يكن عاقلاً له كما قرّر ذلك او غسطينوس في المحل المتقدم ذكره والثاني ان يكون افعال التفضيل مكيفاً لفعال التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لكونه اقوى على التعقل كما ان من كان اكمل قوة وتمّ باصرة فهو افضل رؤية جسمانية لشيء وهذا يحدث في العقل من جهتين اولاً من جهة العقل بان يكون العقل اكمل من اليبين انه كلما كان

البدن افضل استعداداً حصلت فيه نفس اكل وهذا واضح في الاشياء المختلفة
بالنوع لان حلول الفعل والصورة في المادة انما يكون على حسب قابلية المادة
وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدن افضل استعداداً كان لهم نفس اقوى على
التعقل ومن ثم قيل في كتاب النفس ٢م ٩٤ « نجد الناعمي الابدان احداً ذهنياً »
وثانياً من جهة القوى الساقلة التي يحتاج اليها العقل في فعله لان من كان افضل
استعداداً في قوته الراهمة والمفكرة والحافظة فهو افضل استعداداً للعقل
اذاً ما تقدم ينصح الجواب على الاعتراض الاول . وكذا ينصح الجواب على
الثاني ايضاً لان صدق العقل قائم بتعقل الشيء كما هو
وعلى الثالث اجيب بان اختلاف الصورة الناشئ عن اختلاف استعداد
المادة فقط لا يحدث اختلافاً في النوع بل في العدد فقط لان الصور تختلف
في الاشخاص المختلفة باختلاف المادة

الفصل الثامن

في ان العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ « انما نعقل ونعلم بمعرفة المبادئ
والاصول » وغير المنقسمات مبادئ واصول للمنقسمات . فاذا غير المنقسمات
تعلم عندنا قبل المنقسمات

٢ وايضاً ما يؤخذ في حديثي معرفته سابقة عندنا لان الحد يكون بما هو اسبق
واوضح كما في كتاب الجدول ٤ ب ١ . وغير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ
النقطة في حد الخط لان الخط على ما قال اقليدوس طول دون عرض طرفاه
نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لان العدد كثرة متقدرة بواحد كما
في الالهيات ك ١٠ م ٢١ فاذا العقل الانساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

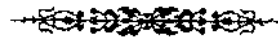
٣ وايضاً ان الشيء يدرك بمثله . وغير المنقسم اشبه بالعقل من المنقسم لان العقل بسيط كما في كتاب النفس م ٣ ٤ و ١٢ . فاذا العقل الانساني يدرك غير المنقسم قبل المنقسم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢٥ ان « غير المنقسم يتضح بطريق العدم » والعدم متأخر في الادراك . فكذا اذن غير المنقسم والجواب ان يقال ان موضوع العقل الانساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعا من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في البحث السابق ف ٦ و ٧ . ولما كان ما تدركه القوة الداركة اولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي به تتعقل غير المنقسم من نسبه الى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة انحاء كما في كتاب النفس م ٣ ٢٣ وما يليه فيقال اولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالمتمصل وهذا النوع من غير المنقسم معقول منا قبل انقسامه الى الاجزاء لان العلم الاجمالي متقدم على العلم التفصيلي كما مر في ف ٣ . ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما ان حقيقة الانسان شيء غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم ايضاً معقول عندنا قبل انقسامه الى اجزاء الحقيقة كما مر في الموضوع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالايجاب او السلب وذلك لان العقل يتعقل بالذات هذين الضربين من غير المنقسم على انهما موضوعه الخاص . ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجه كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يعرف عندنا معرفة متأخرة بعدم المنقسم ومن ثم تحدد النقطة بطريق العدم اذ هي ما لا تجزأ وكذا يحدد الواحد بانه ما لا ينقسم كما في الالهيات ك ١٠ م ٢ وذلك لان هذا الغير المنقسم مقابل بوجه ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته اولاً وبالذات على انه لو كان العقل

الإنساني يعقل بالاشترك في الغير المتجزئات المفارقة كما قال الافلاطونيون لكان هذا النوع من غير انقسم معقولاً أولاً لأنه عندهم اول ما تشترك فيه الاشياء اذا اجيب على الاول بان المبادئ والاصول ليست متقدمة دائماً عند تلقي العلم اذ قد توصل بالمعلولات المحسوسة الى معرفة المبادئ والعلل المعقولة واما عند استكمال العلم فمعرفة المعلولات لتوقف دائماً على معرفة المبادئ والاصول لاننا « انما نرى اننا نعم متى قدرنا على رد المعلولات الى العلل » كما قال الفيلسوف في الموضوع المشار اليه في الاعتراض

وعلى الثاني بان النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقاً فواضح انها لا تكون في الخط تغير المتناهي والخط المستدير الا بالقوة فقط وما ذكره اقليدوس انما هو حد الخط المتناهي المستقيم ولذلك أخذ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهاية في حد المنتهي واما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حد العدد المتقدر ولكنها لا تؤخذ في حد العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بان ان شبه الذي به تعقل هو صورة المدرك الحاصلة في المدرك ولذلك يمكن التقدم في المدرك يعتبر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المدركة بل بحسب المطابقة للموضوع والا لكان البصر للسمع اكثر ادراكاً منه للون



البحث السادس والثمانون

في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات - وفيه اربعة فصول

ثم يبني النظر في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يدرك الجزئيات - ٢ هل يدرك غير المتناهيات - ٣ هل يدرك المحكيات - ٤ هل يدرك المستقبلات

الفصل الأول

في ان العقل الانساني هل يدرك الجزئيات

١. يُخطئ لي الاول بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك الجزئيات لان من يدرك قضية فانه يدرك طرفيها . والعقل الانساني يدرك هذه القضية وهي : سقراط انسان . لان صريح القضية خاص به . فهو اذن يدرك هذا الجزئي الذي هو سقراط

٢ وايضاً ان العقل العملي يرشد الى الفعل . والافعال انما تتعق بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئيات

٣ وايضاً ان العقل الانساني يعقل نفسه . وهو جزئي . والآن لم يكن يفعل شيئاً لان الافعال خاصة بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئي

٤ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السافلة فهو مقدور للقوة العالية . والحس يدرك الجزئي . فالعقل اذن أولى بان يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك م ٤٩ « الكلي يدرك بالتطيق والجزئي يدرك بالحس »

والجواب ان يقال ليس يقدر العقل الانساني ان يدرك اولاً وبالذات الجزئي في الماديات لان مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الانساني انما يعقل بتجريد الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في البحث السابق ف ا وما مجرد عن المادة الشخصية فهو الكلي فالعقل الانساني اذن انما يدرك بالذات الكليات ، الجزئي فلانما يجوز ان يدركه بالتبعية وينوع من الانعكاس لانه وان انتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك ان يعقل بها بالفعل ما لم ينتفت الى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما سبق في كتاب النفس ٣٢٠٣ فهو اذن يعقل قصداً الكلي بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات المثلة بالصور الخيالية

وعلى هذا النحو يصوغ هذه القضية: سقراط انسانٌ.

وبذلك ينضم الجواب على الاول

واجب على الثاني بان التغاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجة لقياس العقل العملي كما في الخليات ك٧ ب٣ والقضية الكلية لا يجوز ان ينتج عنها جزئيٌ قصداً الا بتوسط قضية جزئية. ومن ثمة كان الاعتبار الكلي من جهة العقل العملي لا يجرك الا بتوسط الادراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب النفس ٥٨٣

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع تعقل الجزئي من حيث هو جزئي بل من حيث هو مادي اذ ليس يُعقل شيٌ الا بطريقة مجردة وعليه فاذا كان شيٌ جزئياً ومجرداً كالعقل فليس يمتنع تعقله

وعلى الرابع بان القوة العالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السالبة لكن بوجه اعلى ومن ثمة كان ما يدركه الحس بطريقة مادية وبوجه الاشتقاق مما هو ادراك الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقة مجردة وبوجه المواطأة مما هو ادراك الكلي

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يدرك غير المتناهيات

يُخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يدرك غير المتناهيات فان الله مجاوزٌ لجميع غير المتناهيات. والعقل الانساني يقدر ان يدرك الله كما مر في مب ١٢ ف ١٠ قبل اولى اذن يقدر ان يدرك جميع ما سواه من غير المتناهيات

٢ وايضاً من شأن العقل الانساني ان يدرك الاجناس والانواع. ولبعض الاجناس انواعٌ غير متناهية كالأعداد والمناسبات والاشكال. فاذا يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات

٣ وايضاً لو كان لا يمنع جسمٌ جسماً آخر عن الاجتماع معه في حينٍ واحدٍ بعينه لجاز اجتماع اجسامٍ غير متناهية في حينٍ واحدٍ بعينه والصورة المعقولة لا تمنع صورةً معقولةً أخرى عن الاجتماع معها في عقلٍ واحدٍ بعينه لجواز ان تُعلم بالملكة امورٌ كثيرةٌ . فاذاً ليس يمتنع ان يعلم العقلُ الانساني بالملكة اموراً غير متناهية

٤ وايضاً لما لم يكن العقل قوةً لمادةٍ جسمانية كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوةً غير متناهية . والقوة الغير المتناهية لتناول غير المتناهيات . فاذاً يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك ٣٥ م ١ وك ٦٥ م ٣ ان « غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهول »

والجواب ان يقال لما كان لا بدّ من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب ان تكون نسبة العقل الى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهٍ بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تعاقب افرادها كما في الطبيعيات ك ٣٥ م ٥٧ ومن ثمة كان العقل الانساني يدرك غير المتناهي بالقوة اي باخذه واحداً بعد آخر اذ هما تعقل من الامور الكثيرة فلا يزال قادر على تعقل اكثر منه ولكنه يمتنع ادراكه غير المتناهيات بالفعل او بالملكة اما بالفعل فلأن العقل الانساني ليس يقدر ان يدرك بالفعل دفعةً الا ما يدركه بصورة واحدة وليس لغير المتناهي صورةً واحدةً والا لكان له حقيقة الكلِّ والكامل . ولهذا ليس يجوز تعقله الا باخذ واحدٍ بعد آخر كما يتضح من حده على ما في الكتاب المتقدم ذكره م ٦٣ لانه ما هما أخذ من كيته يبقى منه شيء آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن ادراك غير المتناهي بالفعل ما لم تعد جميع اجزائه وانه محال . واما بالملكة فلأن المعرفة بالملكة انما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لاننا بالتعقل

نصير عالمين كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ فإذا ليس يمكن ان ندرك بالملكة غير المتناهيات ادراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها بحسب تعاقب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الانساني ليس يقدر ان يدرك غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

إذا اوجب على الاول بان الله يوصف باللاتناهي كما توصف به الصورة التي ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والثي ٤ المادي يوصف به باعتبار عدم تحصيله بالصورة . ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة العارية عن الصورة مجهولة كان غير المتناهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتناهي الصوري الذي هو الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهولٌ لنا بسبب نقص عقلا الذي من طبعه في حال هذه العاجلة ادراك الماديات ولذلك لا تقدر في هذه العاجلة ان ندرك الله الا بالآثار المادية واما في الآجلة فيزول نقص عقلا بالمجد فنقدر حينئذ ان نرى الله في ذاته لكن دون ان نحيط به

وعلى الثاني بان من شأن العقل الانساني ان يدرك الصور بانتزاعه اياها من الخيالات فالتم تخيله متخيلٌ من صور الاعداد والاشكال لا يقدر ان يدركه لا بالفعل ولا بالملكة اللهم الا ان يدركه ضمن الجنس وضمن المبادئ الكلية مما هو ادراكه بالقوة وبالاجمال

وعلى الثالث بانه لو اجتمع في حيزٍ واحد جسمان او اكثر لم يجب دخولها في الحيز تدريجاً حتى تكون التميزات معدودة بتعاقب الدخول . والصور المعقولة تدخل في العقل الانساني تدريجاً اذ ليس يُعقل بالفعل امورٌ كثيرةٌ معاً فوجب من ثمّ ان تكون الصور في العقل الانساني معدودة ومتناهية

وعلى الرابع بانه كما ان العقل الانساني غير متناهي بالقوة كذلك يدرك غير المتناهي بالقوة لان قوته غير متناهية من حيث هو غير محدود بمادة جسمانية ومن حيث

يدرك الكلي الذي هو مجردٌ عن المادة الشخصية وليس من ثمَّ محدوداً الى شخصٍ بل يصدق في نفسه على اشخاص غير متناهية

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك الممكنات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس يدرك الممكنات في الخلقيات ك٦ب٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالممكنات بل بالضروريات ٢ وايضاً في الطبيعيات ك٤ م ١٢٠ « ما يكون تارة موجوداً وتارة معدوماً فهو يتقدر بالزمان » . والعقل مجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر العواشي المادية . ولما كان من خاصية الممكنات ان تكون تارة موجودة وتارة معدومة ظهر انها لا تُدرك بالعقل

لكن يعارض ذلك ان كل علم فمحله العقل . ومن العلوم ما يتعلق بالممكنات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالافعال الانسانية الخاضعة للاختيار وكالعلوم الطبيعية بالنظر الى القسم الذي يُبحث فيه عن الكائنات والفاسدات . فالعقل اذن يدرك الممكنات

والجواب ان يقال ان للممكنات اعتبارين احدهما من حيث هي ممكنات والآخر من حيث يوجد فيها شيء من الوجوب اذ لا يمكن الا وفيه شيء ضروري كما ان كون سقراط يركض ممكنٌ في نفسه لكن نسبة الركض الى الحركة ضرورية لانه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راكضاً . وكل شيء فهو ممكنٌ من جهة المادة لان الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعة الى المادة والضرورة تابعة لحقيقة الصورة لان ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروريٌ والمادة هي مبدأ التشخيص والحقيقة الكلية تؤخذ بحسب تجريد الصورة عن المادة الجزئية . وقد مر في ف١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل ايضاً بالتبعية على نحو ما كما مر في الموضوع المشار اليه فالممكنات اذن من حيث هي ممكنات تُدرك قصداً بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تُدرك بالعقل وعلى هذا فاذا اعتُبر ما للحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات واذا اعتبرت الاشياء بانفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان العقل الانساني هل يدرك المستقبلات

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك المستقبلات لانه يدرك بالصور المعقولة التي هي مجردة عن الشخصيات ونسبتها من ثمة الى جميع الازمنة على السواء . وهو يقدر ان يدرك الحاضرات . فاذا يقدر ان يدرك المستقبلات

٢ وايضاً متى كان الانسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر ان يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في النائمين والمنومين بقاء السرام . ومتى كان غائباً عن الحواس كان انفذ عقلاً . فاذا العقل الانساني في حد نفسه قادر على ادراك المستقبلات

٣ وايضاً ان الادراك الانساني العقلي اقوى من كل ادراكٍ حسي . ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغربان بكثرة نعيها على قرب المطر فاذا أولى ان يكون العقل الانساني قادراً على ادراك المستقبلات لكن يعارض ذلك قوله في ج ٨: ٦ « حزن الانسان عظيم لانه يجمل الماضيات ومن يجبره بما سيأتي »

والجواب ان يقال ان في ادراك المستقبلات تفصيلاً كتفصيل ادراك

الممكنات لان المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل
الانساني الا بالانعكاس كما تقدم في ف ا وحقائق المستقبلات يجوز ان تكون
كلية ومدركة بالعقل ويجوز ايضا ان تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فتمعيماً
للكلام على ادراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز ادراكها على نحوين
في انفسها وفي غيرها اما في انفسها فليس يجوز ان يدركها الا الله الذي هي
حاضرة له وان كانت مستقبلة في مساق الاشياء من حيث ان نظره الازلي يقع
دفعاً على مساق الزمان كله كما مر في م ب ١٤ ف ١٣ عند كلامنا على علم الله .
واما في غيرها فيجوز ان ندركها نحن ايضا فان كانت في غيرها بحيث تصدر عنها
بالضرورة ادراكها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبل وان
كانت في غيرها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بحسب متفاوت في الشدة
والضعف بحسب تفاوت غيرها في شدة الميل الى المعلولات وضعفه

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الادراك الحاصل بالحقائق
الكلية الخاصة بالعلل التي يجوز ان تُعرف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة
المعلول الى العلة

وعلى الثاني بان اوغستينوس قال في اعترافاته ك ب ٦ ان في النفس قوة
عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جذبت عن الحواس البدنية
ورجعت على نحوها الى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات . على ان هذا القول
انما يصح على مذهب الافلاطونيين القائلين بان النفس يحصل لها معرفة الاشياء
باشترائها في الصور لان انفس على ذلك لها من بطبعها ان تدرك العلل الكلية لجميع
المعلولات لكنها تعاق عن ذلك بالبدن فمتى تجردت عن حواس البدن عرفت
المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الانساني ان يدرك بهذه الطريقة بل
ان يستفيد الادراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيبتها عن الحواس بل انما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية اما
الروحانية فكما اذا استضاء العقل الانساني بالقوة الالهية بواسطة الملائكة
فلتعدت الصور الخيالية لادراك بعض المستقبلات او اذا حصل بفعل الشياطين
تأثير ما في الخيال لاجل الانباء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين
كما مر في مب ٥٧ ف ٣ و٤ والنفس الانسانية متى غابت عن الحواس كانت
اقبل طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لانها تصير بذلك اقرب الى الجواهر
الروحانية وأعرض عن الكدورات الخارجية . واما الجسمانية فلأن من الواضح
ان الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة افعالاً
لآلات جسمانية لزم ان الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمة لما
كانت الاجرام السماوية علة لمستقبلات كثيرة كان يحصل في الواهمة بعض
دلائل على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تدرك في الليل وفي حال النوم
اكثر من ادراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب
العراقة في النوم ٢ « ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لان هواء الليل
اقل اضطراباً واليالي اكثر هدوءاً وأفضل في الحس بسبب النوم لان النائمين اشعر
بالحركات اليسيرة الباطنة من المستبطين وهذه الحركات هي التي تحدث
الخيالات التي ترمى للمستقبلات »

وعلى الثالث بان البهائم ليس لها شيء اعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية
كالعقل في الناس ومن ثمة كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي
ولهذا كانت حركات هذه البهائم ادل على بعض المستقبلات كلامطار ونحوها من
حركات البشر الذين يتحركون باشارة العقل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضع
المتقدم ذكره ان « بعض البالغين نهاية الجهل اعظم رؤيئة للمستقبلات بسبب
تفرغ عقلم عن الشواغل وانفرادهم على نحو ما دخلوه عن كل حركة خارجية

وسهولة انقياده للمحرك عند تحركه»



المبحث السابع والثمانون

في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها—وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك بدور
اربع مسائل— ١ في انها هل تدرك نفسها بماهيتها— ٢ في انها كيف تدرك ما فيها من
الملكات— ٣ في ان العقل كيف يدرك فعله— ٤ في انه كيف يدرك فعل الارادة

الفصل الاول

في ان النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيتها

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيتها فقد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ «النفس تعلم نفسها بنفسها لكونها
غير جسمية»

٢ وايضاً ان الملاك والنفس الانسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي .
والملاك يعقل نفسه بماهيته . فاذا كذلك النفس الانسانية تعقل نفسها بماهيتها
٣ وايضاً ان العقل والمعقول واحدٌ بعينه في المجرّدات عن المادة كما في كتاب
النفس م ٣ ١٥ . والنفس الانسانية مجردة عن المادة اذ ليست فعلاً لجسم . كما
سرى في م ب ٧٥ ف ٢ . فالعقل اذاً نفس المعقول في النفس الانسانية فهو اذن
يعقل نفسه بماهيته

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب النفس م ٢ ١٥ «العقل يعقل ذاته كما يعقل
غيره» وهو ليس يعقل غيره بماهية غيره بل بشبهه . فاذاً ليس يعقل نفسه ايضاً
بماهيته

والجواب ان يقال ان كل شيء انما يجوز ادراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الالهيات كـ ٢٠ م ٩ اذ انما يكون شيء موجوداً وحقاً يتعلق به الادراك من حيث هو موجوداً بالفعل وهذا ظاهر في المحسوسات فان البصري ليس يدرك المتلون بالقوة بل المتلون بالفعل فقط وكذا العقل فواضح انه من حيث هو مدرك للماديات ليس يدرك الا ما هو موجوداً بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأولى الا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٩ ومن ثمة كان حال كل من الجواهر المجردة في معقولته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الالهية التي هي فعلٌ صرفٌ وكاملٌ معقولة بنفسها تعقلاً بسيطاً وكاملاً ومن ثمة لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الاشياء ايضاً . واما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعلٌ ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تعقل الملاك بماهيته كاملاً لانه وان عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك ان يدرك بها جميع الاشياء بل انما يدرك الاشياء المغايرة له باشباهها . واما العقل الانساني فهو في جنس المعقولات موجودٌ بالقوة فقط كالمقبول الأولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هيبولانيٌ ومن ثمة فاذا اعتبر في ماهيته فهو عاقلٌ بالقوة فاذا انما له من نفسه قوة على ان يعقل وليس له قوة على ان يعقل الا باعتبار خروجه الى الفعل فان الافلاطونيين ايضاً جعلوا من ثمة مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لان العقل لا يعقل عندهم الا بالمشاركة في العقول والمشارك ادنى عندهم من المشترك فيه . فاذا لو كان العقل الانساني يخرج الى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المفارقة كما قال الافلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الاشياء الغير الجمعية . لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتجه الى الماديات والمحسوسات كما اسلفنا في البحث السابق فـ ٢ وبـ ٨٤ فـ ٧ لزم انه انما يعقل نفسه على حسب

خروجه الى الفعل بالصور المنزعة من المحسوسات بنور العقل الفعّال الذي هو فعل العقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل الميولاني . فاذا ليس يعقل العقل الانساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين احدهما على وجه الخصوص وذلك متى ادرك سقراط او افلاطون ان له نفساً عاقلة من طريق ادراكه انه يعقل والثاني على وجه الاجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الانسانية من طريق فعل العقل على ان من المحقق ان حكم هذا الادراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته انما يحصلان لنا بانبعث نور عقاننا عن الحق الالهي المندرجة فيه حقائق جميع الاشياء على ما مرّ في مب ٨٤ ف ٥ ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ « نشاهد الحق المعصوم الذي به ندرك تماماً على قدر طاقتنا لان نفس كل انسان ايّ شيء هي بل انها ايّ شيء يجب ان تكون في الحقائق السرمدية » وبين هذين الادراكين فرق فالادراك الاول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به ندرك النفس ذاتها ومن ثمّ يقال انها تدرك نفسها بحضورها واما الادراك الثاني فليس يكفي له حضور النفس بل يقتضي اجهاد النظر والتدقيق فيه ولهذا كان كثيرٌ يجهلون طبيعة النفس وكثيرٌ ضلّوا في معرفتها ومن ثمّ قال اوغسطينوس في شأن هذا التدقيق العقلي في كتاب الثالث ١٠ ب ٩ « لالتسنّ النفس معرفة ذاتها غائبة بل فلننّ بتمييز ذاتها حاضرة » اي بادراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو ادراك ماهيتها وطبيعتها

إذا اجيب على الاول بان النفس انما تعلم نفسها بنفسها لوصولها اخيراً الى ادراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لانها هي التي تدرك اذ انها تحب نفسها كما قيل ايضاً في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان شيئاً يقال له معلومٌ بنفسه على نحوين اما للوصول الى ادراكه بغير واسطة شيء آخر كما يقال للبادئ الأولى معلومةٌ

بانفسها اولانه ليس يدرك بالعرض كما ان اللون مرئي بنفسه والجوهر مرئي بالعرض
وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المعقولات فكانت كالعقل
وكالمعقول ومن ثمَّ كان الملاك يدرك نفسه بماهيته بخلاف العقل الانساني الذي
اما انه بالقوة مطلقاً بالنظر الى المعقولات كالعقل الهولاني او انه فعل المعقولات
المنتزعة من الصور الخيالية كالعقل الفعال

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقل لانه كما ان
الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل بسبب شبه المحسوس الذي هو صورة الحس
بالفعل كذلك العقل بالفعل هو المعقول بالفعل بسبب شبه الشيء المعقول الذي
هو صورة العقل بالفعل ومن ثمَّ فالعقل الانساني الذي يخرج الى الفعل بشبح
الشيء المعقول يُعقل بذلك الشبح نفسه على انه صورته . والقول بان العقل
والمعقول واحد في المجرّدات عن المادة هو نفس القول بان العقل والمعقول
واحد في المعقولات بالفعل اذ انما يكون شي لا معقولاً بالفعل بتعبده عن المادة غير
ان في ذلك فرقاً لان بعض الاشياء ماهيات مجردة عن المادة كالجواهر المفارقة
التي نسميها ملائكة والتي كلُّ منها معقول وعاقل . وبعضها ماهيات ليست مجردة
عن المادة بل المجرّد عن المادة اشباهها المنتزعة منها فقط . ومن ثمَّ قال الشارح في
الموضوع المشار اليه في الاعتراض ان تلك القضية الموردة لاتصدق الا في الجواهر
المفارقة اذ قد يصدق فيها بوجه ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب
السابق

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يدرك الملكات النفسانية بماهياتها

يُختصّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل الانساني يدرك الملكات النفسانية
بماهياتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ١ « ليس يرى الايمان

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله
لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسئلنا في مب ٨٤
ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « ما لاجله شيء » كذا فهو أولى ان يكون
كذلك « انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتي في جنس واحد من اجناس
الطلة كما انه اذا قيل الصحة مشتتة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون
مشتتة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتتة
لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتتة لان الصحة في رتبة الغايات
والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك
كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى
بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس
يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها
بدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما
يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة . والفعل مغاير للموضوع .
فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢. وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان
يدركه بفعل ما وليكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو
محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله . والحس الخاص ليس

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسئلنا في مب ٨٤ ف ٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف « ما لاجله شيء » كذا فهو أولى ان يكون كذلك « انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتي في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتتة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون مشتتة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتتة لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتتة لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة . والفعل مغاير للموضوع . فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢. وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما وليكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله . والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاصٌ بالحس المشترك كما في كتاب النفس ٢م ١٣٢ وما بعده
فاذا كذلك العقل ليس يعقل فعله
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ب ١٠ا و١١ «أعقلُ
كوفي أعقلُ»

والجواب ان يقال انما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مر في الفصلين
السابقين والكمال الأخير للعقل هو فعله لانه ليس كالفعل المتندي الى آخر
الذي هو كمال المفعول كما ان الابداء هو كمال المبني بل يستقر في الفاعل على
انه كماله وفعله كما في الالهيات ك ٩م ١٠٦ فاذا اول ما يُتعقل في العقل تعقله غير
ان العقول متفاوتة في ذلك بتفاوتها في انفسها فتنها ما هو نفس تعقله وهو العقل
الالهي ولهذا كان تعقل الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لان ماهيته هي
عين تعقله . ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأول لتعقله وهو
العقل الملكي على ما مر في مب ٤٥ ف ٢١ ومن ثم فالملك وان تناير فيه
اعتباراً تعقله كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً وبفعل واحد لان
تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والتي وكاله يعقلان معاً وبفعل واحد .
ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الاول لتعقله هو ماهيته بل شيء خارج وهو
حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الانساني ومن ثم كان اول ما يدرك بالعقل
الانساني هو هذا الموضوع ثم يدرك بعده الفعل الذي به يدرك الموضوع وبالفعل
يدرك العقل الذي تعقله هو كاله وبناء على هذا قال الفيلسوف في كتاب
النفس ٢م ٣٥ ان الموضوعات تُدرك قبل الأفعال والأفعال تُدرك قبل

التوى

إذا اجيب على الاول بان موضوع العقل امر عامٌ يندرج تحته فعل التعقل
ايضاً وهو الموجود والحق فالعقل اذن يجوز ان يدرك فعله لكن لا اولاً اذ ليس

الموضوع الأول للعقل الانساني في هذه العاجلة هو كل موجودٍ وحقٍّ بل الموجود
والحق المعبر في الماديات التي منها يتأدى الى ادراك سائر الاشياء كما مرَّ في
مب ٨٤ ف ٧ .

وعلى الثاني بان التمثل الانساني ليس فعلاً وكالاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز
ان نُعقل حقيقة الشيء المادي وتعلُّقها بفعلٍ واحدٍ كما يتعلَّق الشيء وكالهُ بفعلٍ
واحدٍ ومن ثَمَّ كان الفعل الذي به يعقلُ العقلُ الحجر غير الفعل الذي به يعقلُ
كونه يعقل الحجر وهأم جرأً وليس يستحيل كون العقل غير منناه بالقوة كما مرَّ
في البحث الآنف ف ٢ .

وعلى الثالث بان شعور الحس الخاص انما يحصل بتأثير المحسوس الخارج في
الآلة المادية وليس يجوز ان يؤثر شيء مادي في نفسه بل يجب ان يتأثر من آخر
ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرك بالحس المشترك . واما العقل الانساني فليس
يعقلُ بتأثر الآلة تأثراً مادياً فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

في ان العقل هل يعقل فعل الارادة

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل ليس يعقل فعل الارادة اذ ليس
يعقل شيئاً ما لم يكن حاضراً عنده نوعاً من الحضور . وليس فعل الارادة حاضراً
عنده لانهما قوتان متغايرتان . فاذاً ليس يدرك العقل فعل الارادة

٢ وايضاً ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع . وموضوع الارادة
مغاير لموضوع العقل . فاذاً كذلك فعل الارادة مغاير للنوع لموضوع العقل . فاذاً
ليس يدرك بالعقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ١٧ ان الانفعالات النفسانية
« لا تُدرك بالصور كالأجسام ولا بالحضور كالصنائع بل ببعض العلام » وليس

يجوز في ما يظهر ان يكون للاشياء في النفس علائم أخرى سوى ماهيات الاشياء
المدركة او اشباهها . فاذا استحيل ان يدرك العقل الانفعالات النفسانية التي هي
افعال الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١
«أعقل كوني اريد»

والجواب ان يقال ليس فعل الارادة شيئاً سوى ميل لاحق للصورة المعقولة
كما ان الشوق الطبيعي ميل لاحق للصورة الطبيعية على ما مر في مب ٥٩ ف ١
والميل انما يوجد في شيء بحسب حال ذلك الشيء ومن ثمَّ كان الميل الطبيعي
موجوداً في الشيء الطبيعي وجوداً طبيعياً والميل الذي هو الشوق المحسوس
موجوداً في الحساس وجوداً محسوساً وكذا كان الميل المعقول الذي هو فعل الارادة
موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على انه مبدؤه الاول ومحله الخاص ومن ثمَّ
عبر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م ٤٢ بقوله «الارادة موجودة في
العقل» وما يوجد في عاقل ما وجوداً معقولاً يلزم ان يعقل منه فكان فعل الارادة
يعقل من العقل من حيث يدرك الانسان انه يريد ومن حيث يدرك طبيعة
هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة او القوة

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العقل والارادة
متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الارادة غائباً عن العقل
الا انه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدأ للآخر
على نحو ما لزم ان ما يحصل في الارادة حاصل بوجه ما في العقل ايضاً

وعلى الثاني بان الخير والحق اللذين هما موضوعا الارادة والعقل وان تغايرا
اعتباراً الا ان كلا منهما مندرج في الآخر كما مر في مب ٨٢ ف ٣ ومب ١٦
ف ٤ لان الحق خير ما والخير حق ما ومن ثمَّ فما هو خاص بالارادة يجوز ان

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاصٌ بالعقل يجوز ان يكون موضوعاً للارادة
وعلى الثالث بان انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط
كالاجسام ولا بحضورها فيه على انه محلها كالصنائع بل كما يوجد المبتدأ في المبتدأ
الحاصلة فيه علامة المبتدأ ومن ثم قال اوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة
في الحافظة ببعض العلام



المبحث الثامن والثمانون

في ان النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها — وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب النظر في كيفية ادراك النفس لما فوقها اي للجواهر المجردة والبحث في ذلك يدور
على ثلاث مسائل — ١ في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل
الجواهر المجردة التي نسبها ملائكة بانفسها — ٢ في انما هل تقدر ان تؤدي الى معرفتها
بادراك الماديات — ٣ في ان الله هل هو اول شيء تدركه

الفصل الاول

في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية تقدر في حال هذه
العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
٩ ب ٣ « كما ان العقل الانساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير
الجسمانيات بنفسه » والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجردة . فاذا العقل الانساني
يعقل الجواهر المجردة :

٢ وايضاً ان الشيء يدرك بثله . والعقل الانساني اشبه بالمجردات منه بالماديات
لكونه مجرداً كما يتضح مما مر في م ب ٧٥ ف ٥ وم ب ٧٦ ف ١ . ولما كان يعقل

الماديات كان بالأولى يعقل المجردات

٣ وايضاً اذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوس في نفسه جداً فإنما ذلك لان عظم المحسوسات يفسد الحواس على ان عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٣م ٧٠ فاذا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقول جداً لنا ايضاً . ولما لم تكن الماديات معقولة الا من حيث نجعلها معقولة بالفعل بتجريدتها عن المادة وضح ان الجواهر المجردة طبعاً اكثر معقولة في انفسها . فتعلمنا اذاً لها اعظم من تعلمنا للماديات

٤ وايضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الاقيات « لو كان تعقل الجواهر المجردة غير مقدور لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئاً باطلاً لانها تكون قد جعلت ما هو معقول طبعاً في نفسه غير معقول من احدٍ » والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . فاذا تعقل الجواهر المجردة مقدور لنا

٥ وايضاً ان نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . وانبصر الانساني يقدر على ابصار جميع الاجسام سواء كانت عالية وغير فاسدة او سافلة وفاسدة . فاذا العقل الانساني يقدر ان يعقل جميع الجواهر المعقولة والعالية والمجردة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٩ : ١٦ « ما في السماوات من يطلع عليه » والمراد بما في السماوات الجواهر المجردة كقوله في متى ١٨ : ١٠ « ان ملائكتهم في السماوات كل حين يماينون وجه ابي الذي في السماوات » فاذا ليس يقدر انسان ان يدرك بنظره العقلي الجواهر المجردة

والجواب ان يقال اذا اعتبر مذهب افلاطون فالجواهر المجردة لا تعقل منا فقط بل هي اول ما نعقله ايضاً فقد ذهب افلاطون الى ان الموضوع الخاص لتعلمنا هو الصور المجردة القائمة بانفسها التي يسميها مثلاً فهي اذاً تعقل منا اولاً وبالذات

واما الماديات فانما يتعلق بها ادراك النفس بمشاركة الخيال والحس للعقل فاذا كلما كان العقل اكثر تمحضاً كان اشد ادراكاً لحقيقة المجرّدات المعقولة . واما على مذهب ارسطو الذي يظهر لنا انه احق فالعقل الانساني انما ينظر طبعاً في حال هذه العاجلة الى طبائع الماديات فهو من ثمه ليس يعقل شيئاً الا بالتفاته الى الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في م ب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح ان الجواهر المجرّدة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تعقلها اولاً وبالذات بحسب طريقة ادراكنا الحاضرة . ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الانسان يقدر اخيراً في هذه العاجلة ان يتوصل الى تعقل الجواهر المفارقة باتصال جوهر مفارق بنا يسمى العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهرًا مفارقاً فتمت اتصل بنا بحيث تقدر ان نعقل به عقلاً نحن ايضاً الجواهر المفارقة كما نعقل الآن الماديات باتصال العقل الهولاني بنا وقد اثبت ان العقل الفعال يتصل بنا على هذا الوجه لاننا لما كنا نعقل بالعقل الفعال وبالمعقولات النظرية كما يتضح من تعقلنا للوازم بالمبادئ المعقولة وجب ان تكون نسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية نسبة الفاعل الاصيل الى الآلات او نسبة الصورة الى المادة فان فعلاً يسند الى مبدئين بهاتين الطريقتين اما الى الفاعل الاصيل والآلة فكاستناد القطع الى الصانع والمنشار واما الى الصورة والمحل فكاستناد التسخين الى الحرارة والنار ونسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية بكلتا الطريقتين نسبة الكمال الى المتكامل والفعل الى القوة والكمال والكمال يحلان معاً في شيء كحلول المرئي بالفعل والضوء في الحدقة فاذا المعقولات النظرية والعقل الفعال تحمل معاً في العقل الهولاني وكلما كانت المعقولات النظرية الخالصة فينا اكثر زاد قربنا الى كمال اتصال العقل الفعال بنا حتى اذا ادركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل الفعال اتصالاً كاملاً وامكن لنا ان ندرك به جميع الاشياء المادية والمجرّدة

وفي ذلك جعل سعادة الانسان القسوى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل
المهيولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المفارقة بالعقل الفعّال كما هو مذهبه
او لا يعقلها اصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه
اثبت ان العقل المهيولاني فاسد بل انما يعقل الانسان الجواهر المفارقة بالعقل
الفعّال الا ان هذه الاشياء التي وضعا ابن رشد لا يمكن قبولها اما اولاً فلا نه اذا
كان العقل الفعّال جوهرًا مفارقاً فيستحيل ان نعقل به بطريق الصورة لان ما
به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله اذ كل فاعل انما يفعل من
حيث هو موجود بالفضل كما تقدم في م ب ٢٩ ف ٣ عند الكلام على العقل
المهيولاني . واما ثانياً فلا نه اذا كان العقل الفعّال جوهرًا مفارقاً على حسب قوله
فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المعقولات النظرية فيه لا
باعتبار سائر افعاله حتى نقدر ان ندرك بذلك الجواهر المجردة كما اتنا اذا رأينا
الالوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى نقدر ان نفعل افعال
الشمس بل انما يتصل بنا ضوءها فقط لاجل رؤية الالوان . واما ثالثاً فلا نه ولو
سلنا ما قاله واصحابه من ان جوهر العقل الفعّال يتصل بنا لكنهم لا يقولون بان
العقل الفعّال يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقول واحد او اثنين بل باعتبار
جميع المعقولات النظرية والمعقولات النظرية كلها ليست مساوية لقوة العقل
الفعّال لان تعقل الجواهر المفارقة اعظم جداً من تعقل جميع الماديات ومن ثم بتضع
انه ولو تعقلت جميع الماديات لا يتصل العقل الفعّال بنا بحيث نقدر ان نعقل به
الجواهر المفارقة . واما رابعاً فلا نه لا يكاد احد في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات
فيلزم ان نيس يدرك السعادة احد او انه لا يدركها الا قليلون جداً وهذا ساف
لقول الفيلسوف في الخلقيات ك اب ٩ « السعادة خير مشترك يجوز ان يدركه
كل من ليس عارياً عن الفضيلة » وايضاً فينا في العقل ان الغاية الموضوعة لنوع

لا يدركها الا الأقل من افراد ذلك النوع . واما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ « السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة » وبعد ان ذكر في ك ١٠ ب ٧ كثيراً من الفضائل قال ان السعادة القصى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي اثبت في ك ٦ ب ٧ انها اصل العلوم النظرية فيتضح من ثمة ان ارسطو جعل سعادة الانسان القصى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل الفعالي على ما زعم بعض . واما سادساً فلأننا قد اسلفنا في م ب ٧٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً بل قوةً نفسانيةً تتناول بفعالها ما يتناوله العقل الهولاني بقوله لان العقل الهولاني ما به تفعل النفس من كل شيء والعقل الفعال ما به تفعل كل شيء كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ فاذا اتنا تناول كلاهما في حال هذه العاجلة الماديات فقط التي يجعلها العقل الفعالي معقولة بالفعل ويقبلها العقل الهولاني . فاذا لسنا تقدر في حال هذه العاجلة ان نعقل الجواهر المفارقة المجردة بانفسها لا بالعقل الهولاني ولا بالعقل الفعال

اذا اجيب على الاول بان مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلمن غير الجسمانيات فانه يدركه بنفسه وهذا حق حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ١ ٢ ان علم النفس مبدأ لمعرفة الجواهر المفارقة لان نفسنا بمعرفتها ذاتها تبادى الى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لانها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفةً مطلقاً وتامةً

وعلى الثاني بان شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للادراك والالوجب ان يقال بما قال انبيذقاس من ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون النفس من طبيعة جميع الاشياء بل انما يقتضي الادراك حصول شبه المدرك في المدرك على انه صورة له . والعقل الانساني الهولاني من طبعه في حال هذه العاجلة ان يتصور

بأشياء الماديات المنزعة من الصور الخيالية فكان من ثم للماديات اعظم ادراكاً
منه للجواهر المجردة

وعلى الثالث بانه لا بد من مناسبة ما بين الموضوع والقوة المدركة كمناسبة
الفاعل المنفعل والكمال للتكامل فاذا ليس عدم ادراك الحس للمحسوسات العظيمة
لان هذه المحسوسات تفقد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى
الحساسة ايضاً. وكذا ليس بين الجواهر المجردة وعقلنا مناسبة في حال هذه
العاجلة فلا يجوز ان يتعللها

وعلى الرابع بان اعتراض الشارح ساقط من وجهين اما اولاً فلانه ليس يلزم
من عدم تعللنا الجواهر المفارقة عدم تعلل عقل لما فهي تعقل انفسها وكل منها
يعقل الآخر واما ثانياً فلان تعللنا الجواهر المفارقة ليس غاية لها وانما يقال لتو
وباطل لما ليس يدرك الغاية التجه اليها فاذا ليس يلزم كون الجواهر المجردة سدى
وان لم تتعللها بوجه

وعلى الخامس بان الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام السافلة بطريقة
واحدة اي بتأثر الآلة من المحسوس واما الجواهر المادية والجواهر المجردة فلسنا
نعقلها بطريقة واحدة لاننا نعقل الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نعقل
كذلك الجواهر المجردة اذ ليس لها صور خيالية

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يتأدى بادراك الماديات الى تعقل الجواهر المجردة
يتخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يتأدى بادراك
الماديات الى تعقل الجواهر المجردة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة
السموية ب ١ « لا يستطيع العقل الانساني ان يرتقي الى ذلك النظر المجرد في
المراتب السموية ما لم يستعن على ذلك بهداية الماديات » فاذا يجوز ان نهتدي

بالماديات التي تعقل الجوهر المجردة

٢ وايضاً ان محل العلم هو العقل . والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجردة فقد
حدّ الدهشقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ب٢ و٣ والتعاليم اللاهوتية والفلسفية
تبحث شيئاً عن الملائكة . فاذا يجوز ان تعقل الجوهر المجردة
٣ وايضاً ان النفس الانسانية من جنس الجواهر المجردة . ويجوز ان نعقلها
بفعلها الذي به تعقل الماديات . فاذا يجوز ان نعقل ايضاً سائر الجواهر المجردة بما
تفعله في الماديات

٤ وايضاً ان العلة التي لا يجوز ادراكها بآثارها انما هي تلك التي تبعد عن
آثارها بعداً غير متناه . وليس كذلك الا الله وحده . فاذا يجوز ان نعقل بالماديات
سائر الجواهر المجردة المخلوقة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يجوز
ادراك المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمركبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات »
والجواب ان يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمى ابن باجة وضع انما
تقدر بتعقل الجوهر المادية ان تآدى بحسب المبادئ الفلسفية الصحيحة الى
تعقل الجوهر المجردة لانه لما كان العقل الانساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء
المادي من المادة فلو كان ايضاً في تلك الماهية شيء من المادة لتقدر ايضاً على
تجريدها منه ولان التسلسل في ذلك ممتنع يقدر اخيراً على الوصول الى ماهية
معقول ما عارية مطاقاً عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرد . على ان هذا
القول انما ينهض لو كانت الجواهر المجردة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب
الافلاطونيون واما على نفي ذلك والقول بان الجواهر المجردة مغايرة مطاقاً في
الحقيقة لماهيات الماديات فبالغا ما يبلغ تجريد العقل الانساني لماهية المادي من
المادة ليس يتوصل اصلاً الى ما يشبه الجوهر المجرد ومن ثم لا تقدر ان تعقل

الجواهر المجردة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

إذا الجيب على الاول باننا انما نقدر ان نرتقي بالماديات الى شيء من معرفة
للمجردات لا الى تمام معرفتها اذ ليس بين الماديات والمجردات تناسب كافي بل
الاشباه التي يمكن اخذها من الماديات لتعقل المجردات بعيدة جداً عن حقيقة
المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السهارية ب ٢

وعلى الثاني بان بحث العلوم عن الموجودات العالية انما يكون على الاخص
بطريق السلب فان ارسطو قد عرف الاجرام العلوية بنبي خاصيات الاجرام
السفلية كما في كتاب السماء ام ١٧ و ١٨ و ١٩ فبالأولى اذن لا يجوز ان ندرك
الجواهر المجردة بتعقلنا ماهياتها بل انما نتلقى بعض التعاليم المتعلقة بها في بعض
العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها الى الماديات من وجه ما

وعلى الثالث بان النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكاشف
عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً . والجواهر المجردة ليس يمكن ان تدرك قوتها
وطبيعتها ادراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته
لقواها

وعلى الرابع بان الجواهر المجردة المخلوقة ليست مشاركة للجواهر المادية في
الجنس الطبيعي اذ ليس لها ما لتلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركة لها في
الجنس المنطقي لدخولها في مقولة الجوهر لتفاير الماهية والوجود فيها واما الله فليس
مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مر في مب ٣
ف ٥ ومن ثمه جازان يدرك باشباه الماديات شيء من الملائكة باعتبار الحقيقة
المشتركة وان لم يدرك منها شيء باعتبار حقيقة النوع ولم يميز اصلاً ان يدرك
بها شيء من الله



الفصل الثالث

في ان الله هل هو اول شيء يدركه العقل الانساني
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو اول شيء يدركه العقل
الانساني لان ما فيه يدرك جميع ما سواه وبه نحكم على ما سواه هو اول ما ندركه
كما ان الضوء هو اول ما تدركه العين والمبادئ الأولى اول ما يدركه العقل .
ونحن ندرك جميع الاشياء بنور الحق الاول وبه نحكم على جميع الاشياء كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ . فالله اذن اول شيء ندركه
٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو اول ان يكون كذلك . والله هو علة ادراكنا
كله لانه « النور الحقيقي الذي ينير كل انسان آت الى العالم » كما في يو ١ : ٩ .
فهو اذاً اول شيء واخص شيء ندركه
٣ وايضاً ان اول ما يدرك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تتكون الصورة .
وانما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٥
فالله اذن اول شيء يدرك في عقلنا
لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ١٨ « الله لم يره احد قط »
والجواب ان يقال لما كان العقل الانساني لا يقدر في حال هذه العاجلة ان
يعقل الجوهر المجردة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالأولى لا يقدر ان
يعقل ماهية الجوهر الغير المخلوق ومن ثمَّ يجب ان يقال مطلقاً ان الله ليس اول
شيء ندركه بل بالاحرى انما نتوصل الى معرفته بالمخلوقات كتقول الرسول في
رو ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله قد ابصرت اذا أدركت بالمبروات » واما اول
شيء نعقله في حال هذه العاجلة فهو ماهية المادي التي هي موضوع عقلنا كما اسلفنا
غير مرة في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢
اذا اجيب على الاول باننا انما نقل جميع الاشياء ونحكم على جميع الاشياء بنور

الحق الأول من حيث ان نور العقل الانساني الحاصل فيه بالطبع او بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الاول على ما تقدم في م ب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الانساني الى العقل الانساني نسبة ما يُعقل به نسبة ما به يُعقل لم يكن الله بالأولى أول ما يدركه العقل الانساني

وعلى الثاني بان قول الفيلسوف ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كما مر في م ب ٨٧ ف ٢ واما الله فيدرك غيره لاجله لا على انه المدرك الاول بل على انه العلة الأولى للقوة المدركة وعلى الثالث بانه لو كان في نفسنا صورة تامة لله كما ان الابن صورة تامة للآب لأدرك عقلنا الله حالاً لكن فيها صورة ناقصة لله فاللازم باطل



البحث التاسع والثمانون

في معرفة النفس المفارقة — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في معرفة النفس المفارقة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ في ان النفس المفارقة البدن هل تقدر ان تعقل شيئاً — ٢ هل تعقل الجواهر المفارقة — ٣ هل تعقل جميع الذبيبات — ٤ هل تعرف الجزئيات — ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا — ٦ هل يجوز ان تصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا — ٧ في ان البعد المكاني هل يجوز دون معرفتها — ٨ في ان النورس المفارقة الابدان هل تعرف ما يحدث هنا

الفصل الأول

في ان النفس المفارقة هل تقدر ان تعقل شيئاً

يُنخَطَى الى الأول بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة لا تقدر ان تعقل شيئاً اصلاً فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٦٦ « ان التعقل يفسد بفساد

شيء باطن» وجميع بواطن الانسان تمتد بالموت . فاذا يفسد العقل ايضاً
٢ وايضاً ان تعطل الحواس واختلال الواهمة يحولان دون تعقل النفس
الانسانية كما مر في مب ٨٤ ف ٧ و ٨ . والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما
يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ . فالنفس اذن لا تعقل شيئاً بعد الموت
٣ وايضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب ان تعقل بصور ما . ولكنها لا
تعقل بالصور الغريزية لانها في اول امرها « كصحيفة لم يكتب فيها شيء » ولا
بصور تتزعمها من الاشياء حين تعقلها اذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتتزعج
بواسطتها الصور المعقولة من الاشياء ولا بصور متزعة من قبل ومخترعة في النفس
للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المناضة من الله
لان هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالثعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية . فاذا
النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار اليه م ١٣ « اذا لم يكن
لنفس فعل خاص بها امتنعت مفارقتها » لكنه يجوز مفارقتها . فلها اذن فعل
خاص بها وخصوصاً فعل التعقل . فهي اذن تعقل في حال مفارقتها البدن
والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان النفس ما دامت
متصلة بالبدن لا تقدر ان تعقل شيئاً دون ان تلتفت الى الصور الخيالية كما يظهر
بالتجربة فعلى ان ذلك ليس حاصلها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها
بالبدن كما ذهب الافلاطونيون يسهل حل هذا الاشكال لانه متى ارتفع عائق
البدن رجعت النفس الى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفات الى
الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة الا ان قضية هذا القول ان اتصال
النفس بالبدن ليس لاجل خير النفس لانها في حال اتصالها به اقل تعقلاً منها
في حال مفارقتها بل انما هو لاجل خير البدن وهذا باطل لان المادة لاجل

الصورة دون العكس . اما اذا قلنا ان النفس مفطورة على ان تعقل بالاشياء الى
الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تقدر ان
تعقل حينئذ شيئاً اذ ليس لديها صور خيالية فتلتفت انيها — فاذا دفعاً لهذا
الاشكال يجب ان يُعتبر انه لما لم يكن شيء يفعل الا من حيث هو موجود
بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة لحال وجوده ونشئ في حالتي اتصالها
بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال
واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلًا لها بالعرض بل بالطبع كما ان طبيعة
الحفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعي له وعند خروجه
عن المكان الخاص به مما ليس طبيعياً له وعلى هذا سئى كانت النفس متصلة بالبدن
تعقلت بطريقة الالتفات الى صور الاجسام الخيالية الحاصلة في آلات جسمانية
ومتى كانت مفارقة للبدن تعقلت بطريقة الالتفات الى تلك الامور المعقولة
بالاطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة فطريقة تعقلها بالاشياء الى الصور
الخيالية طبيعة لما كانت اتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجة عن اقتضاء طبيعتها
فلم يكن تعقلها دون التفات الى الصور الخيالية طبيعياً لها وعلى هذا فلما اتصل
بالبدن لتفعل بحسب طبيعتها على ان في هذا ايضاً نظراً لانه لما كان كل شيء
يتجه الى ما هو افضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات الى المعقولات مطلقاً افضل
منها بالالتفات الى الصور الخيالية وجب ان يفطر الله النفس على ان تكون طريقة
تعقلها الطبيعية اشرف وان لا تقتصر في ذلك الى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب
ان يُعتبر انه وان كان التعقل بالالتفات الى العاليات اشرف مطلقاً من التعقل
بالالتفات الى الصور الخيالية الا انه انقص منه من حيث كان حاصلًا للنفس
بالقوة وتحقيق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور
الالهي الذي هو واحد وبسيط في المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدأ الاول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافاً كما يعرض في الحسوط
الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بانهيته الواحدة جميع الاشياء وما الجواهر
العقلية العالية فهي وان عقلت بصورٍ متكثرة لكنها تعقل بصورٍ اقل وعم وافوى
على ادراك الاشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة وما الجواهر العقلية السافلة
فصورها أكثر واخص واقل قوة على ادراك الاشياء من حيث ان قوتها العاقلة
احط رتبة من قوة الجواهر العالية فهي اذن وان حصل لها صورٌ كية كصور
الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها
الاشياء ادراكاً كاملاً بل على نحوٍ من انعموم والاجمان وهذا ظاهر على نحوٍ ما
في الناس لان من كان اضعف عقلاً فليس يدرك الاشياء ادراكاً كاملاً بمثل ما
للاحدٍ ذهناً من التصورات الكلية ما لم ييسط له كل منها على حدٍ . وواضح ان
النفوس الانسانية احط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكحال الكون
قد اقتضى ان تكون الاشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفضورة
من الله على ان تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المفارقة لم يكن لها ادراك
كامل بل اجمالي ومن ثمه فلكي تقدر على ادراك الاشياء ادراكاً كاملاً وخصوصاً
فطرت على ان تكون متصلةً بالابدان وان تستفيد من المحسوسات معرفة
المحسوسات الخاصة كما ان الناس المغتلبين لا يمكن ان يكسبهم العلم الا بالامثلة
المحسوسة وهكذا يتضح ان اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالاتفات الى الصور
الخيالية انما هو لاجل خيرها الا انه يجوز ان تفارق البدن ويحصل لها طريقة
أخرى من التعقل

اذا اجيب على الاول بان من أمعن النظر في كلام الفيلسوف المورّد وجد قوله
هذا مبنيّاً على ما قبله من ان التعقل حركة المركب كالحساس لانه لم يكن أنى
بعد على بيان الفرق بين العقل والحس . او يقال ان كلامه هناك على طريقة

التعقل الحاصلة بالالتفات الى الصور الخيالية
وبمثل ذلك يجاب ايضاً على الثاني المتفرع على الأول
وعلى الثالث بان النفس المفارقة لا تعقل بصور غريزية ولا بصور تتزعمها حين
تعقلها ولا بصور محتزنة عندها فقط كما تقرر في الاعتراض بل بالصور المفاضة
عليها باشراف النور الالهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المفارقة وان كان
اشتراكها فيها احط درجة ومن ثمة متى انصدم التفاتها الى البدن اتفتحت حالاً الى
العلويات وليس يمنع ذلك ان تكون معرفتها او قوتها طبيعية لان الله ليس علة
لافاضة النور مجاناً فقط بل علة النور الطبيعي ايضاً

الفصل الثاني

في ان النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المنفردة

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة لا تعقل الجواهر المفارقة
لان النفس المتصلة بالبدن اكمل من المفارقة البدن لانها جزء طبيعي للطبيعة
الانسانية وكل جزء فهو اكمل في كلة . والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر
المفارقة كما مر في مب ٨٨ ف ١ . فاذا أولى ان لا تعقل متى فارقت البدن
٢ وايضاً كل ما يدرك فاما يدرك بحضوره او بثاله . وليس يجوز ان تدرك
النفس الجواهر المفارقة بحضورها اذ ليس يتوحد في النفس الا الله وحده ولا بمثل
تتزعها النفس من الملاك لان الملاك ابط من النفس . فاذا ليس يجوز بمجال
ان تدرك النفس المفارقة الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الانسان القسوى في ادراك الجواهر
المفارقة فلو قدرت النفس المفارقة ان تعقل الجواهر المفارقة لادركت السعادة
ببجرد مفارقتها وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان النفوس المفارقة تدرك ما سواها من النفوس المفارقة كما

ان الغني الملقى في الجحيم قد رأى لعازر و ابراهيم على ما في لو ١٦ . فاذا النفوس
المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب ان يقال « ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسمانيات بنفسه » كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ اي بمعرفة نفسه كما اسلفنا في مب ٨٨
ف ١ فاذا اتنا تقدر ان نعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من ادراكها
نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلة بالبدن تعقل
بالتفاتها الى الصور الخيالية فهي اذا لا تقدر ان تعقل نفسها ايضاً الا من حيث تصير
عاقلةً فعلاً بالصورة المنتزعة من الصور الخيالية لانها حينئذ اتنا تعقل نفسها
بفعلها كما مر في مب ٨٧ ف ١ واما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها الى الصور
الخيالية بل الى المعقولات بانفسها ومن ثم فهي تعقل نفسها بنفسها . ومن شأن
كل جوهر مفارق ان يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله اذ اتنا يعقل شي
بحسب حصوله في الماقل و اتنا يحصل شي في آخر بحسب حال ذلك الآخر
وحال جوهر النفس المفارقة اذن من حال الجوهر الملكي لكه مساوٍ لحال سائر
النفوس المفارقة ومن ثم كانت النفس تعرف سائر النفوس المفارقة معرفة كاملة
والملائكة معرفة ناقصة هذا باعتبار معرفتها الطبيعية واما باعتبار معرفة المجد فلها
حال اخرى

اذا اجيب على الاول بان النفس المفارقة وان كانت اقل كلاً باعتبار طبيعة
البدن لكنها من وجه آخر اقل تقيداً في التعقل من حيث ان ثقل البدن وانشغافها
به يعوقانها عن خلوص التعقل

وعلى الثاني بان النفس المفارقة تعقل الملائكة بالاشباه الرسومة فيها من الله
لكن هذه الاشباه لا تمثل الملائكة تمثيلاً تاماً لان طبيعة النفس اذنى من طبيعة
الملاك

وعلى الثالث بان سعادة الانسان القسوى ليست فئمة بمعرفة اي كان من
الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا تجوز عليه الرؤية الا بالنعمة واما سائر
الجواهر المفارقة فهي وان لم يكن في معرفتها السعادة القسوى الا ان فيها سعادة
عظيمة اذا ثقلت تعقلاً كاملاً. والنفس المفارقة لانعقلها بمعرفتها الطبيعية تعقلاً
كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعات
يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعات
لان الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعات . والنفس المفارقة
تعرف الجواهر المفارقة . فاذا تعرف جميع الطبيعات
٢ وايضاً من عقل المعقول الاعظم قدر بالاولى ان يعقل المعقول الاقل .
والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي اعظم المعقولات . فهي اذن تفكر
بالاولى ان تعقل جميع الطبيعات التي هي معقولات اقل
٣ لكن يمرض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين اعظم منها في النفس
المفارقة . والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة
الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم اب ١٢ ف ١٧ . فاذا
كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات
٤ وايضاً لو كانت النفس حاملة تفارق البدن تعرف جميع الطبيعات لذهب
اجتهاد الناس في الحصول على معرفة الاشياء على غير طريقي . وهذا باطل . فاذا
النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات
والجواب ان يقال ان النفس المفارقة تعقل بالصور التي قبلها بفيض النور
الالهي كالملائكة على ما مر في ف ١ الا انه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعية له لم تكن النفس المفارقة تعرف الاشياء بهذه الصور معرفة كاملة بل اجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة الى المعرفة الناقصة والاجمالية التي بها تعرف الطبيعيات بهذه الصور كنسبة الملائكة الى معرفتها الكاملة. والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعيات لان الله فطر في العقل الملكي جميع الاشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨. فاذا كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعيات لا معرفة يقينية خاصة بل عامة واجمالية اذا اجيب على الاول بان الملاك ايضا ليس يعرف جميع الطبيعيات بجوهره بل ببعض الصور على ما مر في م ب ٨٨ ف ١ فليس يلزم اذن من معرفة النفس الجوهر المفارق انها تعرف جميع الطبيعيات

وعلى الثاني بان النفس المفارقة كما لا تعقل الجواهر المفارقة تعقلا كاملاً كذلك لا تعرف جميع الطبيعيات معرفة كاملة بل اجمالية كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة الا اما في عللها او بالوحي الالهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بان المعرفة التي تحصل هنا بالاجتهاد معرفة خاصة وكاملة وتلك معرفة اجمالية فليس يلزم ان يكون الاجتهاد في التعلم على غير طائل

الفصل الرابع

في ان النفس المفارقة حل تدرك الجزئيات

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات اذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوة داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في م ب ٧٧ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مر في م ب ٨٦ ف ١ فاذا النفس المفارقة لا

تدرك الجزئيات

٢ وايضاً ان ادراك الجزئي محدود أكثر من ادراك الكلي . والنفس المفارقة لا تدرك انواع الطبيعات ادراكاً محدوداً . فإذا بالأولى لا تدرك الجزئيات
٣ وايضاً لو ادركت الجزئيات ولم يكن ادراكها لها بالحس لأدركت جميع الجزئيات بوجه واحد . وهي لا تدرك جميع الجزئيات . فإذا لا تدرك شيئاً منها لكن يعارض ذلك قول الغني الملقى في الجحيم كما في نو ١٦ : ٢٨ « لي خمسة اخوة »

والجواب ان يقال ان النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلها ولو كانت حاضرة ايضاً وتوضح ذلك ان للتعقل طريقتين احدهما بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للعقل ان يدرك الجزئيات فصداً بل تبعاً كما مر في مب ٨٦ ف ١ والثاني بافاضة الصور من الله وبهذه الطريقة يقدر العقل ان يدرك الجزئيات لانه كما ان الله يدرك باهية جميع الاشياء كليتها وجزئياتها من حيث هو علة للمبادئ الكلية والشخصية كما سلف في مب ١٥ ف ٢ كذلك الجواهر المفارقة تقدر ان تدرك الجزئيات بالصور التي هي اشياء لتلك الذات الالهية حاصلة بالمشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة ان الملائكة يدركون الاشياء بهذه الصور ادراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها ادراكاً اجمالياً ومن ثم كان للملائكة بسبب نفوذ عقولهم ان يدركوا بهذه الصور لا طبائع الاشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الانواع ايضاً ولم يكن للنفوس المفارقة ان تدرك بها الا تلك الجزئيات المحدودة اليها على نحو ما اما بمعرفة سابقة او بانفعال ما او بنسبة طبيعية او بتدبير الهي لان كل ما يحل في شيء فانه يحل فيه على حسب حال القابل
إذا اجيب على الاول بان العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع .

والنفس المفارقة لا تعقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بن ادراك النفوس المفارقة انما يتحدد الى تلك الانواع او الاشخاص
التي للنفس المفارقة نسبة محدودة اليها كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان النفس المفارقة ليست نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء
بل لها الى بعضها نسبة ليست الى غيره فلم يكن وجه ادراكها جميع الجزئيات واحداً

الفصل الخامس

في ان ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في
النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ٨ « العلم يُبطل »
٢ وايضاً ان بعض الاشرار يملكون العلم مع خلو بعض الاخبار عنه فلو بقيت
ملكة العلم في النفس بعد الموت ايضاً لكان لبعض الاشرار في الآخرة مزية على
بعض الاخيار وهذا باطل

٣ وايضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الالهي فلو بقي العلم
المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحد صورتان نوع واحد
وهذا محال

٤ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف « الملكة كيفية
تسر حركتها » وقد يفسد العلم بمرض او نحوه . وليس يحدث في هذه الحياة تغيير
شديد كالتيب الذي يحدث بالموت . فيظهر اذن ان ملكة العلم تسد بالموت
لكن يعارض ذلك قول ابرونيوس في رسالته الى بولينوس « لتعلمن على الارض
ما يبقى لنا عمله في السماء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى
الحسية اسيه الواهمة والمفكرة والحافظة وان المثل المعقولة لا تحفظ في العقل

الهيولاني . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية . زوال البدن لكن لما كان محل العلم هو العقل الذي هو محل المثل كما في كتاب النفس ٦٣م وجب ان يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الافعال التي تستفاد بها الملكة لان « الملكات تشبه الافعال المستفادة هي بها » كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ وافعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل الى الصور الخيالية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فاذا بهذه الافعال يستفيد العقل الهيولاني قوة على النظر بالمثل الحائلة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً بصير العقل به اسهل نظراً في المعقولات بالتفاتة الى تلك المثل وكما ان فعل العقل يحصل بالاصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال ايضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الديوي في القوى السافلة لا يبقى في النفس المفارقة وما كان منه في العقل بقي فيها لا محالة لان صورة تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحيرة وقصرها ب ٢ بالذات وذلك متى أفسدت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض اي بفساد المحل . وواضح ان العلم الذي في العقل يتمتع فساد بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مرّ بيانه في مب ٢٩٩ ف ٢ وكذا يتمتع فساد الصور المعقولة التي في العقل الهيولاني بضدها اذ ليس شيء مضاداً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التعقل البسيط الذي به تُعقل الماهية واما باعتبار الفعل الذي به يركب العقل ويفصل او يقيس فتوجد المضادة في العقل اذ ان كذب القضية او الدليل مضاداً لصدقها وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بضده اية متى نكّب الدليل الكاذب بالانسان عن معرفة الحق ومن ثمّ وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقين النسيان من جهة الحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل . وهذا لا محل له في النفس المفارقة فإذا يجب ان يقال ان ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة
إذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثم قال اثباتاً لذلك « اعلم الآن علماً ناقصاً »
وعلى الثاني بانه كما يجوز ان يكون بعض الاشرار في بدنه اعظم قامته من بعض الاخيار كذلك يجوز ان يكون لبعض الاشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الاخيار على ان هذا ليس شيئاً بالنسبة الى المزايا الأخر الحاصلة للاخيار
وعلى الثالث بانه ليس لكلا العالين حقيقة واحدة فلا يلزم محال
وعلى الرابع بان ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

الفصل السادس

في ان فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة
يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٦٦ « متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والحجة » ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكر له . فإذا
يتمتع ان يبقى في النفس المفارقة فعل ما استفادته هنا من العلم
٢ وايضاً ان الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن . وليس لنا هنا ان نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت الى الصور الخيالية كما تقدم في م ٨٤ ف ٧ . فإذا لن يكون ذلك للنفس المفارقة ايضاً وهكذا لن تقدر النفس المفارقة اصلاً ان تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا
٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ ان الملكات تُصدر افعالاً مثل الافعال التي تستفاد بها هي وانما تستفاد ملكة العلم هنا بافعال العقل المتلفت الى

الصور الخيالية فإذا لا تقدر أن تُصدر أفعالاً غيرها، على أن هذه الأفعال لا تلائم النفس المفارقة، فإذا إن يكون للنفس المفارقة شيء من أفعال العلم المستفاد هنا لكن يعارض ذلك قول إبراهيم اللغوي الملقب في الجحيم في لور: ٢٥: «تذكر أنك نلت خيرتك في حياتك»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الفعل أمران صورة الفعل وكيفيته أما صورته فتُعتبر من جهة الموضوع الذي يتجه إليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع وأما كيفيته فتُعتبر من جهة قوة الفاعل كما أن إِبصار مبصرٍ للحجر إنما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين وأما شدة إِبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولأن الصور المعقولة تبقى في النفس المفارقة كما مر في الفصل الآنف وحال النفس المفارقة غير حال النفس المتصلة بالبدن يلزم أن النفس المفارقة تقدر أن تعقل بالصور المستفادة هنا ما عقلته من قبل لكن لا بنفس الطريقة التي عقلته بها من قبل أي بالانتماء إلى الصور الخيالية بل بالطريقة الملائمة للنفس المفارقة وهكذا يبقى في النفس المفارقة فعل العلم المستفاد هنا لكن لا بنفس الطريقة التي استفيد بها هنا

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على تذكّر المحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحساس لا باعتبار كونها في العقل بوجه ما كما تقدم في م ب ٢٩ ف ٦

وعلى الثاني بأن اختلاف طريقة التعقل ليس يحصل عن اختلاف الصور بل عن اختلاف حالة النفس العاقلة

وعلى الثالث بأن الأفعال التي بها تكتب الملكة شبيهة بالأفعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لا من جهة كيفيته فإن فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة أي بلذم يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي تفعل بها بلذم

الفصل السابع

في ان البعد المكاني هل يحول دون ادراك النفس المفارقة

يُتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ « ان نفوس الموتى موجودة حيث لا نقدر ان تعلم ما يحدث هنا » . فاذا البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ٥ ان « الشياطين لسرعة حركتهم يثبتوننا ببعض ما نجعله » . ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة . فاذا بالأولى يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة التي هي ادنى طبعاً من الشيطان . ٣ وايضاً ان بعد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان . وبعد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة اذ لا تعرف المستقبلات . فيظهر اذن ان بعد المكان ايضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦ : ٢٣ عن الغني « رفع عينيه وهو في العذاب فرأى ابراهيم من بعيد » فاذا ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز ان يقال ان البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لان ذلك يقضي اما فعل المحسوسات في النفس المفارقة او فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الامرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيل لان انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بتوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة . والنفس

المفارقة انما تعقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الالهي الذي نسبته الى القريب
والبعيد سواء . فاذا نيس يحول البعد المكاني اصلاً دون معرفة النفس المفارقة
اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموتى لا تقدر ان
ترى ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يقال ان البعد المكاني سبب لهذا
الجهل بل يجوز ان يكون ذلك لسبب آخر كما سيأتي في الفصل التالي
وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك مبني على قول بعضهم بان للشياطين
ابداناً متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي ان يكون لهم ايضاً قوى حساسة يقتضي
ادراكها بعداً محدوداً وقد صرح اوغسطينوس ايضاً هناك بهذا المذهب وان كان
ايراده له في ما يظهر على سبيل الحكاية لا على سبيل التقرير كما يدل عليه ما قاله
في كتاب مدينة الله ٢١ ب ١٠ .

وعلى الثالث بان المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجودات بالفعل
فلا تدرك في انفسها لانه كما لا يكون شيء موجوداً لا يكون مدركاً واما الاشياء
البعيدة بحسب المكان فهي موجودات بالفعل ويمكن ادراكها في انفسها فاذا
ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

الفصل الثامن

في ان النفوس المذارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفوس المذارقة تعرف ما يحدث هنا
لانها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به . ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقولها في
لو ١٦ : ٢٨ « ان لي خمسة اخوة حتى يشهد لهم لكي لا يأتوا الى موضع العذاب
هذا » . فاذا النفوس المذارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وايضاً كثيراً ما يظهر الموتى للاحياء في حال النوم او اليقظة ويذهبونهم الى
ما يحدث هنا كما ظهر صاموئيل لساؤل على ما في ١ ملوك ٢٨ . ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك . فإذا يعرفون ما يحدث هنا
٣ وايضاً ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما
يحدث عندنا لكان عدم معرفتها مسيئاً عن البعد المكاني وهذا قد أُبطل في

الفصل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ٢١ « أَيْكْرَمُ بَنُوهُ امْ يَهَانُونَ لِأَيْدِي »
والجواب ان يقال ان نفوس الموتي لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي
عليها كلالنا ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ف ٤ لان النفس المفارقة انما تعرف
الجزئيات بتحددتها اليها نوعاً ما اما بتأثير معرفة سابقة او انفعال سابق او بتدبير
الهي . ونفوس الموتي بحسب التدبير الالهي وبحسب طريقة الوجود منفصلة عن
شركة الاحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المفارقة البدن فهي اذا تجهل
ما يحدث عندنا وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في اديياته ك ١٢
ب ١٤ « ان الموتي يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم احياء في الجسد لان
حياة الروح بعيدة عن حياة الجسد » وكما ان الجسديات وغير الجسديات
متغايرة بالجنس كذلك هي متميزة بالمعرفة ويظهر ان اوغسطينوس ايضاً اراد ذلك
بقوله في كتاب العناية بالمتي ب ١٣ و ١٤ « ان نفوس الموتي لا تتداخل في
امور الاحياء » اما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس واوغسطينوس
اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال « واما نفوس القديسين
فليست كذلك لانها لمعاينتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخل لا يجب
ان يُظن اصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله » واما اوغسطينوس فقد قال بصرح
العبارة « لا يعلم الموتي ولو كانوا قديسين ما يفعل الاحياء وابناؤهم » كما في
شرحه على قول اش ٦٣ « ان ابراهيم لم يعرفنا » وقد اثبت ذلك من ان
امه لم تزرها ولم تعزها في اجزائه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يُحْتَمَلُ ان يكون قسا قايها عليه بعد ان تمتعت بحياة أسعد ومن ان الله وعد يوشيا
الملك انه سيموت قبل ان يرى الشرور التي ستلتم بالشعب كما في ٤ ملوك ٢٢ غير
ان اوغسطينوس قال ذلك على سبيل الظن كما يظهر من قوله قبله « لكل ان
يحمل قولي هذا على ما يشاء » وغريغوريوس قاله على سبيل الجزم والتقرير كما
يتضح من قوله لا يجب ان يُظن اصلاً بل على ان الاظهر ان نفوس القديسين
المعاينة الله تعرف جميع الحاضرات التي تحدث هنا على ما قال غريغوريوس لانها
مماثلة للملائكة الذين قد اثبت ارغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٥ انهم
لا يجملون ما يحدث عند الاحياء لكن لما كانت هذه النفوس متصلة بالعدل
الالهي اتصالاً تاماً كانت لا تدألم ولا تتداخل في امور الاحياء الاعلى حسب
ما يقتضيه العدل الالهي

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون لنفوس الموتى عناية بامور الاحياء
وان جهلت حالهم كما اتنا نغنى بالموتى بامدادنا ايام وان كنا نجعل حالهم وايضاً
فالموتى بقدر ان يعرفوا افعال الاحياء لا بانفسهم بل اما من نفوس الذين
ينتقلون من هنا اليهم او من الملائكة او الشياطين او بايحاء الروح القدس ايضاً
كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بان ظهور الموتى للاحياء على نحو ما يكون اما بتأذنٍ خصوصي
من الله بتداخل نفوس الموتى في امور الاحياء وهذا يجب اعتباره من جملة
المعجزات الالهية او بافعال الملائكة الاخيار او الاشرار حتى على جهل من الموتى
كما ان بعض الاحياء ايضاً قد يظهرون في الحلم على جهل منهم لاجياء آخرين
على ما قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ١٠ ومن ثم يجوز ان يقال
ان ظهور صاموئيل كان بالرحي الالهي كقوله في سي ٤٦ : ٢٣ « من بعد رقاذه
أخبر الملك بوفاته » او ان تلك الرؤيا كانت بسعي الشياطين اذا كان لا يعتد

بآية سفر ابن سيراج لعدم اعتبار اليهود اياه من جملة الاسفار القانونية
وعلى الثالث بان هذا الجهل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي
تقدم ذكره في جرم الفصل



البحثُ التَّمِيمُ تسعينَ

في صدور الانسان الاول من جهة النفس — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في صدور الانسان الأول ودور على اربعة اقسام الاول في صدور
الانسان والثاني في الحد النهائي لصدوره والثالث في حال الانسان الاول والرابع في مكانه . اما
من جهة صدوره فننظر في ثلاثة امور اولاً في صدور الانسان من جهة النفس . وثانياً في
جسم الرجل . وثالثاً في صدور المرأة . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ا في
ان النفس الانسانية هل هي شيء مصنوع أو من جوهر الله — ٢ في انها اذا كانت مصنوعة
هل هي مخلوقة — ٣ هل صنعت بواسطة الملائكة — ٤ هل صنعت قبل الجسد

الفصلُ الأوَّلُ

في ان النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس ليست مصنوعة بل هي من
جوهر الله في تلك ٧:٢ « جبل الله الانسان من تراب الارض ونفخ في وجهه
نسمة الحياة فصار الانسان نفساً حية » . والذي ينفخ يُصدر شيئاً منه . فاذا
النفس التي يجلبها الانسان شيء من جوهر الله
٢ وايضاً ان النفس صورة بسيطة كما مر في مب ٧٥ ف ٥ والصورة فعل
فالنفس اذن فعل صرف . وليس فعلاً صرفاً الا الله . فالنفس اذن من جوهر الله
٣ وايضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجهٍ فيها واحد بعينه . والله والعقل

موجودان وغير متفصلين بوجه اللزوم كونهما متفصلين ببعض الفصول فيكونان
مركيبن . فآله اذن والعقل الانساني واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب اصل النفس ٣ ب ١٥
اموراً قال « انها كثيرة الفساد بينة البطلان ومنافية للايمان الكاثوليكي واولها ما
قاله بعض من ان الله لم يصنع النفس من لاشي بل من نفسه »

والجواب ان يقال ان القول بان النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد
اسلفنا في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة
بالقوة وانها تستفيد العلم على نحو ما من الاشياء وان لها قوى متغايرة وهذا كله
غريب عن طبيعة الله الذي هو فعل صرف وليس يستفيد شيئاً من غيره ولا فيه
شيء من التباير كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ ومب ١٢ ف ١ غير ان هذا الوهم
الفاقد متفرع في ما يظهر على امرين وضعهما الاقدمون لان اول من أخذوا في
البحث عن طبائع الاشياء عجزوا عن التخطي الى ما وراء الوهم فوضعوا ان ليس في
عالم الوجود شيء غير الاجسام وان الله من ثمة جسم هو مبدأ سائر الاجسام
ولقولهم بان النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأ كما في كتاب
النفس م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناء على
هذا القول ذهب المانوية ايضاً الى ان الله نور جسماني فوضعوا ان النفس جزء
من ذلك النور متصل بالبدن ثم تخطى بعض الى ما وراء ذلك فادركوا ان ثمة
شيئاً غير جسماني لكنه ليس مفارقاً للجسم بل صورة له وعلى هذا قال وارون ان
الله هو « النفس المدبرة العالم بالنظر والحركة والعقل » كما روى اوغسطينوس
في مدينة الله ك ٦ ب ٦ وهكذا ذهب بعض الى ان نفس الانسان جزء لتلك
النفس الكلية كما ان الانسان جزء للعالم كله اذ لم يقدر ان يتوصلوا بفطرتهم الى
تمييز مراتب الجواهر الروحانية الا بحسب تمايز الاجسام وهذا كله محال كما تقرر

في مب ٣ ف ١ و ٨ . فإذا كون النفس من جوهر الله بين البطلان
إذا اجيب على الاول بانه ليس يجب اخذ النفخ بالمعنى الجسماني بل ان معني
كون الله نفخ الروح أنه صنع الروح على ان الانسان ايضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً
لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة
وعلى الثاني بان النفس وان كانت صورة بسيطة في ماهيتها لكنها ليست نفس
وجودها بل هي موجود بالمشاركة كما يتضح مما مر في مب ٧٥ ف ٥ فلم تكن
فعلًا صرفاً كالله

وعلى الثالث بان المفصل في الحقيقة انما يفصل مفاصله بشيء فإذا انما يكون
التفصل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب ان تكون المتفصلات مركبة نوعاً
من التركيب لتفصلها في شيء واتفقهما في شيء على انه وان كان كل مفصل
مغايراً فليس كل مغاير مفصلاً كما في الالهيات كـ ١٠ م ٢٤ و ٢٥ فان البسائط
متغايرة بين انفسها ولكنها ليست متفصلة بفصول تتركب عنها كتفصل الانسان
والحمار بفصلي الناطق وغير الناطق الذين لا يجوز ان يقال انهما متفصلان ايضاً
بفصلين آخرين

الفصل الثاني

في ان النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس لم تصدر الى الوجود بالخلق لان
ما كان فيه شيء مادي يُصنع من المادة . وفي النفس شيء مادي اذ ليست فعلاً
صرفاً . فهي اذن مصنوعة من المادة فليست اذن مخلوقة

٢ وايضاً كل ما كان فعلاً لمادة ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لانه لما
كانت المادة بالقوة الى الفعل كان كل فعل موجوداً في المادة بالقوة وجوداً
سابقاً . والنفس فعل للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها . فهي اذن تصدر عن

قوة المادة

٣ وايضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنع بالخلق اصنعت كذلك سائرُ
الصور فلم تكن تخرج صورةً الى الوجود بالتوليد وهذا باطل
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «خلق الله الانسان على صورته» . والانسان
انما هو على صورة الله بنفسه . فالنفس اذن صدرت الى الوجود بالخلق
والجواب ان يقال لا يمكن ان تُصنع النفس الناطقة الا بالخلق ولا كذلك
سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبباً الى الوجود كان يقال ان شيئاً يُصنع
كما يقال انه يوجد وانما يقال موجودٌ حقيقةً لما هو حاصلٌ على وجوده اي لما هو
قائمٌ بنفسه في وجوده ومن ثم لا يقال موجودٌ حقيقةً الا للجواهر فقط واما الغرض
فليس له وجودٌ بل به يحصل وجودٌ لشيءٍ وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال
البياض موجودٌ لان شيئاً هو به ايضاً ولهذا قيل في الالهيات ك ٧ م ٢ و ٣
«لان يقال للغرض خاصٌ بالموجود اُخرى من ان يقال له موجود» وتفسر على ذلك
سائر الصور الغير القائمة بانفسها ولذلك ليس يقال حقيقةً لصورة غير قائمة بنفسها
انها تُصنع بل انما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنع بصنع المركبات والقائمات
بانفسها . والنفس الناطقة صورةٌ قائمة بنفسها كما مر في مب ٧٥ ف ٢ فاذا يقال
عليها الوجود والصنع حقيقةً ولانها لا يمكن ان تُصنع من مادةٍ سابقة لاجسانية
والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستعمال كل من الجواهر
الروحانية الى الآخر تعين القول بانها لا تُصنع الا بالخلق
اذا اجيب على الاول بان ما هو في النفس كالمادي هو الماهية البسيطة وما هو
صوريٌ فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لان
الوجود بالذات لاحقٌ للصورة وكذا الحال ايضاً لو كانت النفس مركبةً من مادةٍ
روحانية كما قال بعضٌ لان تلك المادة لا تكون بالقوة الى صورةٍ اُخرى كما ان

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة الى صورةٍ أُخرى والا لكانت النفس فاسدةً
فاذاً لا يجوز ان تُصنع النفس من مادةٍ سابقة

وعلى الثاني بان صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه الا ان شيئاً يحصل
بالفعل بعد ان كان بالقوة الا انه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفاً على مادةٍ
جسمانية بل قائماً بنفسه ومجاوراً لقابلية المادة الجسمانية كما مرّ في مب ٢٥ ف ١ لم
تكن تصدر عن قوة المادة

وعلى الثالث بانه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصور واحداً كما مرّ في

جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس الناطقة لم تصدر عن الله
ابتداءً بل بواسطة الملائكة لان ترتيب الروحانيات اعظم من ترتيب الجسمانيات .
والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ٢ و ٣ . فاذاً كذلك الارواح السفلية التي هي النفوس الناطقة
تصدر بواسطة الارواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وايضاً ان غاية الاشياء بازاء مبدئها فان الله هو مبدئ الاشياء وغايتها فاذاً
كذلك صدور الاشياء عن المبدأ محاذٍ لبلوغها الغاية . والأسفل تابع الغاية بواسطة
الاولى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ . فاذاً كذلك
الأسفل هي النفوس تصدر الى الوجود بواسطة الاولى اي الملائكة

٣ وايضاً ان الكامل ما يقدر ان يفعل مثله كما في الالهيات ك ٥ م ٢١ .
والجواهر الروحانية اكل جداً من الجواهر الجسمانية . فاذاً لما كانت الاجسام
تفعل أمثالها في النوع جاز بالأولى ان تعقل الملائكة شيئاً ادنى منها في نوع

الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٨ ان الله نفسه نفخ في وجه الانسان نسمة الحياة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة تُصدر النفوس الناطقة من حيث تعمل بقدرة الله تكن هذا مستحيل مطلقاً ومنافياً للايمان فقد اوضحنا في الفصل السابق انه لا يمكن صدور النفس الناطقة الا بالخلق وليس يقدر ان يخلق الا الله لان الفعل من دون شيء سابق خاص بالفاعل الأول فقط لان الفعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مر في مب ٦٥ ف ٣ . وما يفعل شيئاً من شيء سابق فلنما يفعل بالاحالة . فاذا ليس يفعل شيء غير الله الا بالاحالة وما بالخلق فليس يفعل الا الله وحده ولما كان لا يجوز ان تصدر النفس الناطقة باحالة مادة ما يجوز ان تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان اصدار الاجسام لامثها او لأدنى منها وابلاغ العلويات للسفليات الى الغاية كل ذلك يحدث بنوع من الاحالة

الفصل الرابع

في ان النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد

يُنخَطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية صدرت قبل الجسد لان فعل خلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مر في مب ٦٦ و ٧٠ . والنفس صدرت في الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صنع في آخر الزينة . فاذا النفس الانسانية صدرت قبل الجسد

٢ وايضاً ان النفس اناطقة أكثر مشاركة للملائكة منها للبهائم . والملائكة خُلقت قبل الاجسام او خُلقت حالاً منذ البدء مع الهيولى الجسدية وجسم الانسان تكوّن في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم ايضاً . فاذا النفس

الانسانية خُلِقَتْ قبل الجسد
٣ وايضاً ان الآخر معادلٌ للاول . والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد .
فاذا خُلِقَتْ في البدء قبل الجسد
لكن يعارض ذلك ان الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس
هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد
والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان نفس الانسان الأول بل
نفوس جميع الناس خُلِقَتْ مع الملائكة قبل الاجسام وذلك لانه توهم ان جميع
الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وانما تختلف
بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالابدان وهو النفوس الانسانية ونفوس
الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه وتمحضه بحسب اختلاف مراتبه وقد
مرّ كلامنا على ذلك في م ب ٤٧ ف ٢ فلا حاجة الى اعادته هنا - وذهب
اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ و ٢٥ و ٢٧ الى ان نفس الانسان
الأول خُلِقَتْ مع الملائكة ولكن لسبب آخر اي لوضعه ان جسد الانسان لم
يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العايمية فقط وهذا يمتنع في
النفس لانها لم تُصنع من مادة جسمانية اوروحانية سابقة ولم يميز ان تصدر بقدر
مخلوقة ومن ثمَّ يظهر ان النفس خُلِقَتْ مع الملائكة في اعمال الايام الستة التي
فيها صُنِعَتْ جميع الاشياء وانها بعد ذلك مالت بارادتها الى تدبير البدن لكنه لم
يقبل ذلك على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من كلامه هناك فقد قال في ب ٢٠
« يجوز ان يُظن ان الانسان صُنِعَ في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العلي لبدنه
وُجِدَ في العناصر وان نفسه خُلِقَتْ هذا اذا لم يكن ذلك مخالفاً لنص الكتاب او
لوجه الصواب » على ان هذا يُجْمَل على مذهب من يقول بان للنفس في ذاتها
وعاً تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلق الصورة بل تعلق التدبير

فقط اما على انها متعاقبة بالبدن تعلق الصورة وانما في طبعها جزء للطبيعة الانسانية
فيمتنع ذلك قطعاً فواضح ان الله ابدع الاشياء الأولى في كمال طبائعها على حسب
ما اقتضاه نوع كل منها ولان النفس جزء للطبيعة الانسانية ليس يحصل لها
الكمال الطبيعي الا باتصالها بالبدن فلم يجوز ان تُخلَق دون البدن وعلى هذا فتأيداً
لمذهب اوغسطينوس في أعمال الايام الستة يجوز ان يقال ان النفس الانسانية
وُجدت في اعمال الايام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث انها مشاركة
للملائكة في الطبيعة العقلية واما هي فانما خُلِقَت مع البدن واما على مذهب غيره
من الآباء القديسين فنفس الانسان وجسده انما صدرا كلاهما في اعمال الايام الستة
اذاً اجيب على الاول بانه لو كان لطبيعة النفس نوعٌ كامل بحيث يجوز ان
تخلَق على حدة لصح كونها خُلِقَت في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبعها صورة
للبدن لم يجوز ان تُخلَق على حدة بل وجب ان تُخلَق في البدن وكذا يجاب على
الثاني لانه لو كان للنفس نوعٌ مخصوصٌ لكانت اكثر مشاركة للملائكة لكنها
من حيث هي صورة البدن ترجع الى جنس الحيوان على انها مبدأً صوريً له
وعلى الثالث بان بقاء النفس بعد البدن انما يعرض من نقص البدن الذي هو
الموت والذي لم يكن له محلٌ في بدء خلق النفس

صفتها

المبحث الحادي والتسعون

في صدور جسد الانسان الاول - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الانسان الاول والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل

١ - في المادة التي صدر عنها - ٢ في الصانع الذي صدر عنه - ٣ في الحال التي فطر عليها - ٤ في كيفية صدره وترتيبه

الفصل الأول

في ان جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض

يُخَطَّطُ الى الاول بان يقال: يظهر ان جسد الانسان ليس مصنوعاً من تراب الارض فان القدرة على صنع شيء من لا شيء اعظم من القدرة على صنع شيء من شيء لان الوجود أبعد عن الفعل من الوجود بالقوة. ولما كان الانسان هو اشرف المخلوقات السافنة لاق ان تكون قدرة الله أظهر في إصدار جسده. فإذا لم يجب ان يُصنع من تراب الارض بل من لا شيء

٢ وايضاً ان الاجرام السماوية اشرف من الاجرام الارضية. والجسم الانساني شريف جداً لاستكمال بصوره شريفة جداً وهي النفس الناطقة. فإذا لم يجب ان يُصنع من جرم ارضي بل بالاحرى من جرم سماوي

٣ وايضاً ان النار والهواء جسمان اشرف من الارض والماء كما هو ظاهر من لطافتها. فإذا لما كان الجسم الانساني شريفاً جداً رجب بالاحرى ان يُصنع من النار والهواء لا من تراب الارض

٤ وايضاً ان الجسم الانساني مركب من العناصر الاربعة فإذا ليس مصنوعاً من تراب الارض بل من جميع العناصر

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ «جبل الله الانسان من تراب الارض» والجواب ان يقال لما كان الله كاملاً في اعماله افاض الكمال على جميع اعماله بحسب حال كل منها كقوله في تث ٣٢: ٤ «اعمال الله كاملة» لكنه كامل مطلقاً من حيث ان جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ٤

على حد وجود المعلولات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد
افاض هذا الكمال على الملائكة من حيث ان جميع الاشياء التي اصدرها الى
الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلة في معرفتهم واما الانسان فقد افاضه
عليه بوجه أدنى لانه ليس يعرف بمعرفة الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركب
على نحو ما من جميع الاشياء فان فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة
ومن شبه الاجرام السماوية التنزه عن المتضادات لما فيه من تمام الاعتدال المزاجي
وهو ايضاً مشتمل على العناصر في جوهره غير ان العنصرين العالين اي النار
والهواء غالبان فيه بقوتهما لان الحياة قائمة بالخصوص في الحار المختص بالنار وفي
الرطب المختص بالهواء والعنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرهما والا اي لو لم
يكن العنصران السافلان اللذان هما اقل قوة أغلب كمية في الانسان لامتنع فيه
الاعتدال المزاجي ولذلك يقال ان جسد الانسان يجبول من تراب الارض لان
التراب ارض ممزجة بالماء ولهذا اي لاشتمال الانسان بوجه ما على جميع مخلوقات
العالم يقال له عالم صغير

إذا اجيب على الاول بان قدرة الله الخالق تجلّت في جسد الانسان باصداره
مادته بالخلق لكنه وجب ان يكون الجسم الانساني مصنوعاً من مادة العناصر
الاربعة ليكون مشابهاً للاجرام السافلة فيكون كوسط قائم بين الجواهر الروحانية
والجواهر الجسمانية

وعلى الثاني بان الجرم السماوي وان كان اشرف مطلقاً من الجرم الارضي لكنه
اقل ملائمة منه لافعال النفس الناطقة لان النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق
على نحو ما بالحواس التي يمتنع تكون آلتها من الجرم السماوي لتنزهه عن الانفعال
وما قاله بعض من ان شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخولاً مادياً في تركيب
الجسم الانساني بناء على ان النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيح

اولاً لبطلان قولهم بان النور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيء من الذات الخامسة عن الجرم السماوي او امتزاجه بالناصر لتزده الجرم السماوي عن الانفعال فهو اذا ليس يدخل في تركيب الاجسام المزاجية الا بتأثير قوته وعلى الثالث بانه لو كانت كمية النار والهواء غالبية في تركيب الجسم الانساني مع غلبة قوتها في الفعل لجذبا اليهما العنصرين الآخرين فامتنع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروري في تركيب الانسان لجودة حاسة اللمس التي هي اساس اسائر الحواس لان المتضادات التي تتعلق بها كل حاسة يجب ان لا تكون في آلة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة اما بان تكون آلة تلك الحاسة خالية مطلقاً عن جنس المتضادات رأساً كخلو الحدقة عن اللون فتكون بالقوة الى جميع الانوان وهذا لم يكن ممكناً في آلة اللمس لتركيبها من العنصر التي انما يدرك اللمس كيفياتها او بان تكون الآلة متوسطة بين الضدين كما يجب ان يكون في اللمس لانه متوسط في القوة الى الطرفين

وعلى الرابع بان تراب الارض مشتق على الارض والماء الذي به تلاصق وتلتصق اجزاء الارض وانما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين اولاً لانهما اقل كمية في جسد الانسان كما تقدم في جرم الفحل وثانياً لانهما لعدم ادراك الجهال لها باللمس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الاشياء كلها لانه انما كان كلامه موجهاً الى الشعب الجاهل

الفصل الثاني

في ان جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداءً

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يصدر عن الله ابتداءً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان « الله يدبر الجسمانيات بواسطة الخليقة الملكية » . وجسد الانسان تكوّن من مادة جسمانية كما مر في

الفصل السابق . فإذا لم يجب ان يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة
٢ وايضاً ما يمكن ان يُصنع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة ان يصدر عن
الله ابتداءً . والجسد الانساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل
ان بعض الحيوانات ايضاً تتولد عن التعفن بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال ابو
معشر^(١) ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة او البرودة بل في
البلاد المعتدلة فقط . فإذا لم يجب ان يتكون الجسد الانساني من الله ابتداءً
٣ وايضاً ليس يُصنع شيء من المادة الجسمانية الا باستحالة ما في المادة . وكل
استحالة جسمانية فهي صادرة عن حركة الجرم السماوي التي هي أولى الحركات
فإذا لما كان الجسم الانساني صادراً من مادة جسمانية ظهر انه كان للجرم السماوي
دخل في تكوينه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٧ ب ٢٤ ان جسد الانسان صنع
في اعمال الايام الستة بالمبادئ العلية التي ركبها الله في الطبيعة الجسمانية ثم
تكون بعد ذلك بالفعل . وما سبق وجوده في الخليفة الجسمانية بالمبادئ العلية
يجوز صدوره بقدرة مخلوقة . فإذا الجسم الانساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل
بقدرة مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٠ : ١٢ « خلق الله الانسان من الارض »
والجواب ان يقال ان تكوين الجسم الانساني الأول لم يميز ان يكون بقدرة
مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد اجاز بعض انبعاث الصورة الحاملة في المادة
الجسمانية عن صور مجردة لكن الفيلسوف ابطل ذلك في الالهيات ك ٧ م ٢٦
و ٢٧ و ٣٢ بان الصنع لا يصح على الصور بانفسها بل على المركب كما مر بياناً في
مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولان الفاعل لا بد ان يكون شائباً للفعول لا يصح

١ هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي النخعي المشهور كانت وفاته في سنة ٢٧٢ هجرية

ان الصورة المحضة التي ليست في مادة تُصدر صورة في مادة لان مثل هذه الصورة لا تُصنع الا بصنع المركب فوجب من ثمة ان تكون الصورة التي في مادة علة للصورة التي في مادة اذ ان المركب انما يتكون من المركب . والله وان كان مجرداً بالكلية لكنه ليس بقدر احد سواه ان يُصدر المادة بالخلق فاذا ليس بقدر سواه ان يصدر صورة في مادة دون الاستعانة بصورة مادية سابقة ولهذا ليس بقدر الملائكة ان يجلبوا الاجسام الى صورة ما الا بواسطة بذر ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكون قط جسم انساني فيتكون بقوته بطريق التوليد جسم آخر مماثل له بالنوع تعين ان يكون جسم الانسان الأول قد تكون من الله ابتداءً

اذا اجيب على الاول بانه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض افعاله المتعلقة بالاجسام الا انه قد يفعل في الخليفة الجمانية اموراً يعجز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وبراء الكفرة ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الانسان الاول من تراب الارض الا انه قد يمكن ان يكون الله استخدم الملائكة على نحو ما في تكوين جسد الانسان الاول كما سيستخدمهم في القيامة الاخيرة في جميع الرفات وعلى الثاني بان الحيوانات الكاملة التي تتولد من الزرع لا يمكن تكونها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢٦ م ٢ « الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة » ومن ثمة كان تناسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً . واما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة اذ من الواضح ان صدور الكامل يقتضي اموراً أكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بان حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الالهية فقط كانبعاث الموتى وبراء الكفرة
ومن هذه أيضاً تكوّن الانسان من تراب الارض
وعلى الرابع بان شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادئ العلية في المخلوقات
على ضربين احدهما بالقوة الفطرية والانفعالية اي انه ليس يمكن ان يصنع من
مادة سابقة فقط بل يمكن ان تصنع خليقة سابقة ايضاً والثاني بالقوة الانفعالية
فقط اي انه يمكن ان يصنع من الله من مادة سابقة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس
ان جسد الانسان سبق وجوده في الاعمال المبدعة بالمبادئ العلية

الفصل الثالث

في ان جسد الانسان هل فطر على حال ملائمة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يفطر على حال
ملائمة لانه لما كان الانسان هو اشرف الحيوانات وجب ان يكون جسده على
احسن استعداد الى ما هو خاص بالحيوان اسيء الى الحس والحركة . ومن
الحيوانات ما هو اقوى حساً واسرع حركة من الانسان كالكلاب التي هي اقوى
شماً والطير التي هي اسرع حركة . فاذا ليس جسد الانسان مفطوراً على حال
ملائمة

٢ وايضاً ان الكامل ما لم يفته شيء . والجسد الانساني يفوته أكثر مما يفوت
اجساد سائر الحيوانات التي لها ما ليس للانسان من الاكسية والاسلحة الطبيعية
لوقاية انفسها . فاذا الجسد الانساني مفطوراً على حال ناقصة جداً
٣ وايضاً ان الانسان ابعد عن النباتات منه عن البهائم . والنباتات ذات قائمة
مستوية والبهائم ذات قائمة منحنية . فاذا لم يجب ان يكون الانسان ذات قائمة مستوية
لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣٠:٧ « صنع الله الانسان مستقيماً »
والجواب ان يقال ان جميع الموجودات الطبيعية صادرة عن الصناعة الالهية

فهي اذن على نحو ما مصنوعات الله وكل صانع فانه يقصد ان يصنع ما يصنعه على أفضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى الغاية وليس يبالي بما اذا كانت هذه الحال مصحوبة بنقص ما كما ان الصانع الذي يصنع المنشار لاجل التقطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بان يصنعه من الزجاج الذي هو مادة اجمل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول الى الغاية وعلى هذا النحو قد صنع الله كل شيء طبيعي على افضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى غاية ذلك الشيء وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢م ٧٤ « كل شيء هو كذا لانه افضل لا مطلقاً بل بالنسبة الى جوهره » وغاية الجسد الانساني القريبة هي النفس الناطقة وافعالها لان المادة هي لاجل الصورة والآلات لاجل افعال الفاعل فالله اذن ابدع الجسد الانساني على افضل حال باعتبار مناسبه لهذه الصورة وهذه الافعال واذا وجد في حاله نقص ما فيجب ان يعتبر ان ذلك النقص لاحق بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من التعادلة للنفس والافعال .

اذ اوجب على الاول بان النفس الذي هو اساس سائر الحواس هو في الانسان اكمل منه في سائر الحيوانات وهذا وجب ان يكون الانسان اعدل سائر الحيوانات مزاجاً وايضاً فالانسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى الخسية الباطنة كما يتضح مما تقدم في مب ٧٨ ف ٤ غير انه قد دعت الضرورة ان يكون اضعف من غيره من الحيوانات في بعض الحواس الظاهرة كما انه اقيج جميع الحيوانات شماً وذلك ان حالة بدنه اقتضت ان يكون اعظم جميع الحيوانات دماغاً اولاً ليستكمل فيه من اسهل وجوه افعال القوى الخسية الباطنة التي هي ضرورية لفعل العقل كما مر في مب ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارة القلب التي لا بد من غلبتها في الانسان ليكون مستوي القامة وعظم الدماغ

مضعف برطوبته لقوة الشم التي تقضي اليوسة . وهكذا يمكن تعليل افضلية
بعض الحيوانات على الانسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاستين
اللازم ضرورة في الانسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض
الحيوانات عليه في سرعة الحركة فان اعتدال المزاج الانساني منافي للإفراط فيها
وعلى الثاني بان القرون والمخالب التي هي اسلحة لبعض الحيوانات وسنك الجراد
وكثرة الوبر والريش التي هي اكية لها تدل على غلبة العنصر الارضي فيها
وهي منافية لاعتدال المزاج الانساني ورقته ولهذا لم تكن هذه الاسلحة والاكية
ملائمة للانسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يعدُّ بهما لنفسه الاسلحة
والاكية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرق غير متناهية ولهذا يقال لليد
آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣٨٣م وقد كان ذلك ايضاً انبى بالطبيعة
الناطقة الغير المتناهية التصورات لتكون قادرة على ان تعد لنفسها آلات
غير متناهية

وعلى الثالث بان الانسان انما كان مستوي القامة لاربعة اوجه اما اولاً فلأنه
لم يوت الحواس لاجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل
لاجل الادراك ايضاً ومن ثم كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات
الا بالنسبة الى الاطعمة والاشياء وكان الانسان وحده يحصل له لذة بجمال
المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص
كان وجه سائر الحيوانات الى الارض لاجل التماس الطعام وتحصيل القوت
ووجه الانسان منتصباً ليتبأله بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو الطغها
والذي يجلوما بين الاشياء من الفروق المتعددة ان يدرك بسهولة من كل جهة
المحسوسات السماوية والارضية ليستحصل من جميعها الحق المعقول . واما ثانياً
فلكي تصدر افعال القوى الباطنة على اسهل وجه من حيث ان الدماغ الذي

تتكمّل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع اجزاء البدن . واما ثالثاً فلأنه لو كان الانسان منحني القامة لكانت يدها مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في الثمن في الافعال . واما رابعاً فلأنه لو كان منحني القامة وكانت يدها مكان يدي الحيوانات لوجب ان يتناول الطعام بفمه فيكون مستطيل القم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان ايضاً لئلا يلتصق اذني من الخارج كما هو ظاهر في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مانعة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص . ومع ذلك فالانسان مع استواء قامته بعيد جداً عن النبات لان اعلاه اي رأسه الى اعلى العالم واسفله الى اسفله فكان من ثمه على احسن حال باعتبار حال الكل واما ان النبات فاعلاه الى اسفل العالم لان اصله بمنزلة القم واسفله الى اعلى العالم واما البهائم فينبين لأن اعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام واسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

الفصل الرابع

في ان الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لايقاً

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الكتاب لم يصف صدور الجسد الانساني وصفاً لايقاً لانه كما ان الجسد الانساني مصنوع من الله كذلك سائر اعمال الايام الستة ايضاً . وقد قيل في سائر الاعمال « قال الله ليكن فكان » فاذا كان الواجب

ان يقال كذلك في صدور الانسان

٢ وايضاً ان الجسد الانساني مصنوع من الله ابتداءً كما مرّ في ف ٢ . فاذا

ليس قوله « لصنع الانسان » لايقاً

٣ وايضاً ان صورة الجسد الانساني هي النفس التي هي نسمة الحيوة . فاذا لم

يكن لايقاً بعد قوله « جبل الله الانسان من تراب الارض » ان يقول « ونفخ في

وجهه نسمة الحيوة »

٤ وايضاً ان النفس التي هي نسمة الحياة حائلة في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فاذا لم يكن واجباً ان يقال « نفع في وجهه نسمة الحياة »
٥ وايضاً ان الذكورة والانوثة راجعتان الى البدن وصورة الله راجعة الى النفس . والنفس صُنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تك ك ٢ ب ٢٤٠ فاذا لم يكن لايقاً بعد قوله « على صورة الله صنعه » ان يقول « خلقها ذكراً وانثى »

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول ان يقال ليس يفضل الانسان سائر الاشياء بان الله صنعه بنفسه كأنه لم يصنع بنفسه سائر الاشياء فقد قيل في مز ١٠١ : ٢٦ « السماوات هي صنعُ يديك » وفي مز ٩٤ : ٥ « يدها استأ اليس » بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٦ ب ١٢ غير ان الكتاب يعبر عن صدور الانسان بطريقة خصوصية للدلالة على ان سائر الاشياء مصنوعة لاجل الانسان لان ما تصدده بالاصالة تصنعه عادة باعظم روى وعناية وعلى الثاني بانه ليس قوله « لنصنع الانسان » خطاباً للملائكة كما وهم بعض بل انما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الاقانيم الالهية الموجودة صورتها في الانسان على وجه اظهر

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان جسد الانسان تكون قبل النفس بالزمان ثم افاض الله النفس عليه بعد تكوينه لكن ابداع الله الجسد دون النفس او النفس دون الجسد مناف لحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الاشياء الأول لان كلاهما جزء للطبيعة الانسانية وهو اشد منافاة لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد اراد بعضُ بطلان هذا المذهب فذهبوا الى ان الدلالة بقوله « جبل الله الانسان » على صدور الجسد مع النفس دفعةً وبنسمة الحياة

في قوله بعده « ونفخ في وجهه نسمة الحياة » على الروح القدس كما نفخ الرب في الرسل وقال لهم « خذوا الروح القدس » كما في يو ٢٠ : ٢٣ . على ان هذا التفسير منقوض بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢٤ لانه عقب الآيتين المذكورتين بقوله « فصار انساناً ذا نفس حية » وقد حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية . فالمراد اذن بنسمة الحياة النفس فيكون قوله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » يائماً لما قبله لان النفس هي صورة البدن

وزلى الرابع بانه لما كانت افعال الحياة اظهر في وجه الانسان لكونه محل الحواس قال ان نسمة الحياة نُفِخَتْ في وجه الانسان

وعلى الخامس بان اوغسطينوس ذهب في شرح تك ك ٤ ب ٣١ الى ان جميع اعمال الايام الستة صُنِعَتْ معاً ومن ثمة لم يقل بان نفس الانسان التي جعلها مصنوعة مع الملائكة صُنِعَتْ قبل اليوم السادس بل قال انه صُنِعَ في اليوم السادس نفس الانسان الاول بالفعل وجسده بمبادئه العلية . وذهب غيره من الأئمة الى ان كلاً من نفس الانسان وجسده صُنِعَ في اليوم السادس بالفعل



البحث الثاني والتسعون

في صدور المرأة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان المرأة هل كان واجباً ان تصنع مع الاشياء التي صدرت في البدء - ٢ هل كان واجباً ان تصنع من الرجل - ٣ هل كان واجباً ان تصنع من ضلع الرجل - ٤ هل صُنِعَتْ من الله ابتداءً

الفصل الأول

في ان المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع
الاشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢
ب ٣ « الاتي ذكر مسيخ » ولم يكن واجباً ان يصدر شي لا مسيخ وناقص مع
الاشياء التي صدرت في البدء . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء
التي صدرت في البدء

٢ وايضاً ان الخضوع والانحطاط تابع للخطيئة لانه بعد الخطيئة قبل للمرأة في
تك ٣: ١٦ « ستكونين خاضعة للرجل » - وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية
الرعاية ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا فجميعنا سواء » والمرأة اضعف واخس
طبعاً من الرجل لان الفاعل اشرف دائماً من المفعول كما قال اوغسطينوس في
شرح تك لك ١٢ ب ١٦ . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء التي
صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وايضاً ان اسباب الخطايا يجب قطعها . والله قد سبق فلم ان المرأة ستكون
سبباً للخطيئة الرجل . فاذا لم يكن واجباً ان يصدرها
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٨: ٢ « لا يحسن ان يكون الانسان وحده
فصنع له عوناً نظيره »

والجواب ان يقال كان من الضرورة ان تُصنع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب
لكن ليس لاعاته في عمل غير التوليد كما قال بعض والا تكان رجل آخر البق
باعانة الرجل في كل عمل غير التوليد من المرأة بل لاعاته في التوليد ويظهر ذلك
باجلي وجه من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة
التوليد الفعلية بل انما يتولد من فاعل مغاير له بالنوع كالنباتات والحيوانات التي

تولد دون زرع من مادة موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية . ومنها ما له قوة
التوليد الفعلية والانفعالية معا كالنباتات التي تولد من البذر لانه لما لم يكن
للنبات فعل حيوي اشرف من التوليد لاق ان تقترن فيه دائما قوة التوليد الفعلية
بالقوة الانفعالية . واما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها
والقوة الانفعالية تليق بالانثى ولما كان للحيوانات فعل حيوي اشرف من التوليد
اليه نتجه حياتها بالاصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترنا بالانثى دائما
بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والانثى منها بالجماع واحدا كما ان القوة
الذكورية والانثوية مقترنتان دائما في النبات وان غلبت احدهما في بعضه
والاخرى في بعض آخر . على ان الانسان متجه من وراء ذلك ايضا الى فعل
حيوي اشرف وهو العقل ولذلك كان فيه ايضا وجه اقوى لوجوب انفصال
هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردة عن الرجل وان تقارنا قرانا جسديا
موحدا بينهما لفعل التوليد ومن ثمه قيل بعد تكوين المرأة دون فاصل في
تلك : ٢ : ٢٤ « يصيران جسدا واحدا »

اذا اجيب على الاول بان الانثى شي ميسخ ونقص بالنظر الى الطبيعة الجزئية
لان القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد اصدار ذكر كامل نظيره واما تولد
الانثى فاما يحصل عن ضعف القوة الفعلية او عن نقص في استعداد المادة او عن
تأثير ما خارجي كتناثر الرياح الجنوبية التي هي رطبة كما في كتاب توليد الحيوانات
٤ ب ٢ . واما بالنسبة الى الطبيعة الكلية فليست الانثى شيئا ميسخا بل مقصودة
من الطبيعة لاجل فعل التناسل وقصد الطبيعة الكلية انما يتوقف على الله الذي
هو الصانع الكلي للطبيعة ولهذا لما ابدع الطبيعة لم يصدر الذكر فقط بل
الانثى ايضا

وعلى الثاني بان الخوضوع على ضربين احدهما الخوضوع العبدى وهو ما به يلي

الرئيسُ المرؤوسَ لاجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجدَ بعد الخطيئة
والآخر الخضوع الاقتصادي أو السياسي وهو ما به يلي الرئيس المرؤوسين لاجل
نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كان موجوداً قبل الخطيئة إذ انما ينتفي
خير الترتيب في الاجتماع الانساني لو لم يكن في الناس بعضٌ يلي امرهم بعضٌ
احكم منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعةً طبعاً للرجل لانه
احكم طبعاً منها وحال البرارة لا ينفي التفاوت بين الناس كما سيأتي بيانه في مب
٩٦ ف ٣

وعلى الثالث بانه لو رفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الانسان مجالاً للخطيئة
لبقي الكون ناقصاً. ولم يجب ان يرتفع الخير العام دفعا للشر الخاص ولا سيما لان
الله هو من عظمة القدرة بحيث يقدر ان يسوق كل شرٍ الى الخير

الفصل الثاني

في انه هل كان واجبا ان تصنع المرأة من الرجل

يُتخطى الى الثاني بان يقل: يظهر انه لم يكن واجبا ان تُصنع المرأة من الرجل
لان اختلاف الجنس مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات. وليست الاناث
في سائر الحيوانات مصنوعة من الذكور. فاذا لم يكن واجبا ان تكون كذلك في
الانسان

٢ وايضا ان الاشياء المتحدة في النوع متحدة في المادة. والذكر والانثى متحدان
في النوع. فاذا لما كان الرجل قد صنع من تراب الارض كان واجبا ان تصنع
المرأة ايضا منه لامن الرجل

٣ وايضا ان المرأة صنعت لمعاونة الرجل على التوليد. وشدة القرى تجعل
الشخص غير صالح لذلك ومن ثم حُرمت الزيجة بين الأقارب كما يضع من سفر
الاحبار ١٨. فاذا لم يكن واجبا ان تصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧: ٥ « خَلَقَ مِنْهُ (اي من الرجل) عَوْنًا نَظِيرَهُ »
اي المرأة

والجواب ان يقال ان تكوين الانثى من الذكر في نشأة الاشياء الأولى كان
ألبق في الانسان منه في سائر الحيوانات اولاً رعاية لشرف الانسان الاول ليكون
مبدأ لكل نوعه كما ان الله مبدأ للكون بأسره ومن ثمَّ قال بولس كما في اع ١٧
٢٦: « صَنَعَ اللهُ جِنْسَ الْبَشَرِ كُلَّهُ مِنْ وَاحِدٍ » . وثانياً ليكون الرجل أحب للمرأة
وألصق بها لعلمه بانها صادرة منه ومن ثمَّ قيل في تك ٢: ٢٣ « مِنْ امْرَأَةٍ
أُخِذَتْ . وَلِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ اِبَاءَهُ وَامَّهُ وَيَلْزَمُ امْرَأَتَهُ » وقد كان ذلك واجباً
بالاخص في النوع الانساني لبقاء الذكر والانثى فيه معاً مدى الحياة كليهما
ليس يحدث في سائر الحيوانات . وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الحقايات ك ٨ ب ١٢
من ان اقتران الذكر بالانثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما في سائر
الحيوانات بل للعيشة المنزلية ايضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الافعال
والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذلك كان لا تقاً ان تتكوّن المرأة من الرجل على
انه مصدرها . ورابعاً لما في ذلك من المعنى السري لانه رمز الى صدور الكنيسة
عن المسيح ومن ثمَّ قال الرسول في افسس ٥: ٣٢ « ان هذا السرُّ عظيمٌ اقول هذا
بالنسبة الى المسيح والكنيسة »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان المادة ما منه يُصنع شيء والطبيعة المخلوقة لما مبدأ
محدودٌ ولما كانت محدودة الى واحدٍ كان مجراها ايضاً محدوداً ولذلك لا تصدر
شيئاً محدوداً في نوعه الا من مادة معينة . واما القدرة الالهية فلكونها غير متناهية
تقدر ان تصنع شيئاً واحداً بالنوع من اي مادة كانت كما صنعت الرجل من
تراب الارض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بان القُربى التي تمنع من الزيجة انما تحصل من التناسل الطبيعي .
والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الالهية ولذلك لا يقال
لحواء انها ابنة آدم . فاللازم اذن باطل^١

الفصل الثالث

في ان المرأة هل كان واجباً ان تتكوّن من ضلع الرجل
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تتكوّن المرأة من
ضلع الرجل لان ضلع الرجل كانت اصغر جزءاً من جسم المرأة . وليس يجوز ان
يصنع الاكبر من الاصغر الا اما باضافة شيء (وتوكان هذا هنا لكان ذلك الشيء
المضاف أولى بان يقال له مادة المرأة من الضلع) او بالتخلخل لانه «ليس يجوز
ان ينمو جسم الأبان بتخلخل» كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ وليس
يظهر جسم المرأة أكثر بتخلخل من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع الى جسم
حواء في الاقل . فاذا لم تتكوّن حواء من ضلع آدم
٢ وايضاً لم يكن في الاعمال التي ابدعت في البدء شيء لا فائدة فيه فاذا كانت
ضلع آدم جزءاً مكملًا لجسمه فاذا لو ارتفعت من جسمه لبقى جسمه ناقصاً
وهذا باطل في ما يظهر

٣ وايضاً ليس يمكن ان تبين الضلع عن الانسان دون المرء . فم يكن ألم قبل
الخطيئة . فاذا لم يكن واجباً ان تبين الضلع عن الرجل لتتكون المرأة منها
لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٢:٢ « بنى الرب الاله الضلع التي اخذها
من آدم امرأة »

والجواب ان يقال كان لايقاً ان تتكون المرأة من ضلع الرجل اما اولاً فيانما
لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لانه ليس يجب ان تتسلط المرأة على الرجل
ولذلك لم تتكون من الرأس وليس يجب ان تحتقر من الرجل كانها خاضعة له

خضوعاً عبدياً ولنلك لم تكون من الرجلين واما ثانياً فمراعاة للسرا لانه من جنب
السيح حين كان راقداً على الصليب فاضت اسرار الدم والماء التي بها اُنشئت
الكنيسة

اذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان جسم المرأة تكون بتكثير المادة
دون اضافة شيء آخر على حد تكثير الرب للارغفة الخمسة الا ان هذا مستحيل
قطعاً لان هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة او بتبديل ابعادها لاجازة
ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة اولاً لان المادة في حد نفسها لا تقبل تبديلاً
لكونها بالقوة وليس لها الا اعتبار المحل فقط وثانياً لان الكثرة والعظم خارجان
عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثير المادة بوجه مع بقائها على حالها دون
اضافة شيء عليها الا بان يحصل لها ابعاد اعظم وحصول ابعاد اعظم لها هو تخلخلها
كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨٤ فالقول اذن بتكثير مادة بغيتها
دون تخلخل قول باجماع القضاة اي باثبات الحد دون المحدود فاذا حيث
لا يظهر تخلخل في هذه التكررات وجب اثبات اضافة على المادة اما بالخلق او
بالاستحالة وهو الاقرب ومن ثم قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقام ٢
ان السبع اشبع خمسة آلاف رجل من الارغفة الخمسة على حد اصداره من
حبات قليلة خنطة كثيرة وهذا يتم باستحالة الغذاء الا انه انما قيل اشبع الجموع
من الارغفة الخمسة وكون المرأة من الضلع لان الاضافة انما وردت على مادة
ضلع والارغفة السابقة

وعلى الثاني بان الضلع كانت مكلمة لآدم لا من حيث كان شخصاً ما بل من
حيث كان مبدأ النوع كما ان الزرع مكمل للمولد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع
لذة فاذا بالأولى امكن بالقدرة الالهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون ألم
وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

في ان المرأة هل تكوّنت من الله ابتداء

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المرأة لم تكوّن من الله ابتداءً اذ ليس شخصٌ يصدر عن مثله بالنوع ويصنع من الله ابتداءً . والمرأة مصنوعة من الرجل وهما متحدان في النوع . فاذا لم تُصنع من الله ابتداءً

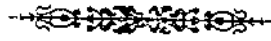
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسمانيات بواسطة الملائكة . وجسم المرأة متكوّن من مادةٍ جسمانية . فاذا قد صنع بواسطة الملائكة لا من الله ابتداءً

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات سابق الوجود بمبادئه العلية فانما يصدر بقدره خليقة ما لا من الله ابتداءً . وجسد المرأة صدر في الاعمال الأولى بمبادئه العلية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥ . فاذا لم تصدر المرأة ابتداءً من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المشار اليه « لم يقدر ان يكون اويني الضلع امرأة الا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود » والجواب ان يقال ان التوليد الطبيعي في كل نوع انما يكون من مادةٍ معينة كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولّد الانسان طبعاً هي زرع الرجل او المرأة الانساني فاذا يمتنع ان يتولد شخصٌ من اشخاص النوع الانساني تولد طبيعياً من مادةٍ أخرى على ان الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر ان يصدر الاشياء الى الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده ان يكون الرجل من تراب الارض والمرأة من ضلع الرجل

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على تقدير تولد الشخص من مماثله في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٥ من اننا نسنا نعلم ما اذا كان الملائكة ادوا لله خدمة في تكوين المرأة لكننا نعلم يقيناً انه كما ان جسد الرجل لم يتكون من تراب الارض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكون جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم
وعلى الثالث بان الحالة الأولى للاشياء لم تحتل ان تتكون المرأة هكذا مطابقاً بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأعمال الأولى بمبادئ العلية لاعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة الى قوة الخالق الفعلية



البحث الثالث والتسعون

في الحد النهائي لصدور الانسان—وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الانسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تبع مسائل—١ هل يوجد في الانسان صورة الله—٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة—٣ في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان—٤ هل هي موجودة في كل انسان—٥ في انها هل هي في الانسان بالنسبة الى الذات الالهية او الى جميع الانانيم الالهية او الى واحد منها—٦ في انها هل هي في الانسان باعتبار القوى او الملكات او الانفعال—٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط—٨ هل هي فيه بالنسبة الى جميع الموضعات—٩ في الفرق بين الصورة والمثال

الفصل الاول

في انه هل يوجد في الانسان صورة الله

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد في الانسان صورة الله في

اش ١٨:٤٠ «بمن تشبهون الله او اية صورة تجعلون له»
٢ وايضاً انما صورة الله بكره الذي وصفه الرسول بقوله في كورنثوس ١٥:١
«الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكره كل خلق» فاذا ليس في الانسان
صورة الله

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الجامع ق١ «الصورة مثال مطابق لما هي
صورته» وقال ايضاً هناك «الصورة شبه تام بين متساويين» وليس بين الله
والانسان تطابق في المائلة ولا يمكن ان يكون بينهما تساوي فاذا تمتع ان يكون
في الانسان صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالا»
والجواب ان يقال كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة وليس كلما وجدت
المشابهة وجدت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م٢٤ ومن ذلك
يتضح ان المشابهة داخلية في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة
وهو كونها عبارة عن آخر فان الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيء
ad imitationem alterius agitur اي يفعل لاجل محاكاة شيء آخر
ومن ثمة مهما كانت بيضة مشابهة ومساوية لبيضة أخرى ليس يقال لها صورتها اذ
ليست صادرة عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقد قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره «ليس كلما وجدت الصورة وجدت المساواة» كما يتضح من
الصورة البادية في المرآة لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لان الصورة الكاملة
لا تخلو عن شيء مما يوجد في ما هي صادرة عنه. وواضح ان في الانسان مشابهة
ما لله مستفادة من الله علي انه ممثل بها لكنها ليست مشابهة تساوي لان التمثل
مجاور هذا المثال مجاوزة غير متناهية ومن ثمة يقال ان في الانسان صورة الله
لكن لا كاملة بل ناقصة وقد اشار الكتاب الى ذلك بقوله صنع الانسان على

صورة الله لان حرف الجرّ هنا يدل على نوع من القرب الذي انما يعقل لشيء البعيد اذا اجيب على الاول بان كلام النبي على الصور الجسمانية المصنوعة من الانسان ودلالة على ذلك قال آية صورة تجعلون له . والله هو اوجد لنفسه صورة روحانية في الانسان

وعلى الثاني بان بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة المثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال اصلاً انه على صورة الله واما الانسان فباعتبار المشابهة يقال له صورة الله وباعتبار نقص المشابهة يقال انه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لا يمكن ان يكون الا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الانسان وجودها في طبيعة اجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في كتاب الاوتار العشرة ب ٨ وعلى الثالث بانه لما كان الواحد موجوداً غير متجزئ كان يقال للمثال مطابقاً كما يقال له واحدٌ وليس يقال لشيء واحدٌ بالعدد او بالثبوت او بالجنس فقط بل بنوع من التشكيك او المناسبة ايضاً وبهذا المعنى يوجد وحدة او موافقة بين الخليفة والله واما قوله بين متساويين فراجع الى حقيقة الصورة الكاملة

انفصل الثاني

في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ . ٤ « المخلوقات تتضمن اشياء عليها وصورها الحادثة » . والله ليس علةً للمخلوقات الناطقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة ايضاً . فاذا صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة ٢ وايضاً كما كان الشبه اظهر في شيء كان اقرب الى حقيقة الصورة . وقد

قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقاء « ان شعاع الشمس اشبه شيء بالخيرية الالهية » فهو اذن على صورة الله

٣ وايضاً كلما كان شيء اتم حسناً وخيرية كان اشبه بالله ٠ وجموع الكون اتم حسناً وخيرية من الانسان لانه وان كان كل شيء حسناً الا انه يقال لجموع الاشياء حسنٌ جداً كما في تك ١٠ فاذا ليس الانسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وايضاً قال بريسوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ « مدبر العالم بعقله وفاطر اياه على صورته المشابهة له » فاذا ليست الخليفة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك٦ ب١٢ « ان فضل الانسان قائم بكون الله صنعه على صورته لانه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم » فاذا ما لا عقل له فليس على صورة الله

والجواب ان يقال ان حقيقة الصورة لا يكفي لها كل مشابهة ولو كانت صادرة عن آخر لانه اذا كان شيء مشابهاً لآخر في الجنس فقط او في عرض عام فليس يقال انه على صورته فلا يجوز ان يقال ان الدودة الصادرة عن الانسان هي صورة الانسان لمشايتها له في الجنس وكذا لا يجوز ان يقال لما يصير ابيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لان الابيض عرض عام لانواع كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه او على الاقل في عرض خاص بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يقال ان صورة الانسان موجودة في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً « الصورة مثال مطابق » وواضح ان المشابهة النوعية تنهيه بحسب الفصل الاخير وبعض الاشياء تشبه الله اولاً وبالشبه الاعم من حيث هي موجودة وثانياً من حيث هي حية

وثالثاً من حيث هي عاقلة قال ارغستينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي اقرب المخلوقات اليه» ومن ذلك يتضح ان المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

إذا اجيب على الاول بان كل ناقص فهو حاصل بنوع من المشاركة في الكامل ومن ثم فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشترك في شيء من حقيقتها من حيث يشابه الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المخلوقات تتضمن اشباه العلل وصورها الحادثة اي التي يحدث حصولها فيها بوجه ما لا مطلقاً وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الالهية باعتبار التأثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بان مجموع الكون انما هو اتم حسناً وخيرية من الخليفة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار واما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليفة العقلية اتم شهاً بالكمال الاخي لقدرتها على ادراك الخير الاعظم - او يجاب بان الجزء لا يكون قسماً للكل بل لجزء آخر فمتى قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا يتنى ان يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزء منه بل انما يتنى بذلك سائر اجزائه

وعلى الرابع بان بويسيوس اراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحاكي المصنوع المثال الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليفة بهذا الاعتبار صورة لثالها القائم في العقل الالهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابهة الطبع اي باعتبار مشابهة جميع الاشياء للوجود الأول من حيث هي موجودة وللحياة الأولى من حيث هي حية وللعكمة الأولى من حيث هي عاقلة



الفصل الثالث

في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان
يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الملاك اعظم منها
في الانسان فقد قال اوغسطينوس في خطبتي الصورة « لم يجعل الله خليقة على
صورته سوى الانسان » فاذا ليس يصدق القول بان صورة الله هي في الملاك
اعظم منها في الانسان

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥١ « الانسان مصنوع على
صورة الله بحيث لم يُجبل من الله بواسطة خليقة ما فلم يكن شيء اقرب منه
اليه » . وانما يقال لخليقة ما انها صورة الله باعتبار قربها اليه . فاذا ليست صورة
الله في الملاك اعظم منها في الانسان

٣ وايضاً انما يقال لخليقة انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية .
والطبيعة العقلية لا تشد ولا تضعف اذ ليست مندرجة تحت جنس العرض
لاندراجها تحت جنس الجوهر . فاذا ليست صورة الله في الملاك اعظم منها في
الانسان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خطب ٣٤ في الانجيل « يقال للملاك
علم المشابهة لان شبه الصورة الالهية فيه اظهر »

والجواب ان يقال يجوز ان تتكلم على صورة الله باعتبارين اولاً من جهة ما
فيه تُعتبر حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله
في الملائكة اعظم منها في الناس لان الطبيعة العقلية في الملائكة اكل كما يتضح مما
تقدم في م ٦٢ ف ٦ وم ٢٥ ف ٧ وثانياً يجوز ان تُعتبر صورة الله في الانسان
من جهة ما تُعتبر فيه اعتباراً ثانوياً اي باعتبار ان في الانسان شيئاً ما الله من
حيث ان الانسان يصدر عن الانسان كما يصدر الاله عن الاله ومن حيث ان

نفس الإنسان توجد كلها في البدن كله وكلها في كل جزء منه كما يوجد الله في العالم وبهذا الاعتبار ونحوه تكون صورة الله في الإنسان اعظم منها في الملائكة الا ان حقيقة الصورة الالهية لا تعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الإنسان الا بعد اعتبار المشابهة الأولى في الطبيعة العقلية والا لكانت الحيوانات العجم ايضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملائكة اعظم منها في الإنسان وجب القول بان صورة الله اعظم في الملائكة مطلقاً وفي الإنسان من وجهٍ

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس نبي صورة الله عن سائر المخلوقات السافلة الخالية من العقل لاعتبار الملائكة

وعلى الثاني بانه كما يقال ان النار الطف جميع الاجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار الطف من بعض كذلك يقال ان ليس شيء اقرب الى الله من العقل الانساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قبيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه الى الله بحيث ليس شيء من المخلوقات اقرب منها اليه» فإذا ليس ينتفي بذلك كون صورة الله في الملائكة اعظم

وعلى الثالث بانه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الاكثر والاقل ان نوعاً منه لا يكون اكمل من نوع آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكه في نوعه تارة اكثر وتارة اقل وليس يشترك اشخاص كثيرون ايضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلة

الفصل الرابع

في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان

يُخَطُّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست موجودة في كل انسان فقد قال الرسول في ا كورا ١: ٧ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل والمرأة شخص من اشخاص النوع الانساني . فاذا ليس يصدق على كل شخص ان يكون صورة الله

٢ وايضاً قال الرسول في روه: ٢٩: ٨ «الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم انتخب» . وليس جميع الناس متخيين . فاذا ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله

٣ وايضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ف١ والانسان يصير بالخطيئة مابيناً لله . فاذا يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٨: ٧ «انما يسلك الانسان في الصورة»
والجواب ان يقال لما كان يقال للانسان انه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظيم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله واعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومجته لنفسه ومن ثمه يجوز اعتبار صورة الله في الانسان على ثلاثة اضرب اولاً من حيث ان في الانسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومجته وهذا التاهب قائم في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس . وثانياً من حيث ان الانسان يعرف الله ومجته بالفعل او بالقوة لكن معرفة ومجبة ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة . وثالثاً من حيث ان الانسان يعرف الله ومجته بالفعل معرفة ومجبة كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابهة المجد ومن ثمه جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز ٤: ٧ «ارسم علينا نور وجهك ايها الرب» على ثلاثة اقسام صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الأولى حاصلة في جميع الناس والثانية في الابرار فقط والثالثة في السعداء فقط

اذا اجيب على الاول بان صورة الله موجودة في الرجل وفي المرأة باعتبار ما تقوم به بالاصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثمه بمد ان قال سيفي

تك ١ : ٢٧ « على صورة الله خلقه » قال « ذكراً وأنثى خلقهم » وإنما قال خلقهم بالجمع دفعا لايهام الاجتماع الذكورة والانوثة في شخص واحد كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٢، واما باعتبار غير ذلك من الامور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لان الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما ان الله هو مبدأ الخليقة بأسرها وغايتها ولذلك فبعد ان قال الرسول ان « الرجل هو صورة الله ومجده » اما المرأة فهي مجد الرجل « اوضح وجه قوله هذا فقال « لان الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل . ولم يُخلق الرجل لاجل المرأة بل المرأة لاجل الرجل »

وعلى الثاني والثالث بان تبتك المحبتين انما تنهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة النعمة والمجد

الفصل الخامس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم الالهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الوهية الثالث المقدس وصورته التي عليها صنع الانسان واحدة بالذات » وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ب ٥ « الانسان مصنوع على صورة الثالث المشتركة » فاذا صورة الله انما هي موجودة في الانسان باعتبار الذات لا باعتبار

ثالث الاقانيم

٢ وايضاً في كتاب عقائد الكيسة ان صورة الله تُعتبر في الانسان بحسب الارزية وقال الدمشقي ايضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ « ان قوله ان الانسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً اورباً فعله » وقال غريغوريوس النيصي ايضاً في كتاب عمل الانسان ب ١٦ « ان قول الكتاب ان الانسان

صُنعَ على صورة الله هو بمنزلة قوله ان الطبيعة "الانسانية صُنعت مشتركة في كل خير لان الالهية هي تمام الخير" وليس شيء من ذلك يرجع الى تمايز الاقانيم بل بالأحرى الى وحدانية الذات . فاذا لست صورة الله في الانسان باعتبار ثلوث الاقانيم بل باعتبار وحدانية الذات

٣ وايضاً ان الصورة ترشد الى معرفة ما هي صورته فلو كانت صورة الله في الانسان باعتبار ثلوث الاقانيم لقدرة الانسان ان يعرف بالمعرفة الطبيعية ثلوث الاقانيم الالهية لقدرة على ان يعرف نفسه بالنظرة الطبيعية . وهذا باطل كما تقرر في مب ٨٢ ف ١

٤ وايضاً ليس يصدق اسم الصورة على كل من الاقانيم الثلاثة بل على الابن فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلوث ٦ ب ٢ «الابن وحده هو صورة الاب» فلو كانت صورة الله تُعتبر في الانسان من جهة الاقنوم لم يكن في الانسان صورة الثلوث كله بل صورة الابن فقط

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثلوث ٤ «ما يقال من ان الانسان صنع على صورة الله يدل على تكثر الاقانيم الالهية»

والجواب ان يقال ان الاقانيم الالهية انما تميز بحسب الاصل او بالأحرى بحسب اضافات الاصل كما مر في مب ٤٠ ف ٢ وليست طريقة الاصل واحدة في الجميع بل هي في كل شيء بحسب ما يلائم طبيعته فليس صدور غير المتنفسات كصدور الحيوان ولا صدور الحيوان كصدور النبات وبذلك يتضح ان تمايز الاقانيم الالهية انما هو بحسب ما يلائم الطبيعة الالهية ومن ثمَّ ليس ينتفي بكون الانسان على صورة الله باعتبار مشابهة الطبيعة كونه على صورة الله باعتبار تمثيل الاقانيم الثلاثة بل ان احد هذين الامرين لازم عن الآخر فالحق اذن ان في الانسان صورة الله باعتبار الطبيعة الالهية وباعتبار ثلوث الاقانيم لان للاقانيم الثلاثة في

الله أيضاً طبيعة واحدة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الاولين
وعلى الثالث بان تلك الحججة انما تنهض لو كانت صورة الله في الانسان مثلاً
الله تمثيلاً تاماً لكن الفرق بين هذا الثالوث الذي فينا والثالوث الالهي عظيم جداً
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٦ ومن ثم قال ايضاً في الموضوع
المذكور « نرى الثالوث الذي فينا دون ان نؤمن به فقط واما كون الله ثالثاً
فتؤمن به فقط دون ان نراه »

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان في الانسان صورة الابن فقط الا ان
اوغسطينوس قد رد ذلك في كتاب الثالوث ١٢ ب ٥ و ٦ اولاً لانه لو كان
الانسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لان
الابن مشابه للآب في الذات المساويه فيها - وثانياً لانه لو كان الانسان مصنوعاً
على صورة الابن فقط لم يقل الآب لتصنع الانسان على صورتنا ومثالنا بل على
صورتك ومثالك . فاذا ليس المراد بقوله « على صورة الله صنعه » ان الآب صنع
الانسان على صورة الله الذي هو الابن فقط كما فسر بعض بل المراد به ان
الله الثالوث صنع الانسان على صورته اي صورة الثالوث كله - واما قوله ان
الله « صنع الانسان على صورته » فيحمل معنيين احدهما ان يكون حرف الجر
دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لتصنع الانسان على حال ان تكون فيه
صورتنا . والآخر ان يكون حرف الجر مفيداً السببية المثالية على حد قولنا هذا
الكتاب مصنوع على ذلك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الالهية التي
يقال لها صورة توسعاً من حيث ان الصورة تطلق على المثال او على ما قال
بعض من حيث ان الاقانيم الالهية انما هي متشابهة في الذات

الفصل السادس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط
يُتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار
العقل فقط فقد قال الرسول في ا كورا ١: ٧ ان الرجل هو صورة الله وليس الرجل
هو العقل فقط. فاذا لا تُعتبر صورة الله من جهة العقل فقط

٢ وايضاً في تك ١: ٢٧ «خلق الله الانسان على صورته على صورته خلقه
ذكراً وانثى خلقهم» والذكر والانثى انما يتمايزان من جهة البدن. فاذا لا تُعتبر
صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً
٣ وايضاً يظهر ان الصورة تُعتبر على الخصوص بحسب الشكل. والشكل
مختص بالبدن. فاذا لا تُعتبر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من
جهة البدن ايضاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ٧ و ٢٤ ان فينا رؤوساً ثلاثاً
جسدية وروحانية او وهمية وعقلية. فاذا كانت فينا بحسب الرؤية العقلية
الخاصة بالعقل ثالث باعتبارها تكون على صورة الله فكذا الامر في الرؤيتين
الأخريين ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٤: ٢٣ «تجددوا بروح اذهانكم
والبسوا الانسان الجديد» ومفاد ذلك ان تجددنا الذي يتم بلبس الانسان الجديد
انما يرجع الى العقل. وقد قال في كولوسي ٣: ١٠ «البسوا الانسان الجديد الذي
يقبدهد لمعرفة الله على صورة خالقه» فاسند التجدد الذي يتم بلبس الانسان الجديد
الى صورة الله. فاذا كون الانسان على صورة الله راجع الى العقل فقط
والجواب ان يقال لما كانت جميع المخلوقات تشبه الله نوعاً من المشابهة كانت
الحليقة الناطقة وحدها تشبهه بطريق الصورة كما مر في ٢ او ١ واما سائر

المخلوقات فتشبهه بطريق الأثر. وما به تفضل الخليفة الناطقة سائر المخلوقات هو العقل فإذا الخليفة الناطقة أيضاً لا تشبه الله إلا بحسب العقل وأما بحسب ما قد يكون لها من الاجزاء الأخرى فإنما تشبهه بطريق الأثر كسائر الأشياء التي إنما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الاجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الأثر وطريقة تمثيل الصورة فإن الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مر في ف ٢ والأثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثيله علته إلى مشابهة النوع فإن الرسوم التي يمدتها الحيوان بحركته يقال لها آثار وكذا يقال للمواد أثر النار وخراب الأرض اثر عسكر العدو فإذا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى من جهة اشتغال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الإلهية ومن جهة اشتغالها على شبه الثالوث الغير المخلوق لانه من جهة شبه الطبيعة الإلهية يظهر ان المخلوقات الناطقة تتصل نوعاً ما إلى مماثلة النوع من حيث انها لا تشبه الله في الوجود والحيرة فقط بل في العقل أيضاً كما تقدم في ف ٢ وأما سائر المخلوقات فلا تعقل بل اذا اعتبرت استعدادها يظهر فيها اثر ما للعقل الذي اصدرها. وكذا لما كان الثالوث الغير المخلوق إنما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن الفاعل وصدور المحبة عن كليهما كما اسلفنا في م ب ٤٥ ف ٧ جاز ان يقال ان في الخليفة الناطقة صورة الثالوث الغير المخلوق حاصلة بنوع من مشابهة النوع من حيث يوجد فيها صدور الكلمة من جهة العقل وصدور المحبة من جهة الإرادة وأما سائر المخلوقات فليس فيها مبدأ الكلمة والكلمة والمحبة بل إنما يظهر فيها اثر يدل على ان هذه الامور موجودة في العلة التي اصدرتها لان حصول الخليفة على جوهر مكيف ومحدود يدل على انها صادرة عن مبدأ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة الذي اصدرها التي بها توجه المعلول إلى الخير

كما يدل استعمال البناء على ارادة الصانع . فاذا يوجد في الانسان شبه الله بطريق الصورة باعتبار العقل واما باعتبار سائر اجزائه فبطريق الاثر اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال للانسان صورة الله لانه صورة بماهية بل لتضمنه صورة الله مرتسمة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من حيث يشتمل على صورة قيصر فاذا لا يجب ان تعتبر صورة الله في الانسان بحسب كل جزء منه

وعلى الثاني بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ ان بعضاً أثبتوا صورة الثالث في الانسان لكن لا باعتبار شخص واحد بل باعتبار اشخاص متعددة فقالوا « ان الرجل يمثل اقنوم الاب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل اقنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على انها ابن او ابنة تمثل الاقنوم الثالث الذي هو الروح القدس » غير ان هذا القول يظهر فساده لاول وهلة اما اولاً فللزوم ان الروح القدس هو مبدأ الابن كما ان المرأة هي مبدأ الولد الذي يولد من الرجل واما ثانياً فللزوم ان ليس الانسان الا على صورة اقنوم واحد واما ثالثاً فلانه لو كان الامر كما ذكرنا لوجب ان يذكر الكتاب صورة الله في الانسان الا بعد صدور النسل . فالحق اذن ان الكتاب لم يقل « ذكر أو أنثى خلقها » بعد قوله « على صورة الله خلقه » يائناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والانثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل الذي ليس فيه تمايز جنسي ومن ثم بعد ان قال الرسول في كورنثوس ٣ « على صورة خالقه » قال « حيث ليس ذكر ولا أنثى »

وعلى الثالث بانه وان كانت صورة الله في الانسان لا تعتبر بحسب الشكل الجسماني الا انه لما كان جسم الانسان قد انفرد من بين سائر اجسام الحيوانات الارضية بكونه ليس منغياً الى الارض بل على حال يقدر بها على مراقبة السماء كان

أحق من اجسام سائر الحيوانات بأن يرى انه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١هـ لكن لا يعني ان في جسم الانسان صورة الله
بل يعني ان شكل الجسم الانساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر
وعلى الرابع بان في كل من الرؤية الجسمانية والرؤية الوهمية ثالثاً ما كما
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ٢ فان في الرؤية الجسمانية اولاً
صورة الجسم الخارج وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شبه ما للصورة المذكورة
في الباصرة وثالثاً قصد الارادة الذي يعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء
الرئي . وكذا ايضاً في الرؤية الوهمية اولاً الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس
الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق ان القوة الواهمة تتصور بالصورة المذكورة
وثالثاً قصد الارادة الجامع بينهما غير ان كلا الثالثين ليس لهما حقيقة الصورة
الالهية لان صورة الجسم الخارج خارجة عن طبيعة النفس والصورة التي في
الحافظة وان لم تكن خارجة عن النفس لكنها واردة عليها من خارج فلم يكن في
كلتا هاتين الصورتين تمثيل للاقانيم الالهية مشابهة لها في الطبيعة والازلية ثم
الرؤية الجسمانية لاتصدر عن صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة
الرئي معاً وكذا الرؤية الوهمية لاتصدر عن الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل
عن القوة الواهمة ايضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيل لائق لصدور الابن عن
الآب وحده . ثم قصد الارادة الجامع بين كلا الامرين المتقدم ذكرهما ليس
يصدر عنهما لافي الرؤية الجسمانية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور
الروح القدس عن الآب والابن تمثيلاً لائقاً

الفصل السابع

في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الانفعال
يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان صورة الله ليست موجودة في النفس

باعتبار الافعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١١ ب ٢٦ «الانسان
مفطور على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم اننا موجودون ونحب
وجودنا وعلنا». والوجود ليس فعلاً. فإذا لا تُعتبر صورة الله في النفس من جهة
الافعال

٢ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة امور العقل
والعلم والمحبة كما في كتاب الثالث ٩ ب ٤ والعقل ليس فعلاً بل قوة او هو ماهية
النفس العاقلة. فإذا لا تُعتبر صورة الله من جهة الافعال

٣ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالث في النفس باعتبار الذكر
والتعقل والارادة كما في الكتاب المذكور ١٠ ب ١١. وهذه الثلاثة انما هي قوى
طبيعية للنفس كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ١. فإذا صورة الله تُعتبر
بحسب القوى لا بحسب الافعال

٤ وايضاً ان صورة الثالث تبقى دائماً في النفس. والفعل ليس يبقى دائماً.
فإذا صورة الله لا تُعتبر في النفس بحسب الافعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ جعل الثالث في
الاجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية. فإذا كذلك
الثالث الذي في العقل والذي بحسبه الانسان على صورة الله يجب اعتباره بحسب
الرؤية الفعلية

والجواب ان يقال قد مرّ في ف ٢ ان من شأن الصورة ان تمت النوع على
نحو ما فإذا اذا وجب اثبات صورة الثالث الالهي في النفس وجب اعتبارها
بالاصالة في ما هو اشدّ قريباً بحسب الطاقة الى تمثيل نوع الاقنيم الالهية. والاقنيم
الالهية تمتاز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على
انه يمتنع وجود الكلمة في نفسنا دون الافتكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالث ٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالث تعتبر في العقل أولاً وبالاصالة بحسب الافعال اي من حيث اننا بالعلم الذي يحصل لنا بالتفكير نصوصغ في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة الا انه لما كانت مبادئ الافعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز ان تُعتبر صورة الثالث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث ان الافعال موجودة فيها بالقوة

اذا اجيب على الاول بان وجودنا الذي يرجع الى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود انما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمة كان هذا الثالث هو نفس ذلك الثالث الذي اثبتته اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس وضع اولاً هذا الثالث في العقل الا انه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجه ويجهلها ايضاً من وجه اي من حيث هو منحاز عن غيره وكان من ثمة يبحث عن نفسه كما اثبتته بعد ذلك في ك ١٠ ب ٣ و ٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة امور خاصة بالعقل وهي الذكر والتعقل والارادة التي ليس يجهل احد انه حاصل عليها وقد اثر جعل صورة الثالث في هذه الثلاثة لانها انبى بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها وعلى الثالث بان اوغسطينوس قرّر في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعمل بعض الاشياء ونريدها ونحبها في حال افتكارنا فيها وفي حال عدم افتكارنا فيها الا انها متى كانت دون الافتكار فيها كانت خاصة بالذکر الذي ليس عنده الا امساكاً بالملكة للعلم والمحبة غير انه لما كان « يمتنع وجود الكلمة هناك دون الافتكار لاننا نفتكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص بلغة بشرية » كانت تلك الامور الثلاثة وهي المحافظة والقوة العاقلة والارادة الباق

بهذه الصورة ومرادنا بذلك التعقل الذي به تعقل حال الافتكار والارادة او المحبة التي تجمع بين الولد والوالد» كما قال في الموضع المتقدم ذكره ومن ذلك يتضح انه اثر جعل صورة الثالوث الالهي في التعقل والارادة باعتبار كونهما بالفعل على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ التذكرة بالملكة وان كانت صورة الثالوث موجودة في النفس على نحو ما بهذا الاعتبار ايضا كما قال ايضا في الموضع المشار اليه وبذلك يتضح ان الذكر والتعقل والارادة ليست ثلاث قوى كما في كتاب

الاحكام

وعلى الرابع بانه ربما اجاب محيب بان اوغطينوس قال في كتاب الثالوث ٤ ا ب «العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته دائماً» مما قد حمله بعض على ان المراد به ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل غير انه قد نفي كون المراد به ذلك بقوله بعده «لا تتذكر دائماً انها منخازة عما ليس اياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل وتحب ذاتها دائماً بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئاً عقلت ذاتها بادراكها فعلها الا انها لما لم تكن عاقلة دائماً بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب القول ان الافعال وان لم تبقى دائماً في انفسها لكنها تبقى دائماً في مبادئها التي هي القوى والملكات ومن ثم قال اوغطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ٤ ب «اذا كانت النفس الناطقة صُنعت على صورة الله من حيث تقدر ان تستعمل النطق وتعقل لاجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء وجودها»

الفصل الثامن

في ان صورة الثالوث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط يُنحط الى الثامن بان يقال : يظهر ان صورة الثالوث الالهي ليست في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط لانها انما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمجبة عن كليهما كما مر في الفصل السابق . وهذا يحصل عندنا بالنسبة الى كل موضوع . فإذا صورة الثالث الالهي موجودة في عقلنا بالنسبة الى كل موضوع

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « متى بحثنا عن الثالث في النفس نبعث عنه في النفس كلها دون تفرقة بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الاذليات » فإذا صورة الثالث توجد في النفس بالنسبة الى الموضوعات الزمانية ايضاً

٣ وايضاً انما تعقل الله ونحبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالث تُعتبر في النفس بحسب تذكر الله وتعقله وارادته اي محبته لم تكن صورة الله حاصلة في الانسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس ٤ وايضاً ان القديسين الحاصلين في الوطن قريبون جداً الى صورة الله باعتبار رؤية المجد ومن ثم قيل في ٢ كور ٣: ١٨ « تتحول الى تلك الصورة بعينها من مجد الى مجد » ورؤية المجد تُدرك بها الزمانيات . فإذا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة الى الزمانيات ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٢ « ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويحب ويعقل ذاته بل من حيث يقدر ايضاً ان يتذكر ويعقل ويحب الله الذي صنعه » فبالأولى اذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة الى موضوعات أخرى

والجواب ان يقال ان الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجه ما الى تمثيل النوع كما تقدم في ف ٢ و ٧ فوجب من ثم ان تعتبر صورة الثالث الالهي في النفس بالنسبة الى شي يمثل الاقانيم الالهية بالتمثيل النوعي على حسب طاقة الخليقة والاقانيم الالهية لتمايز باعتبار صدور الكلمة عن القائل والمجبة عن كليهما

كما مرّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه . وواضح ان اختلاف الموضوعات يحدث اختلافًا في نوع الكلمة والمحبة لان الكلمة المتصورة عند عقل الانسان في حق الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متحدتين نوعًا في عقل الانسان وكذا ليست محبتيهما متحدة نوعًا . فأذا انما تُعتبر الصورة الالهية في الانسان من جهة الكلمة المتصورة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فأذا انما تُعتبر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه او ما من شأنه ان يتجه الى الله . والعقل يتجه الى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال لمن ينظر في صورة انسان في المرآة انه يتجه الى ذلك الانسان ومن ثمّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ «العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته واذا نظرنا الى ذلك فقد نظرنا الى الثالث الذي ليس هو الله بل صورة الله» وليس ذلك لاتجاه العقل الى نفسه مطلقًا بل من حيث يقدر بذلك ان يتجه ايضًا الى الله كما يتضح من الشهادة الموردة في المعارضة

اذا اجيب على الاول بان حقيقة الصورة لا يجب ان يُعتبر فيها صدور شيء عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا اي صدور كلمة الله عن معرفة الله

وعلى الثاني بانه يوجد في النفس كلها ثالث ما لكن لا يبحث يُطلب من دون فعل الزمانيات والنظر في الازليات امرٌ ثالث يتم به الثالث كما قيل هناك بعد الكلام المورّد بل ان ذلك الجزء النطقي الحاصل من جهة الزمانيات وان امكن وجود الثالث فيه الا انه يتمتع ان يوجد فيه صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك لان معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والملكات التي تُعرف بها الزمانيات ايضًا ليست حاضرة دائمًا بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكّرة فقط حتى بعد

ابتداء حضورها ايضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة واما في حال السعادة المستقبلية فلن يبقى فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بان معرفة الله ومحبة الثوابية لا تحصل الا بالنعمة غير ان هناك معرفة ومحبة طبيعية كما مرّ في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لاجل تعقل الله طبيعية باعتبار ما قدمنا من ان صورة الله تبقى دائماً في العقل سواء كانت ضعيفة جداً وقرينة من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق او مظلة وشوهاة كما في الخطاة او مضبوطة وجميلة كما في الابرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بان الزمانات ستري بروية المجد في الله فتكون رؤيتها راجعة الى صورة الله وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ « ان تلك الطبيعة التي يفتبط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حال غير متغيرة » لان حقائق جميع المخلوقات موجودة ايضاً في الكلمة الغير المخلوقة

الفصل التاسع

هل يليق تمييز المثال عن الصورة

يُنخَطَى الى التاسع بان يقال : يظهر انه ليس يليق تمييز المثال عن الصورة اذ ليس يليق تمييز الجنس عن النوع . ونسبة المثال الى الصورة نسبة الجنس الى النوع لانه « كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يعكس » كما في كتاب ٨٣ م ب ٢١ فاذا ليس يليق تمييز المثال عن الصورة

٢ وايضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الاقانيم الالهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الالهية ايضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزى . فاذا ليس يليق ان يقال ان محل المثال هو الذات لكونها خالدة وغير متميزة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وايضاً ان صورة الله في الانسان على ثلاثة انواع صورة الطبيعة وصورة
النعمة وصورة المجد كما مر في ف ٤ . والبرائة والبرارة ترجع الى النعمة . فاذا ليس
يليق ان يقال ان الصورة تُعتبر بحسب الذكر والتعقل والارادة والمثال يعتبر
بحسب البرائة والبرارة

٤ وايضاً ان معرفة الحق ترجع الى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع الى الارادة .
والتعقل والازادة ركنان للصورة . فاذا ليس يليق ان يقال ان محل الصورة معرفة
الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥١ « لم يذهب بعض
دون وجه من الصواب الى ان المراد بقوله على صورته ومثاله امران لانه لو كان
المراد بذلك امراً واحداً لا يجزىء باسم واحد »
والجواب ان يقال ان المثال او المماثلة وحدة ما لحصوله عن الواحد بالكييفية
كما في الالهيات ك ٢٠ م . ولما كان الواحد من الامور العامة الشاملة كان مشتركاً
بين جميع الاشياء وجاز صدقه على كل فردٍ منها كالخير والحق فاذا كما يجوز ان
يعتبر الخير سابقاً على كل شيء جزئي ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك
الحال في المثال بالنسبة الى الصورة فان الخير سابقٌ على الانسان من حيث ان
الانسان خيرٌ جزئيٌ وهو ايضاً لاحق له من حيث تقول لانسانٍ مخصوص انه
خيرٌ باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فانه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث
هو اعمٌ منها كما تقدم في ف ١ ويعتبر ايضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كمالها ، لاننا
نقول لصورة شيء انها مماثلة له او غير مماثلة له من حيث تتلوه تمثيلاً كاملاً او
ناقصاً . اذا تمهد ذلك جاز اعتبار المثال منحاذاً عن الصورة من وجهين اولاً من
حيث هو سابقٌ عليها واعمٌ منها وهذا الوجه يعتبر المثال بحسب امورٍ اعم من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهن تُعتبر الصورة حقيقةً وعلى هذا قيل في كتاب ٨٣ م ٥١ « لا مراة في ان الروح اي العقل مصنوع على صورة الله » واما سائر ما في الانسان اي ما يختص باجزاء النفس السافلة او بالبدن ايضاً فذهب بعض الى انه مصنوع على مثال الله . وبهذا الاعتبار ايضاً قيل في كتاب كمية النفس ب ٢ ان مثال الله يُعتبر في النفس من حيث هي غير فاسدة لان الفاسد وغير الفاسد فصلان للوجود المشترك . وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكما لها وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ ب ١٢ « ان قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورب فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية » والى ذلك يرجع ما يقال من ان المثال يرجع الى محبة الفضيلة اذ ليس فضيلة دون محبة الفضيلة

إذا اجيب على الاول بان المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقته المشتركة لانه بهذا الاعتبار داخل في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثال ما الى حقيقة الصورة او باعتبار كونه مكلاً للصورة

وعلى الثاني بان ماهية النفس ترجع الى الصورة من حيث تمثل الذات الالهية باعتبار ما هو خاص بالطبيعة العقلية لا باعتبار الاحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبسطة وعدم الانحلال

وعلى الثالث بان من الفضائل ايضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئه وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه . على انه ليس يمتنع ان ما يقال له صورة باعتبار يقال له مثال باعتبار آخر

وعلى الرابع بان محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع الى حقيقة الصورة واما محبة الفضيلة فترجع الى المثال كما ترجع اليه الفضيلة

المبحث الرابع والتسمون

في حالة الانسان الاول من جهة العقل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حالة الانسان الاول واولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن اما من جهة النفس فيبحث عن امرين اولاً عن حالة الانسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الارادة . فالاول بدور البحث فيدر على اربع مسائل - ١ في ان الانسان هل رأى الله بالذات - ٢ هل قدر ان يرى الجواهر المتفارقة اي الملائكة - ٣ هل كان له علم جميع الاشياء - ٤ هل كان ممكناً له ان يخطئ او يتخددع

الفصل الاول

في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات

يُحْتَضَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان الاول رأى الله بالذات لان سعادة الانسان قائمة برؤية الذات الالهية والانسان الاول « لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء » كما قال الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « لو كان للناس اميال كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصف وهو جنة عدن » فاذا كان الانسان الاول رأى الله بالذات في جنة عدن

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « كان الانسان الاول حاصللاً على كل ما تقدر الارادة الصالحة ان تحصل عليه » والارادة الصالحة لا تقدر ان تحصل على شيء افضل من رؤية الذات الالهية . فاذا كان الانسان يرى الله بالذات

٣ وايضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلفظ . والانسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم اوقد رآه ايضاً دون لفظ لان اللفظ يتضمن ظلمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ . والظلمة انما دخلت بالخطيئة . فاذا الانسان الاول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحاني اولاً بل الحيواني » ورؤية الله بالذات اعظم الاشياء روحانية . فاذا الانسان الاول لم ير الله بالذات في حال الحياة الحيوانية الاول

والجواب ان يقال ان الانسان الاول لم ير الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحياة الا ان يقال انه رآه في حال الجذب حين اوقع الله سباتاً على آدم كما في تك ٢ وتحقيق ذلك انه لما كانت الذات الالهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الالهية الى الله كنسبة كل انسان الى السعادة وواضح انه ليس يقدر انسان ان يميل بارادته عن السعادة فان الانسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورة فاذا تمتنع على كل من يرى الله بالذات ان يميل بارادته عن الله اي ان يخطئ ولهذا كان جميع الذين يرون الله بالذات يرسخون في محبة الله بحيث يعصمون من الخطيئة واذ كان آدم قد خطيء فواضح انه لم يكن يرى الله بالذات الا انه مع ذلك كان يعرف الله معرفة اعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحو ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يرى الله بالذات . ولتوضيح ذلك يجب ان يُعتبر ان رؤية الله بالذات قسمة لرؤيته بالحقيقة وكلما كانت الخليقة اعلى وأشبه بالله كانت رؤية الله بها اجلى كما ان الانسان يرى رؤية اكمل في المرآة التي تكون صورته فيها اظهر وبذلك يتضح ان رؤية الله بالآثار المعقولة اعلى جداً من رؤيته بالآثار

المحسوسة والجسمانية . والمحسوسات تُذهِلُ الإنسان وتشتغله في حال هذه الحيوة فتعوقه عن ان ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً . لكنه قيل في جا ٧ : ٣٠ « صَنَعَ اللهُ الْإِنْسَانَ مُسْتَقِيمًا » واستقامة الإنسان المصنوع من الله قائمة بخضوع الآدنى للأعلى وعدم امتناع الأعلى بالآدنى فإذا لم تكن الأشياء الخارجة تعوق الإنسان الأول عن ان ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها بأشراق الحق الأول ادراكاً طبيعياً او فيضياً ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١١ ب ٣٣ « ربما كان الله في اول الامر يكلم الانسانين الاولين كما يكلم الملائكة وذلك بانارته اذهانتها بالحق النير المتغير وان كانا لا يدركان بذلك من الذات الالهية مقدار ما يدركه الملائكة » فاذا كان الانسان الاول يدرك الله باناره المعقولة ادراكاً اجلي من ادراكنا الحاضر

اذا اجيب على الاول بان الانسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدة لان يتقل اليها وانقائمة بروية الذات الالهية بل كان له نوع من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوع من البرارة والكمال الطبيعيين

وعلى الثاني بان الارادة الصالحة هي الارادة المنتظمة ولو اراد الانسان الاول ان يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن ارادته منتظمة

وعلى الثالث بان الوسطة ضربان ما يرمى بها الشيء بمجرد رؤيتها كالمرآة التي بها يرمى الانسان بمجرد رؤيتها وما بمعرفتها يتوصل الى معرفة مجهول ما كالحد الاوسط في البرهان والله كان يرمى دون هذه الوسطة لكن لا دون الوسطة الأولى لانه لم يكن واجباً ان يتوصل الانسان الاول الى معرفة الله ببرهان مأخوذ من أثر ما كما هو واجب عندنا بل كان يعرف الله على حسب حاله

بمجرد معرفته آثاره وخصوصاً المعقولة وكذلك يجب ان يُعتبر ان الظلمة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحمل معنيين احدهما ان كل خليقة مظلمة نوعاً من الظلمة بالنسبة الى الضياء الالهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لانه كان يراه بأثره المخلوق والآخر ان يكون المراد بها الظلمة التي تبعث الخطيئة اي من حيث يعاق الانسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المقولات وبهذا المعنى لم ير آدم الله باللغز

الفصل الثاني

في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان آدم رأى الملائكة بالذات في حال البرارة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاوره ؛ ب ١ « لا شك ان الانسان الاول كان من عادته ان يحتظي بمخاطبة الله ويخالط ارواح الملائكة الاخبار بطهارة قلبه وعلو رويته »

٢ وايضاً ان اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يتقلها كما في حك ٩ عائق لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تعدر ان ترى الجواهر المفارقة كما مر في مب ٨٩ ف ٢ ونفس الانسان الاول لم تكن مثقلة بالبدن اذ لم يكن فاسداً . فاذا كانت قادرة ان ترى الجواهر المفارقة

٣ وايضاً ان نفساً مفارقة تعرف نفساً اخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب العلل قض ١٣ . ونفس الانسان الاول كانت تعرف ذاتها . فاذا كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يعارض ذلك ان طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة انفسنا . وتعمل الجواهر المفارقة ليس الان مقدوراً لانفسنا . فكذا اذا لم يكن مقدوراً لنفس الانسان الاول

والجواب ان يقال ان حالة النفس الانسانية تختلف من جهتين اولاً من جهة
اختلاف طريقة الوجود الطبيعي وبهذا الوجه تختلف حالة النفس المفارقة البدن
عن حالة النفس المتصلة به وثانياً من جهة السلامة والفساد مع بقاء طريقة الوجود
الطبيعي على حال واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الانسان
بعد الخطيئة لان نفس الانسان كانت في حالة البرارة معدة لتكامل البدن
وتدبيره كما هي الآن ايضاً وبناءً على هذا قيل ان الانسان الاول صار نفساً حية
اي مؤتية البدن الحيوة الحيوانية على انه انما كان حاصلًا على كمال هذه الحيوة من
حيث ان بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائق لما عن شيء كما مر في الفصل
السابق وواضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق ان النفس معدة لتدبير
البدن وتكميله من جهة الحيوة الحيوانية يلائم نفسنا طريقة التعقل الحاصلة
بالالتفات الى الصور الخيالية فاذا كذلك كانت هذه الطريقة من التعقل ملائمة
لنفس الانسان الاول ايضاً . على انه باعتبار هذه الطريقة من التعقل لتتحرك
النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢
و ٧ الاولى باعتبار رجوع النفس من الامور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار
ارتفاتها الى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها
الى ما وراء ذلك من الخبر الذي هو فوق جميع الخبرات وهو الله باعتبار الحركة
الاولى التي بهانتقل النفس من الاشياء الخارجية الى ذاتها تستكمل معرفة النفس
لان لفعل النفس العقلي نسبة طبيعية الى ما هو خارج عنها كما مر في مب ٨٤
ف ٦ فبعرفته يمكن ان يعرف فعلنا العقلي معرفة كاملة كما يعرف الفعل
بموضوعه وبالفعل العقلي يمكن ان يعرف العقل الانساني معرفة كاملة كما تعرف
القوة بفعلها الخاص . واما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لانه لما كان
الملاك لا يعقل بالتفات الى الصور الخيالية بل بطريقة اعلى جداً كما مر في مب

٥٥ ف ٢ لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدي بالكفاية الى معرفته واما الحركة الثالثة فبالأولى لا ينتهي بها الى المعرفة الكاملة لان الملائكة ايضاً لا يقدرّون بمعرفتهم انفسهم ان يتوصلوا الى معرفة الجوهر الالهي لفرط مجاوزته لم . اذا تمهد ذلك فنفس الانسان الاول لم تكن تقدر ان ترى الملائكة بذواتهم الا انها كانت تعرفهم بطريقة اعلى من طريقة معرفتنا لان معرفتها للمعقولات الباطنة كانت ايقن وارضخ من معرفتنا وبناءً على علو معرفتها هذا قال غريغوريوس انها تتخالط ارواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان قصور نفس الانسان الاول عن تعقل الجواهر المفارقة لم يكن بسبب ثقل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعي لها عن علو مرتبة الجواهر المفارقة واما قصورنا نحن عن ذلك فللكلا الامرين

وعلى الثالث بان نفس الانسان الاول لم تكن قادرة بمعرفتها ذاتها على الوصول الى معرفة الجواهر المتفارقة كما تقدم في جرم الفصل لان كل جوهر مفارق ايضاً انما يعرف غيره من الجواهر المفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

الفصل الثالث

في ن الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يكن له علم جميع الاشياء لانه لو كان له ذلك لم يخجل ان يكون قد حصل له اما بالصور المستفادة او بالصور الطبيعية او بالصور المفاضة . لكنه لم يحصل له ذلك بالصور المستفادة لان المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الالهيات ك ا وهو لم تكن حصلت له حينئذ تجربة جميع الاشياء ولا بالصور الطبيعية ايضاً لانه كان له نفس طبيعتنا . ونفساً « كصغيرة لم يكتب فيها شيء » كما في كتاب النفس ٣ م

١٤. ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالاشياء مغايراً في الحقيقة لعلمنا الذي نستفيده من الاشياء

٢ وايضاً ان لجميع الاشخاص المتعددة بالنوع طريقة واحدة لادراك الكل . وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علم جميع الاشياء بل يكتسبونه تدريجاً بحسب طريقتهم . فاذا كذلك آدم لم يحصل له حالاً جليل علم جميع الاشياء ٣ وايضاً انما خلق الانسان على حال هذه الحيوة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والانسان كان في تلك الحال قابلاً لان يزداد استحقاقاً . فاذا كان قابلاً لان يزداد علماً بالاشياء . فاذا لم يكن له علم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك ان آدم وضع اسما لجميع الحيوانات كما في تك ٢ . واسما للاشياء يجب ان تكون مناسبة لطبائها . فاذا كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات ويجامع الحججة كان يعلم جميع الاشياء الأخر

والجواب ان يقال ان الكامل متقدم بالرتبة الطبيعية على الناقص كما ان الفعل ايضاً متقدم على القوة لان ما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بوجود الفعل ولما كانت الاشياء ابدعت في البدء من الله لا لتوجد في انفسها فقط بل لتكون مبادئ لغيرها ايضاً صدرت على حال كاملة لتقدر ان تكون فيها مبادئ لغيرها . والانسان يقدر ان يكون مبدأ لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير ايضاً ولهذا كما ابداع الانسان الاول كاملاً في البدن يقدر حالاً على التوليد كذلك ابداع ايضاً كاملاً في النفس يقدر حالاً على تعليم غيره وتدييره وليس لاحد ان يعلم ما لم يكن هو عالماً ومن ثم ابداع الانسان الاول من الله عالماً بجميع الاشياء التي من شأن الانسان ان يتعلمها وهي جميع تلك الاشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأولى الينة بانفسها اي جميع ما يقدر الناس ان يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الانسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تتصل اليه المعرفة الطبيعية ايضاً من حيث ان حيوة الانسان متجهة الى غاية فائقة الطبع كما انه لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثم فالانسان الاول قد تلقى من معرفة هذه الامور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الانسانية باعتبار تلك الحال .
واما سائر الاشياء التي لا يمكن للانسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالانسان الاول لم يعرفها وذلك نحواطر الناس وافكارهم وكالحوادث المستقبلية وبعض الجزئيات كعدد حصى النهر ونحو ذلك اذا اجيب على الاول بان الانسان الاول حصل له علم جميع الاشياء بالصور المفاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلمنا كما ان العينين اللتين وهبها المسيح للاكمة لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للاعين التي اصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بانه كان واجباً ان يكون لآدم من حيث كان الانسان الاول شيء من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان آدم لم يكن قابلاً لان يزداد علماً باعتبار عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لان ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لان يعلمه بعد ذلك بالتجربة واما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لان يزداد علماً بها باعتبار عددها ايضاً باوجبة جديدة كما يزداد علم الملائكة ايضاً باشراقات جديدة . ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً اذ ليس بعض الناس مبداً لبعض في الاستحقاق كما ان بعضهم مبداً لبعض في العلم



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى ان ينخدع
يُنخَطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان كان ممكناً في الحالة الأولى ان
ينخدع فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢: ١٤ ان «المرأة أُغْوِيَتْ فوقت بي في
التعدي»

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ «انما لم تخف المرأة من الحية
عند ما رأتها لتكلم لانها ظنت ان الله اتاها قوة النطق» وهذا لم يكن صحيحاً.
فاذا قد انخدعت المرأة قبل الخطيئة

٣ وايضا من الطيبي انه كلما كان شيء ابعد عن البصر كان إبصاره أقل.
وطبيعة العين لم تضعف بالخطيئة. فاذا كان الامر كذلك في حال البرارة. فاذا
كان ممكناً ان ينخدع الانسان في مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢ «النفس تعتقد في الحلم
خيال الشيء نفس الشيء» وقد كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان يأكل
وينام ويحلم. فاذا كان ممكناً ان ينخدع باعتقاده خيالات الاشياء نفس الاشياء
٥ وايضاً لم يكن ممكناً للانسان الاول ان يعلم افكار الناس والحوادث المستقبلية
كما تقدم في الفصل السابق فلو قال له قائل شيئاً من ذلك باطلاً لانخدع به
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ١٨ «ان
اخذ الحق بالباطل ليس من طبع الانسان المخلوق بل من عقاب احوالك»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الانخداع يحتمل معنيين احدهما ان يكون
المراد به اعتباراً ضعيفاً يعتبر صاحبه الباطل حقاً دون اعتقاده والثاني ان يكون
المراد به الاعتقاد الثابت فما كان آدم يعلمه كان ممتنعاً قبل الخطيئة انخداعه به
باحد المعنيين المذكورين واما ما لم يكن يعلمه فكان يجوز انخداعه به بالمعنى

الأول وإنما قالوا هذا لان اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للإنسان وكذا
ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهور في اعتقاده والتمسك به . لكن هذا القول غير
لائقٍ بكل الحالة الأولى لانه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون
عناء وما دام ذلك لم يكن ممكناً اصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ٤١ ب ١٠ ومن الواضح انه كما ان الحق هو خير العقل كذلك الباطل
هو شرٌّ كما في الحقائق ك ٦ ب ٢ فإذا ما دام حال البرارة كان يمتنع اعتبار
عقل الانسان شيئاً من الباطل حقاً لانه كما ان اعضاء بدن الانسان كانت خالية
من كمالٍ ما كالضياء مثلاً دون ان يكون ثم شرٌّ ما كذلك جاز ان يخلو العقل
عن معرفة ما دون ان يكون ثم اعتباراً للباطل . ويظهر ذلك ايضاً من استقامة
الحالة الأولى لانه ما دامت النفس خاضعة لله كانت الاجزاء السافلة في الانسان
خاضعةً للاجزاء العالية وغير عاتقة لها وواضحٌ مما تقدم في م ٨٥ ف ٦ ان العقل
صديقٌ دائماً في حق موضوعه الخاص فهو اذن ليس يتخذع اصلاً من نفسه
وكل خداعٍ فانما يعرض له من جزء سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد انه متى لم
تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لانفترج هذه الخيالات بل انما نفترجها متى
كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين . فقد وضحا اذن ان استقامة
الحالة الأولى لم تكن تحتل ضلال العقل في امرٍ ما

إذا اجيب على الاول بان اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل
الظاهر الا انه كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال اوغسطينوس في شرح
تلك ١١ ب ٣٠ « لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعتبا بقلب المرأة لما
صدقت كلام الحية »

وعلى الثاني بان المرأة ظنت ان الحية أوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعلٍ
فائق الطبع . على انه ليس من الضرورة ان يعول على كلام معلم الاحكام في

هذه المسئلة

وعلى الثالث بانه لو تمثلّ لحس الانسان الأول او لحياله شيء على خلاف ماهو في الحقيقة لما اتخذ بذلك لانه كان يهتدي الى الحق بحكم النطق
وعلى الرابع بان ما يعرض في حال النوم لا يُعتبر من افعال الانسان مخلوه في تلك الحال عن استعمال النطق الذي هو فعل الانسان الخاص
وعلى الخامس بانه لو قيل للانسان في حال البرارة شيء باطل من الحوادث المستقبلية او خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لا اعتقد انه ممكن ان يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل . او يقال ان الله كان يعضده حينئذٍ لئلا يضلّ في ما لم يكن يعلمه ولا اعتراض بما اورده بعض من انه عندما وردت عليه التجربة لم يُعصد بما يمنع ضلاله مع انه كان حينئذٍ في غاية الحاجة لانه كان قد خطى قبل ذلك بفكره ولم يستنجد الله



المبحث الخامس والتسعون

في ما يتعلق بارادة الانسان الأول اي في نعمته وبرارته - وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الانسان الاول وهو على قسمين الاول في نعمة الانسان وبرارته والثاني في استعمال البرارة بتسلطه على ما سواه . اما الاول فالبحث فيه بدور على اربع مسائل - ١ في ان الانسان الاول هل خلق في حال النعمة - ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفعالات نفسانية - ٣ هل كان حاصلًا على جميع الفضائل - ٤ هل كانت افعاله استثنائية كما هي الآن

الفصل الاول

في ان الانسان الاول هل خلق في حال النعمة
يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يُخلق في حال النعمة

فقد قال الرسول في ١ كور ١٥: ٤٥ موضحاً الفرق بين آدم والمسيح «جعل آدم الأول نفساً حيةً وآدم الأخير روحاً حياً». والروح انما يجي بالنعمة. فاذا لم يخلق في حال النعمة الا المسيح

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٢٣ ان آدم لم يحصل على الروح القدس. وكل من كان حاصلًا على النعمة فهو حاصلٌ على الروح القدس. فاذا لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان «الله ربَّ حياة الملائكة والناس على وجهٍ يبين لهم فيه اولاً قوة اختيارهم ثم قوة فضل نعمته وقضاء عدله» فاذا قد فطر الله اولاً الانسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم افاض عليهما النعمة

٤ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان «الانسان قد اُمِدَّ حين خلقه بما كان قادراً ان يثبت به لاجباً كان قادراً ان يزداد به» ومن أُوتِيَ النعمة فهو قادرٌ ان يزداد بالاستحقاق. فاذا الانسان الاول لم يخلق في حال النعمة ٥ وايضاً لا بدَّ لقبول نعمة من رضى التقابل لانه بذلك يتم قرانٌ روحانيٌ بين الله وانفسٍ. وليس يرضى بالنعمة الا الموجود السابق. فاذا لم يقبل الانسان النعمة في اول ان من خلقه

٦ وايضاً ان بعد الطبيعة عن النعمة اكثر من بعد نعمة عن المجد اذ ليس المجد شيئاً سوى النعمة المكتوبة. والنعمة في الانسان كانت سابقة على المجد. فاذا بالأولى كانت الطبيعة سابقة على النعمة

لكن يعرض ذلك ان نسبة الانسان والملاك الى النعمة سواة. والملاك خُلِقَ في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله ركب في الملائكة الطبيعة وافاض عليهم النعمة معاً. فاذا كذلك الانسان خُلِقَ في حال

النعمة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان الاول لم يُخلق في خال
النعمة ولكنه أُوتي النعمة بعد ذلك قبل ان يخطيء . وقد ورد في كثير من
اقوال القديسين ما يؤيد ان الانسان كان حاصلًا على النعمة في حال البرارة .
اما كونه أُبدع ايضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر ان هذا يقتضيه
الاستقامة التي فُطِرَ عليها الانسان في الحال الأولى كقوله في جا ٣٠:٧ «صنع
الله الانسان مستقيماً» لان هذه الاستقامة كانت نائمة بخضوع العقل لله وخضوع
القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس . والخضوع الاول كان علة الخضوع
الثاني والثالث لانه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعة له كما
قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا اب ١٦ وواضح ان خضوع البدن
للفنس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبيعياً والألبي بعد الخطيئة لان
المواهب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٤٤٤١٩ فاذا وضح ايضاً ان ذلك الخضوع الاول الذي كان
العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة الفائقة
الطبيعة ايضاً لامتناع ان يكون المعلوم اقوى من العلة ومن ثم قال اوغسطينوس
في مدينة الله ك ١٣ ب ١٣ «بعد ان تعدّيا الامر فارتقتما النعمة الالهية حالاً
تفجلا من عري ابدانها لانهما شعرا بمحركة تترد لهما واعتبراه قصاصاً لتردهما»
ومن ذلك اي من تترد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد ان القوى
السافلة كانت خاضعة لما عند ما كانت حاصلة على النعمة

اذا اجيب على الاول بان مراد الرسول بقوله ذلك بيان انه يوجد جسدٌ روحاني
كما يوجد جسدٌ حيواني لان حيوة الجسد الروحاني كان بدوؤها في المسيح الذي هو
«بكر الاموات» كما ان حيوة الجسد الحيواني كان بدوؤها في آدم فاذا ليس يستفاد

من كلام الرسول ان آدم لم يكن روحانياً في نفسه بل انه لم يكن روحانياً في جسده وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض من انه ليس ينكر ان الروح القدس كان حالاً في آدم بوجه ما كحلولة في سائر الابرار الا انه لم يكن فيه كما هو الآن في المؤمنين الذين يتلون الميراث الابدي حالاً بعد الموت

وعلى الثالث بانه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورّد ان الملاك او الانسان خُلِقَ في حال الاختيار الطبيعي قبل ان حصل على النعمة بل ان الله اراد ان يبيّن مبلغ قدرة الاختيار فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة المثبتة وعلى الرابع بان كلام المعلم مبني على مذهب القائلين بان الانسان لم يُخْلَق في حال النعمة بل في حال الطبيعة فقط - او بان الانسان وان كان قد خُلِقَ في حال النعمة الا ان ازدياد استحقاقه لم يكن له من خُلِقَ الطبيعة بل من زيادة النعمة

وعلى الخامس بانه لما لم تكن حركة الارادة متصلّة لم يمتنع ان يكون الانسان قد رضي بالنعمة في اول ان من خلقه ايضاً وعلى السادس بان المجد نستحقه بفعل النعمة واما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في ان الانسان الاول هل كان فيه انفعالات نفسانية

يُخَطِّى الى الثاني بان يقال: يظهر انه لم يكن في الانسان الاول انفعالات نفسانية لان الانفعالات النفسانية يعرض بحسبها ان « يشتهي الجسد ما هو ضد الروح » وهذا لم يكن في حال البرارة. فاذا لم يكن في حال البرارة انفعالات نفسانية

٢ وايضاً ان نفس آدم كانت اشرف من جسده . وجسده لم يكن قابل
الانفعال . فاذا كذلك لم يكن في نفسه انفعالات

٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية تُقَمَّ بالفضيلة الخلقية . وقد كانت الفضيلة
الخلقية كاملة في آدم . فاذا لم يكن فيه اصلاً انفعالات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله لكه اب ١٠ « كان فيهما
حبة لله غير متشوشة وانفعالات اخرى نفسانية »

والجواب ان يقال ان محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق
بالخير والشر فاذا من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالحبة واللذة ومنها ما

يتعلق بالشر كالخوف والالام ولما لم يكن في الحالة الأولى شرراً حاصل أو يُخشى
حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن ان تشتهي الارادة الصالحة ادراكه في الوقت

الحاضر من الخير كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيء
من تلك الانفعالات المتعلقة بالشر كالخوف والالام ونحوها ولا شيء من تلك

الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلًا ويشتهي حصوله في الوقت الحاضر
كالشهوة المتقدمة . واما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة

والحبة او المتعلقة بالخير المستقبل المُشْتَهَى في وقته كالشوق والرجاء الذي لا
يشوبه اضطراب فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا

لان الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً فينا للعقل تمام
الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً لحكم العقل وممانعةً منه وقد

تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع واما في
حال البرارة فقد كانت الشهوة الساقلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن

الانفعالات النفسانية في تلك الحال الا لاحقةً لحكم العقل

اذا اجيب على الاول بان الجسد انما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للعقل وهذا لم يكن في حال البرارة
وعلى الثاني بان الجسد الانساني انما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات
المنافية للعالة الطبيعية كما سيأتي في م٩٧ ف١ و٢ وكذا النفس انما لم تكن قابلة
للانفعالات المانعة للعقل

وعلى الثالث بان الفضيلة الخلقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها
لان من شأن العفيف ان يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلقيات
ك٣ ب ١١

الفصل الثالث

في ان آدم عن كان حاصلًا على جميع الفضائل

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل
لان من الفضائل ما ينجبه الى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة
وبالشجاعة الخوف المفرط . ولم يكن في حال البرارة الام مفرطة . فاذا لم تكن
فيها الفضائل المذكورة ايضاً

٢ وايضاً من الفضائل ما هو بازاء الآلام المتعلقة بالشركا ان الحلم بازاء الغضب
والشجاعة بازاء الجبن وهذه الآلام او الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مر
في الفصل السابق . فاذا لم تكن فيها هذه الفضائل ايضاً

٣ وايضاً ان الندامة فضيلة متعلقة بالخطيئة المقارنة سابقاً والرحمة فضيلة
متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لاخطيئة ولا مكروه . فاذا لم يكن
فيها مثل هذه الفضائل ايضاً

٤ وايضاً ان الثبات فضيلة . وهو لم يكن حاصلًا لآدم بدليل الخطيئة التي
اقتربها في ما بعد . فاذا لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل

٥ وايضاً ان الايمان فضيلة . وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلهافية

التي يظهر انها منافية لكمال الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة له « ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الارض على صورة الله والتعلي بالطهارة والنعمة والمخوف بالضياء »

والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل وهذا واضح مما تقدم فقد اسلفنا في ف ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمة بانقياد القوة العقلية لله وانقياد القوى السافلة للقوة العقلية والفضائل انما هي كالاتٍ بها تتجه القوة العقلية الى الله وتُصرف القوى السافلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على الفضائل في اول الثاني م ب ٦٣ ف ٢ ومن ثمة فاستقامة الحالة الاولى كانت تقتضي ان يكون الانسان حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل - لكن لا بد من اعتبار ان من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئاً من النقص كالحجة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلة في حال البرارة مطلقاً بالملكة وبالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصاً اما من جهة الفعل او من جهة الموضوع . فان لم يكن هذا النقص منافياً لكمال الحالة الاولى جاز ان تكون تلك الفضائل موجودة في الحالة الاولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يُرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلًا لانه لم يكن من مقتضى كمال الحالة الاولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة القصوى فاذا كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل . ولما ان كان النقص الداخل في حقيقة فضيلة ما منافياً لكمال الحالة الاولى فيجوز ان تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملكة دون الفعل كما هو ظاهر في الندامة التي هي تالم من الخطيئة المقرقة وفي الرحمة التي هي تالم من المكروه الحال بالغير . والالام والذنب والمكروه منافية لكمال الحالة الاولى . فاذا كانت هذه

الفضائل حاصلة عند الانسان الأول بالملكة لا بالفعل لان الانسان الاول كان مستعداً لان يتألم لو سبقت منه خطيئته ولأن يدفع المكروه على حسب طاقته لوراه في الغير كما قال الفيلسوف في الخلقيات كذا ان « الحياة من الفعل القبيح انما بعرض للمحترس بشرط لانه مستعد لان ينجب لو فعل شيئاً قبيحاً » اذا اجيب على الاول بان كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة انما هو عارض لها من حيث تجدان الآلام المفرطة في محلها واما شأنهما الذاتي فهو تعديل الآلام وعلى الثاني بان الانفعالات المتعلقة بالشر انما تنافي كمال الحالة الاولى متى تعلق بالشر في نفس صاحبها كالخوف والألم واما متى تعلق بالشر في آخرفلا تنافي كمال الحالة الاولى فقد كان في قدرة الانسان في الحالة الاولى ان ينعض شرية الشياطين كما كان في قدرته ايضاً ان يحب خيرية الله ومن ثم فالفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز ان تكون وجدت في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل واما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعلقة بالشر في صاحبها فاذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجوز وجودها في الحالة الاولى بالفعل بل بالملكة فقط كالتدانة والرحمة على ما مر في جرم الفصل - على ان هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أخرى ايضاً كالعفة التي ليست بازاء الألم فقط بل بازاء اللذة ايضاً والشجاعة التي ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء ايضاً فجاز ان يكون في الحالة الاولى العفة بالفعل من حيث هي معدلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدلة للتهور او الرجاء لامن حيث هما معدلتان للألم والجبن

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الثبات يؤخذ بمعنيين احدهما انه فضيلة فيكون المراد به ملكة بها ينتخب متحجب الاستمرار في الخير وبهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حال من احوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلة دون انقطاع وبهذا
المعنى لم يكن آدم ذا ثباتٍ

وعلى الخامس يتضح الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان افعال الانسان الاول مل كانت اقل استحقاقاً من افعالنا

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان افعال الانسان الأول كانت اقل استحقاقاً
من افعالنا لان النعمة انما تأتي من رحمة الله التي هي ارفق بالاحوج ونحن احوج
الى النعمة من الانسان الاول في حال البرارة فاتعمة اذن تناض علينا بسخاء
أوفر ولما كانت منشأ الاستحقاق كانت افعالنا أكثر استحقاقاً

٢ وايضاً لا بد للاستحقاق من جهادٍ وعسيرٍ في ٢ تيمو ٣: ٥ « لا ينال الاكليل
الأ من يجاهد جاداً شرعياً » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « الفضيلة
تكون بالنظر الى العسير والخير » والجهاد والعسر هو الآن اعظم فاذا كذلك
الاستحقاق اعظم

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ لوقاوم الانسان التجربة في الحالة
الاولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق . فاعمالنا اذن
الآن أكثر استحقاقاً من افعال الحالة الاولى

لكن يعارض ذلك انه يلزم من هذا ان الانسان صار بعد الخطيئة افضل حالاً
والجواب ان يقال ان كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من امرين اولاً من اصل
المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذية للثواب الذاتي القائم بالاحتذاء
بالله لان من كان فعله صادراً عن محبة اعظم كان احتذاؤه بالله اكمل وثانياً من
كمية الفعل وهي ضربان مطلقة ونسبية فان الارملة التي التت في الخزانة فلسين
فعلت اقل من الذين القوا نقادم سنية باعتبار الكمية المطلقة واما باعتبار الكمية

النسبية فقد فعلت أكثر منهم على ما قال الرب في لوقا ٤: ٢١ لان ما فعلته كان اكثر مجاوزة لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكيتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرضي القائم بالاحتذاء بالخير المغلوق . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان افعال الانسان كان يجب ان تكون اكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة اذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب ان تكون حينئذ اغزر لعدم قيام مانع لما في الطبيعة الانسانية وكذا ايضاً اذا اعتبرت كمية الفعل المطابقة لانه لما كان الانسان اقدر في تلك الحال كان يجب ان يفعل افعالاً اعظم واما اذا اعتبرت الكمية النبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة اعظم بسبب ضعف الانسان لان مجاوزة الفعل اليسير لقدرته من يفعله بعسر اعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرته من يفعله بسهولة

اذا اجيب على الاول بان الانسان بعد الخطيئة يحتاج الى النعمة في امور اكثر من الامور التي كان يحتاج فيها اليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها اشد احتياجاً الى النعمة لانه كان قبل الخطيئة ايضاً محتاجاً الى النعمة لادراك الحيوة الابدية الذي اليه توجه بالاصالة ضرورة النعمة واما بعد الخطيئة فيحتاج الى النعمة ايضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعضد ضعفه

وعلى الثاني بان العسر والجهد يرجع الى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليل على نشاط الارادة التي تروم ما هو متعسر عليها . ونشاط الارادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث ان فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بارادة نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه الى فعل ما هو صعب عليه ايضاً الا ان العسر الحاضر من حيث هو قصاص كان فيه ايضاً كفارة عن الذنب

وعلى الثالث بانه انما لم يكن للانسان الاول استحقاق لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بأنه لم يكن حاصلًا على النعمة كما ان الانسان المجرد عن النعمة
الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ ايضاً غير ان الفرق في ذلك انه لم يكن في الحالة
الأولى باعثٌ باطنٌ على الشرك كما هو الآن فاذا كان الانسان حينئذٍ اقدر منه
الآن على مقاومة التجربة دون النعمة



المبحث السادس والتسعون

في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة والمبحث في ذلك بدور
على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على جميع الحيوانات
— ٢ هل كان متسلطاً على جميع المخلوقات — ٣ في انه هل كان جميع الناس في حال البرارة
أكفاه — ٤ في انه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطاً على بعض

الفصل الأول

في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات
يُخطئ الى الأول بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن في حال البرارة متسلطاً على
الحيوانات فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « انما أتى آدم
بالحيوانات ليسميتها موازرة الملائكة ». ولو كان الانسان متسلطاً بنفسه على الحيوانات
لم يكن حاجة الى موازرة الملائكة . فاذا لم يكن للانسان في حال البرارة سلطان
على سائر الحيوانات

٢ وايضاً ان الاشياء المنخصمة بين انفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطان
واحد . وكثير من الحيوانات منخصمة طبعاً بين انفسها كالشاة والتذب . فاذا لم
تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الانسان

٣ وايضاً قال ايرونيوس « ان الله قلد الانسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجة الى ذلك لانه كان عالماً ان الانسان سيحتاج بعد السقوط الى مساعدة الحيوانات» . فاذا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الاقل لائقاً بالانسان قبل الخطيئة

٤ وايضاً يظهر ان الأمر من الامور المخصوصية بالمتسلط . وليس يصح تعلق الأمر الأبدي النطق . فاذا لم يكن الانسان متسلطاً على الحيوانات الغير الناطقة نكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٦:١ على الانسان « ليتسلط على سمك البحر وطير السماء وبهائم الارض»

والجواب ان يقال ان تمرد ما وجب ان يكون خاضعاً للانسان على الانسان انما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للانسان لتمرده على الله كما مر في البحث الآنف ف ا ولهذا لم يكن في حال البرارة قبل ذلك التمرد شيء مما وجب ان يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له . وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للانسان وهذا ظاهر من ثلاثة وجوه اولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولد الاشياء ترتيباً ما يُنتقل به من الناقص الى الكامل لان المادة هي لاجل الصورة والصورة الناقصة لاجل الصورة تكتملة كذلك الأمر في استخدام الاشياء الطبيعية لان الناقصات تصرف الى خدمة الكاملات فان النبات يستخدم الارض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والانسان يستخدم النبات والحيوان فاذا كان الانسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ا ب ٥ « ان صيد الوحوش عدل وطبيعي لان الانسان يترد به ما هو له بالطبع» وثانياً من ترتيب العناية الالهية التي تدبر دائماً الأدنى بالاعلى ولما كان الانسان اعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوع على صورة الله حق ان تخضع سائر الحيوانات لتدبيره . وثالثاً من خاصية الانسان وسائر الحيوانات فان في سائر الحيوانات

جزءاً من الحكمة حاصلها بالفريزة الطبيعية بالنظر الى افعال جزئية واما الانسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المفعولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضع لما بالذات والكلية فيتضح من ثمة ان خضوع سائر الحيوانات للانسان امر طبيعي

إذا اجيب على الاول بان انقوة العالية تقدر ان تفعل في الاشياء الخاضعة كثيراً مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملوك اعلى طبعاً من الانسان فإذا كان يمكن ان يفعل في الحيوانات بانقوة الملكية شيء يمنع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترسة لغيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال ايسة ليس بالانسان فقط بل بالحيوانات ايضاً لكن هذا باطل قطعاً لان طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطيئة الانسان بمعنى ان ما كان من طبعه الآن ان يأكل لحوم سائر الحيوانات كالاسد والصقر كان يعيش حينئذ من العشب ولم يرد في شرح بيدان الاشجار والاعشاب جعلت قوتاً لجميع الحيوانات والطيور بل لبعضها فإذا كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الانسان كما انه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدبر جميع هذا الكون بعنايته . وقد كان الانسان في حال البرارة منقاداً لاحكام هذه العناية كما هو ظاهره الآن ايضاً في الحيوانات الداجنة فان الناس يجعلون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بان الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين الى الحيوانات لحاجات البدن اي لا للكسوة لانهم كانوا عراة ولم يكونوا يحتاجون لعدم وجود حركة هائجة فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لانهم كانوا يأكلون من اشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة انبदन لكتهم كانوا يحتاجون اليها ليعرفوا طبائعا بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله اتي آدم بالحيوانات ليضع لها اسما تدل على طبائعا

وعلى الرابع بان جميع الحيوانات مشتركة بالفريزة الطبيعية في جزء من الحكمة والنطق ولذلك ما نتخذ الكراكي قائداً تتبعه والتحل ملكة تنقاد له وهكذا كانت حينئذ جميع الحيوانات منقادة من تلقاء انفسها للانسان كما ان بعض الحيوانات الداجنة منها منقادة له الان

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات فان الملاك أقدر طبعا من الانسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمانية لم تكن مطيعة لارادة الملائكة القديسين ايضاً . فاذا بالأولى لم تكن مطيعة للانسان في حال البرارة

٢ وايضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى انفاذية والنامية والمولدة . وهذه ليس من طبعا ان تكون خاضعة للقوة العقلية كما هو ظاهر في الانسان الواحد بعينه . فاذا من حيث ان التسلط انما يليق بالانسان باعتبار القوة العقلية يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على النبات

٣ وايضاً من كان متسلطاً على شيء قدّر ان يغيره . والانسان لم يكن قادراً في حال البرارة ان يغير مسير الاجرام السماوية فان هذا خاص بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته الى بوليكر بومس ب ٧ . فاذا لم يكن متسلطاً عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٦:١ عن الانسان « ليتسلط على الخليفة كلها » والجواب ان يقال ان الانسان مشتمل بوجه ما على جميع الاشياء ومن ثم

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يليق ان يتسلط على سائر الاشياء وهو
يجب فيه اعتبار اربعة امور النطق المشترك فيه الملائكة والقوى الحسية المشتركة
فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشتركة فيها النبات والجسد المشترك فيه
الجوامد . اما النطق فله في الانسان منزلة السائد لا منزلة المسود ولذلك
لم يكن الانسان في الحالة الأولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخلق كلفها في
قول الكتاب اخلاقه التي ليست على صورة الله واما القوى الحسية كالفضية
والشهوانية الخاضعة بوجه ما للقوة النطقية فالنفس تتسلط عليها بطريقة الامر
ولذلك كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الامر
واما القوى الطبيعية والجسد فانما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الامر
وهكذا ايضاً كان الانسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجوامد لا بطريقة
الامر او التأثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارض
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأه
يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الناس كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأه
فقد قال غريغوريوس في كتاب العناية بالموتى ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا
بجميعنا سواء » ولم يكن في حال البرارة ذنب . فاذا كان جميع الناس أكفأه
٢ وايضاً ان التشابه والتكافؤ سبب للتحاب كقوله في مبي ١٣ : ١٩ « كل
حيوان يجب نظيره وكل انسان يجب قريبه » والحبة التي هي رباط السلام كانت
في تلك الحال كثيرة بين الناس . فاذا كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأه
٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول . ويظهر ان سبب التباين بين الناس
حاصل الآن من جهة الله لإثباته بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لان بعضاً منهم يولدون ضعفاءً وناقصين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون اقوياءً وكاملين . وهذا لم يكن في الحالة الأولى .
فاذا الخ

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله مرتبةً » واظهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ « الترتيب هيئة حاصلة عن وضع كل من الاشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه » فاذا لما كانت الحالة الأولى على غاية الترتيب كان فيها تباينٌ

والجواب ان يقال لم يكن بدٌ من حصول التباين في الحالة الأولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض اذ لم يكونوا عقماء بل كان هناك ايضاً اختلافٌ في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لان الانسان لم يكن يفعل شيئاً موجباً بل مختاراً فكان من ثمّة قادراً ان يحمل نفسه حملاً كثيراً او قليلاً على فعل شيء او ارادته او معرفته ولذلك كان لبعض ان يفوقوا سواهم في العدالة والعلم . بل كان يجوز حصول تفاوتٍ من جهة البدن ايضاً لان الجسد الانساني لم يكن منزهاً بالكلية عن اشرايع الطبيعة حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجة نفعاً او امداداً قبولاً اكثر او اقل لان قوام حياتهم كان بالاطعمة ايضاً وعلى هذا ليس يمتنع القول بان بعضاً كانوا يولدون اقوى بنية واعظم جرماً واجمل منظراً واعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء واطراف النجوم غير ان الذين كانوا احطّ مرتبةً في ذلك لم يكن فيهم نقصٌ او ذنبٌ في الجسم او في النفس

اذا اجيب على الاول بان مراد غريغوريوس في قوله ذلك نفي التباين المتبهر من جهة التفرقة بين البرارة والذنب التي منها ينشأ الاقتصار من بعض باخضاعهم لبعض آخرين

وعلى الثاني بان التكافؤ سبب للتعاب المتكافئ الا انه يجوز ان يكون بين المتباينين تعاباً اعظم من تعاب الاكفاء وان لم يكن متكافئاً في الطرفين فان الأب أحب طبعاً لابنه من الاخ لاختيه وان لم تكن محبة الابن لايه على قدر محبة ابيه له

وعلى الثالث بانه كان يمكن ان يكون سبب التباين من جهة الله ليس لمعاقبته بعضاً وإثابته بعضاً بل لرفعه بعضاً على بعض ليكون جمال الترتيب أظهر في الناس وكذلك كان يمكن ان يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاعتبار الذي تقدم دون ادنى نقص في الطبيعة

الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

يُتخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الانسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ « لم يشأ الله ان يتسلط الانسان الناطق المصنوع على صورته الأعلى غير الناطقات فلم يشأ ان يتسلط الانسان على الانسان بل الانسان على البهيمة »

٢ وايضاً ما أدخل عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة . وخضوع الانسان للانسان انما أدخل عقاباً بالخطيئة اذ بعد الخطيئة قيل للمرأة « ستكونين تحت سلطان الرجل » كما في تك ٣ : ١٦ . فاذا لم يكن الانسان في حال البرارة خاضعاً للانسان

٣ وايضاً ان الخضوع والانتقاد مقابل للحرية والاختيار . والحرية من اخص الخيرات التي لم تكن حال البرارة خالية منها لانه « لم يكن يفوتها شيء مما يمكن ان تشتميه الارادة الصالحة » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ب ١٠ . فاذا لم يكن الانسان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

لكن يعارض ذلك ان الناس لم يكونوا في حال البرارة اشرف مقاماً من الملائكة
وبعض الملائكة متسلطاً على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة
السيادات . فإذا لم يكن تسلط الانسان على الانسان منافياً لشرف حال البرارة
والجواب ان يقال ان السلطان او السيادة يقال بمعنيين فيقال اولاً لما يقابل
الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيد لمن يخضع له غيره كعبد ويقال ثانياً قولاً
اعم لما يقابل الخضوع باي وجه كان وبهذا المعنى يقال سيد او سلطان لمن يلي
تدبير الاحرار وسياستهم فالمعنى الاول لم يكن انسان في حال البرارة متسلطاً على
انسان بل انما كان يجوز ذلك حينئذ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين
الحر والعبد ان الحر هو لاجل نفسه والعبد لاجل غيره فإذا انما يتسلط متسلطاً
على آخر كعبد متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولما كان كل شيء يشتهي خيراً
نفسه وكان من ثم يشق على كل ان يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب ان
يكون لنفسه لم يمكن ان يكون هذا النوع من التسلط الاًليماً على من كان خاضعاً
ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة . وانما يتسلط متسلطاً
على آخر كحر متى قصد به الى خيره اي خير ذلك الآخر او الى الخير العام وهذا
النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين اولاً لان الانسان
حيوانٌ مدنيٌ بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية اي اجتماعية .
وليس يجوز ان يكون لكثير عيشة مدنية من دون ان يسود عليهم واحدٌ يوجه
قصده الى الخير العام لان الكثير يقصد بالذات الى كثير والواحد يقصد الى
واحد ولهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثير الى واحد
كان ثم واحد بمنزلة رئيس ومرشد . وثانياً لانه ليس من الصواب ان يفوق
انسان غيره في العلم والعدالة ما لم يصرف ذلك الى منفعة الآخرين كقوله
في ١ بط ٤ : ١٠ « ليخدم كل واحد الآخرين بما نال من المواهب » ومن ثم قال

كما مرَّ في مب ٢٦ ف ١ كان لا تَقْوَ ان تُؤْتَى في البدءِ قوَّةً تُقدِرُ بها ان تحفظ
البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمية
إذا اجيب على الاول والثاني بان مبني هذين الاعتراضين على غير الفاسد
وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بان تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعية للنفس
الانسانية بل مفاضة عليها بهو به النعمة والانسان الأول وان رُدَّت اليه النعمة
لاجل غفران الذنب واستحقاق المجد الا انه لم يُرَدَّ اليه بذلك ما كان قد فقده
من أثر عدم المائتية فان هذا كان قد حُفِظَ للمسيح الذي كان من شأنه ان
يجبر كسر الطبيعة بافضل وجه كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢
وعلى الرابع بان عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد مغاير لعدم المائتية
الذي أوتيه الانسان في حال البرارة

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة منفعلاً

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان كان في حال البرارة منفعلاً لان
الاحساس انفعالٌ ما . والانسان كان في حال البرارة حساساً . فاذا كان منفعلاً
٢ وايضاً ان النوم انفعالٌ ما . والانسان كان ينام في حال البرارة كقوله في
تك ٢ : ٢١ « اوقع الله سباتاً على آدم » . فاذا كان منفعلاً
٣ وايضاً قد قيل هناك بعد ما تقدم « واستل احدى اضلعه » فاذا كان
الانسان منفعلاً ايضاً بانفصال جزء منه»

٤ وايضاً ان جسم الانسان كان ليناً . واللين يفعل طبعاً من الصلب فلولا في
جسم صلب جسم الانسان الاول لا يفعل منه . فاذا كان الانسان الاول منفعلاً
لكن يعارض ذلك انه لو كان منفعلاً لكان فاسداً لان الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ب ٦ ب ٣

والجواب ان يقال ان الانفعال يقال على ضربين احدهما على وجه الخصوص
وبهذا المعنى يقال منفعل لما يخرج عن حاله الطبيعية لان الانفعال هو أثر
الفعل والمتضادات من الاشياء الطبيعية تتفاعل لاخراج احدها الآخر عن حاله
الطبيعية . والثاني على وجه العموم باعتبار كل تعبير وان رجع الى كمال الطبيعة
كما يقال للتعقل والشعور انفعال ما . فهذا المعنى الثاني كان الانسان في حال
البرارة منفعلاً وكان يفعل في نفسه وفي جسده واما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً
لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لانه كان يمكن عصمته من الانفعال
كعصمته من الموت لوبقي مبراً من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لان الاحساس والنوم لا يخرجان

الانسان عن حاله الطبيعية بل يرجعان الى خير الطبيعة

واجيب على الثالث بان تلك الضلع كانت موجودة في آدم من حيث هو
مبدأ الجنس البشري كوجود المني فيه من حيث هو مبدأ بالتوليد فكما ان
انفصال المني لا يحدث معه انفعال يخرج بالانسان عن حاله الطبيعية كذلك
الحال ايضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بانه كان يمكن صيانة جسم الانسان في حال البرارة عن التأذي
بانفعاله من شيء صلب وذلك اما بقوته العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب
الضار او بالعناية الالهية التي كانت واقية له بحيث لم يكن يفجأ شيء يؤذيه

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان في حال البرارة محتاجاً الى الطعام

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة محتاجاً
الى الطعام لان الطعام انما هو ضروري للانسان لاعادة المفقود . لكن آدم لم يكن

يُفقد من جسمه شيء لا لأنه لم يكن فاسداً . فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له
٢ وايضاً ان الطعام ضروري للاغتذاء . والاعتناء ليس يكون دون انفعال .
فإذا لم يكن جسم الانسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر
٣ وايضاً انما يقال ان الطعام ضروري لنا لحفظ الحياة . وقد كان ممكناً لآدم
ان يحفظ الحياة بطريقة أخرى لأنه لو لم يخطأ لم يموت . فإذا لم يكن الطعام
ضرورياً له

٤ وايضاً ان اخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قدرة لا تليق بشرف
الحالة الأولى . فيظن اذن ان الانسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأولى
لكن يمرض ذلك قوله في تك ١٦: ٢ « من جميع شجر الجنة تأكل
والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة ذا حيوة حيوانية محتاجة
الى الطعام واما بعد البعث فيكون ذا حيوة روحانية غير محتاجة الى الطعام
وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة هي نفس وروح معاً فيقال لها نفس باعتبار ما
تشارك فيه سائر النفوس وهو احياء الجسد ومن ثم قيل في تك ٢: ٢ « صار
الانسان نفساً حية » اي محيية الجسد ويقال لها روح باعتبار ما يختص بها دون
سائر النفوس وهو أن لها قوة عاقلة مجردة عن المادة . ففي الحالة الأولى كانت
النفس الناطقة تشارك الجسد في ما هو خاص بها من حيث هي نفس ولهذا كان
يقال لذلك الجسد حيوان من حيث انه كان يستفيد الحيوة من النفس . ومبدأ
الحيوة في هذه السافلات على ما في كتاب النفس م ٢ ٣٤ و ٤٩ هو النفس النامية
التي افعالها الاغتذاء والتوليد والنمو فكانت هذه الافعال ملائمة للانسان في الحالة
الأولى . واما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فتشارك النفس الجسد بوجه ما
في ما هو خاص بها من حيث هي روح اي في الخلود بالنظر الى الجميع وفي عدم
الانفعال وفي المجد والقدرة بالنظر الى الصالحاء الذين سيقال لاجسادهم روحانية

ومن ثمَّ ان يحتاج الناس بعد البعث الى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون اليه في حال البرارة

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « كيف كان اذا جسد غير مائت وكان قوامه بالطعام لان غير المائت لا يحتاج الى طعام او شراب » فقد مرَّ في ف ١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوة فائقة الطبع حاله في النفس لا باستعداد حاصل في الجسد وعلى هذا كان يمكن ان يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من الرطوبة وتلافياً لفنائها بالكلية كان يجب امداد الانسان باخذ الطعام

وعلى الثاني بان في التغذية انفعالاً واستحالة ما اي من جهة الغذاء الذي يستعمل الى جوهر المتغذي وليس يجوز ان يلزم من ذلك ان جسد الانسان كان غير منفعل بل ان الطعام المأخوذ كان منفعلاً وان كان هذا الانفعال ايضاً راجعاً الى كمال الطبيعة

وعلى الثالث باذنه لو لم يمدَّ الانسان نفسه بالطعام لكان خطيء كما خطيء باكله الطعام المنهي عنه لانه حين نهي عن ان يأكل من شجرة الخير والشر امر ايضاً ان يأكل من جميع شجر الجنة

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان لم يكن يأكل في حال البرارة من الطعام الا مقدار ما كان ضرورياً له فلم يكن ثمَّ افراز فضلات لكن يبعد عن الصواب في ما يظهر ان لا يكون في الطعام المأكول شيء من النفل غير صالح لان يستعمل الى غذاء الانسان فاذا كان لا بد من افراز فضلات غير ان العناية الالهية كانت تجعل ان لا يكون في ذلك قذارة ما



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرارة من شجرة الحيوة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شجرة الحيوة لم يميز ان تكون علة الخلود اذ
ليس بقدرشي ان يفعل ما يجاوز نوعه لان المعلول لا يتجاوز العلة . وشجرة الحيوة
كانت فاسدة والا لم يميز الاعتناء بها ضرورة ان الغذاء يستعمل الى جوهر
المفتدي كما مر في الفصل السابق . فاذا لم يكن في امكان شجرة الحيوة ان تفيد
عدم الفساد او الخلود

٢ وايضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الاشياء الطبيعية
طبيعية . فلو كانت شجرة الحيوة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً
٣ وايضاً يظهر ان ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بان الآلهة
التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزى بهم الفيلسوف في
الالهيات ك ٣ م ١٥

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٣ : ٢٢ « لعله يمد يده فيأخذ من شجرة الحيوة
ايضاً وياكل فيمينا الى الدهر » وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل
العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان طعم شجرة الحيوة كان يمنع فساد الجسد
واخيراً لو أُذِن له بعد الخطيئة ان ياكل من شجرة الحياة لجاز ان يبقى منزهاً
عن الانحلال »

والجواب ان يقال ان شجرة الحيوة كانت علة للخلود من وجه لا مطلقاً وتوضيح
ذلك ان الانسان كان له في الحالة الاولى وسيلتان الى حفظ حياته مقابلتان
لنقصين فالنقص الأول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة
النفس ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الانسان بالاكل من سائر اشجار الجنة كما
نستعين نحن الآن بما ناكله من الاطعمة . والنقص الثاني حاصل عن ان ما يتولد

من شيء غريب إذا امتزج برطب سابقٍ اضعف فيه قوة النوع الفعلية كما اذا
امتزج الماء بالخر فإنه يستحيل أولاً الى طعم الخمر لكنه يضعف سورتها على قدر
كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الامر تصير الخمر مائة كما قال الفيلسوف في
كتاب الكون والفساد ام ٣٤ و ٤٩ وعلى ذلك نجد ان قوة النوع الفعلية هي
في اول الامر من الشدة بحيث تقدر ان تحيل من الغذاء لا ما يكفي لاعادة
المفقود فقط بل ما يكفي للنمو ايضاً ثم ان ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك
للمو بل لاعادة المفقود فقط وفي آخر الامر اي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا
ايضاً فيلزم التناقص ثم انحلال البدن اخيراً ودفعا لهذا النقص كان يستعين
الانسان بشجرة الحياة لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف
الحاصل من مازجة الشيء الغريب ومن ثم قال اوغستينوس في مدينة الله ك ١٤
ب ٢٦ « كان للانسان الطعام لثلايجوع والشراب لثلايعطش وشجرة الحياة
لثلايجله الهرم » وقال ايضاً في كتاب مائل العهد العتيق والجديد مس ١٩
« كانت شجرة الحياة بمنزلة دواء مانع لفساد الناس » الا انها لم تكن علة للخلود على
وجه الاطلاق لان القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرة
عن شجرة الحياة ولم يكن ممكناً ان تؤتي البدن الخلود بحيث يمنع انحلاله مطلقاً
لان قوة كل جسم متناهية فلم يكن ممكناً ان تبلغ قوة شجرة الحياة الى حد ان
تؤتي البدن قوة على البقاء زماناً غير متناه بل الى زمان محدود اذ من الواضح انه
كلما كانت القوة اعظم كان أثرها أبقى ولما كانت قوة شجرة الحياة متناهية كان
الاكل منها مرة واقياً من الفساد الى زمان محدود وكان لا بد عند انقضائه اما ان
ينتقل الانسان الى الحياة الروحانية وان يعود الى الاكل من شجرة الحياة
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان نتيجة الحجج الأولى ان شجرة
الحياة لم تكن علة لعدم الفساد بالاطلاق ونتيجة الحججتين الأخيرين انها كانت

اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٤ « ان اهل العدل لا يصرفون الأمر
بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام » وقال ايضاً في ب ١٥
« هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الانسان »
وبذلك يتضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من
التسلط



البحث السابع والتسعون

في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء الشخص - وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الانسان الاول في جسده واولاً من جهة استبقاء
الشخص ثم من جهة استبقاء النوع . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان
الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت - ٢ هل كان غير منفعل - ٣ هل كان يحتاج
الى الطعام - ٤ هل كان يستمد عدم المائتية من شجرة الحياة

الفصل الأول

في ان الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة غير
مائت لاختذ المائت في حد الانسان . واذا ارتفع الحد ارتفع المهدود . فاذا اذا
كان الانسان موجوداً امتنع ان يكون غير مائت
٢ وايضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات ك ١٠ م
٢٦ والمتغايرات بالجنس يمتنع تحول احدها الى الآخر . فلو كان الانسان الاول
غير فاسد لامتنع ان يكون الانسان في الحالة الحاضرة فاسداً
٣ وايضاً لو كان الانسان في حال البرارة غير مائت لكان كذلك اما بالطبيعة

او بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لانها رُدَّت الى الانسان الاول بالتوبة كقوله في حك ١٠ : ٢ « أَقَدَّتَهُ مِنْ زَلَّتِهِ » فكان يلزم ان يُرَدَّ اليه عدم المائتية . فاذا لم يكن الانسان غير مائتي في حال البرارة

٤ وايضاً ان الانسان وُعدَّ عدم المائتية ثواباً له كقوله في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت » . والانسان لم يخلُق في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب . فاذا لم يكن في حال البرارة غير مائتي

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢ : ٥ « بالخطيئة دخل الموت الى العالم » . فاذا كان الانسان قبل الخطيئة غير مائتي

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له غير فاسدٍ على ثلاثة انحاء اولاً من جهة المادة اي ما تجرده عن المادة كالملاك او لان له مادة ليست بالقوة الا الى صورة واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسدٍ بالطبع . وثانياً من جهة الصورة اي للملابسة الشيء الفاسد حالة تعصمه بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير فاسدٍ بل يجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس « ان الله ابدع النفس بطبيعة قديرة جداً حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم الفساد » . وثالثاً من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجه كان الانسان في حال البرارة غير فاسدٍ وغير مائتي فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان الله خلق الانسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موت وذلك ليكون في يده حياته وموته » لان بدنه لم يكن منزهاً عن الانحلال بقوة طبيعية فيه تمبده عدم المائتية بل كان في نفسه قوة مفاضة من الله بطريقة فائقة الطبيعة بها تقدر النفس ان تعصم البدن من كل فسادٍ ما دامت منقادة لله والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزة طور المادة الجسمانية

علة لعدم الفساد بمنعها الفساد على الوجه الذي تقدم في جرم الفصل



المبحث الثامن والتسعون

في ما يتعلق بحفظ النوع - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحفظ النوع واوّلًا في التوالد ثم في حال النسل المولود اما
الاول فالبحث فيه بدور على مسألتين - ١ في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة
- ٢ في ان التوالد هل كان يحدث بالجماع

الفصل الاول

في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن يوجد توالد في حال البرارة لان
التوالد والكورن يضاده الفساد كما في الطبيعيات ك ٥١ م . والمتضادات لتوارد
على واحد بعينه . على انه لم يكن يوجد فساد في حال البرارة . فاذا لم يكن يوجد
فيها توالد ايضا

٢ وايضا ان غاية التوالد ان يحفظ في النوع ما يمتنع حفظه في الشخص ولذلك
لم يكن توالد في الاشخاص الباقية ابدأ . وقد كان من شأن الانسان في حال
البرارة ان يمينا الى الابد دون موت . فاذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة
٣ وايضا ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الاملاك
تجافيا عن تشوش الملك واختلاطه . ولما كان الانسان قد جعل ربا للحيوانات
كان يجب ان يترتب على تكثر الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك . وهذا
مناف فيا يظهر للعق الطبيعي المقتضي الشركة في جميع الاشياء كما قال

ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ٥ ب ٤ . فاذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٨ « اُنْمُوا وَكثُرُوا واملأوا الارض » وحصول هذا التكثر لم يكن ممكناً دون توالد جديد اذ لم يُصنع في اول الأمر الا اثنان فقط . فاذا كان يوجد توالد في حال البرارة

والجواب ان يقال كان يوجد في حال البرارة توالد لتكثر الجنس البشري والا لكانت جريمة الانسان ضرورية جداً لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثم يجب ان يُعتبر ان الانسان جعل في طبيعته واسطة بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لان نفسه منزعة طبعاً عن الفساد وجسمه فاسد طبعاً . ويجب ان يُعتبر ان قصد الطبيعة ليس يتجه على نحو واحد الى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر ان ما كان مستمراً دائماً وابدأ فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمان ما فقط فليس يظهر انه مقصود من الطبيعة بالذات بل انه مسوق الى آخره والا لتلاشى بفساد قصد الطبيعة . ولما لم يكن في الفاسدات شي مستمر دائماً وابدأ الا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجعل التوالد الطبيعي واسطة لحفظه . واما الجواهر الغير الفاسدة فتستمر دائماً لا بنوعها فقط بل باشخاصها ايضاً ولهذا كانت اشخاصها ايضاً مقصودة بالذات من الطبيعة . وعلى هذا فالانسان من جهة البدن الذي هو فاسد بطبيعته يليق به التوالد واما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به ان يكون تكثر الاشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة او بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مبدع النفوس البشرية ولهذا جعل التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة ايضاً لاجل تكثره اذا اجيب على الاول بان بدن الانسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة الا انه جاز وقايته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً ان يعدم الانسان

التوالد الذي يجب ان يكون في الفاسدات
وعلى الثاني بان التوالد في حال البرارة وان لم يكن لاجل حفظ النوع الا انه
كان لاجل تكثير الاشخاص
وعلى الثالث بانه انما يجب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثرت
الأرباب لان « شركة الملك مدعاة الى الخلاف » كما قال الفيلسوف في كتاب
السياسة ٢ ب ٥ واما في حال البرارة فقد كانت ارادات الناس من الترتيب
والنظام بحيث كانوا يشتركون في استعمال الاشياء الخاضعة لسلطانهم على حسب
ما كان ملائماً لكل منهم دون ادنى خلاف كما هو جارٍ الآن ايضاً عند كثير
من اهل الصلاح

الفصل الثاني

في ان التوالد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع
يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة
بالجماع لان الانسان الأول كان في الجنة الارضية كلاكه كما قال الدمشقي في
كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وك ٤ ب ٢٥ ومتى صار الناس كالملائكة في
القيامة المستقبلية لا يزوجون ولا يتزوجون كما في متى ٢٢ : ٣٠ فاذا كذلك لم
يكن التوالد في جنة عدن يحصل بالجماع
٢ وايضاً ان الانساين الأولين فُطِرَا كالمين في السن . فلو كان التوالد فيهما
قبل الخطيئة يحصل بالجماع لتجمعا في جنة عدن ايضاً وهذا بين البطلان بنص
الكتاب المقدس

٣ وايضاً ان الانسان يصير بالجماعة اشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا تمعد
العفة التي بها يتجاني الناس عن هذه الملاذ . والانسان انما يشابه البهائم بالخطيئة
كقوله في مز ٤٨ : ٢١ « كان الانسان في كرامة فلم يفهم فائض البهائم وتشبه بها »

فإذا لم يكن قبل الخطيئة جماع بين الذكر والانثى
٤، وإيضاً لم يكن يوجد فساد في حال البرارة . والجماع يُفسد البرارة . فإذا لم
يكن يوجد جماع في حال البرارة
لكن يعارض ذلك ان الله صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و ٢ .
وليس شيء من اعمال الله دون فائدة . فإذا كان يوجد جماع وان لم يخطأ
الانسان والألم لم يكن في التمايز الجنسي فائدة
وإيضاً في تك ٢ ان المرأة صُنعت عوناً للرجل . وهي لم تُصنع عوناً له الا على
التوليد الذي يحصل بالجماع والأفضل اعانة للرجل من المرأة على بقية
الاعمال . فالتوالد اذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع
والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الأئمة لا يعتبرهم ما في الجماع في الحال
الحاضرة من سحابة الشهوة ذهبوا الى ان التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال
البرارة ومن ثمَّه قال غريغوريوس النيصي في كتاب الانسان ب ١٣ ان تكثُر
الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقة أخرى كما تكثرت الملائكة دون
جماع بفعل القدرة الالهية وان الله انما صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة لنظره الى
طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان بهما علم سابق . الا ان هذا غير
صحيح لان ما كان طبيعياً للانسان فليس يرتفع عنه ولا يؤتاه بالخطيئة . وواضح
ان التوليد بالجماع طبيعي للانسان كما هو طبيعي لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار
الحياة الحيوانية التي كانت حاصلة له قبل الخطيئة أيضاً كما مرَّ في البحث الآنف
ف ٣ يدل على ذلك الاعضاء الطبيعية المعبَّنة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمَّه
ان يقال ان استعمال هذه الاعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال
ذلك في سائر الاعضاء . فإذا يجب اعتبار امرين في الجماع في الحال الحاضرة
احدهما طبيعي وهو تقارن الذكر والانثى لاجل التوليد اذ لا بد في كل توليد من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الاشياء المتمايزة بالجنس هو الذكر ومحل القوة الانفعالية هو الانثى اقتضى ترتيب الطبيعة ان يتقارن الذكر والانثى بالجماع لاجل التوليد . والآخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى السافلة فيها بالكلية للنطق ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ « حاشانا ان نشك في انه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الاعضاء كانت تتحرك باشارة الارادة على حسبها تتحرك سائر الاعضاء ومن دون غلظة اوشبق بل مع طأينة النفس والبدن »

اذًا اجيب على الاول بان الانسان كان في جنة عدن كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حيوة حيوانية واما بعد البعث فيسكون الانسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فاذا ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بانه انما لم يتجامع الابوان الاولان في جنة عدن لانهما بعد ان تكونت المرأة بقليل طردا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ٤ او لانهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع امر الله الذي كانوا يتلقون أمره في كل شيء

وعلى الثالث بان البهائم ليست ناطقة فاذا انما يصير الانسان بالجماع بهيمياً لعدم مقدرته على تعديل لذة الجماع والنقاد الشهوة بالعقل على انه لم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدل بالعقل ليس لان اللذة الحسية كانت في تلك الحال اقل كما قال بعض لان اللذة الحسية كانت اعظم بقدر ما كانت الطبيعة أكثر تمحضاً والبدن اشد احساساً بل لان القوة الشهوانية لم تكن تتسلط دون ترتيب على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها ان تكون

اقل في الحس بل ان لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفرطاً وقولنا مفرطاً اي خارجاً عن المقدار المحدود بالمقل وذلك كما ان القنوع في الطعام المعتدل ليس اقل لذة من النهم بل ان قوته الشهوانية اقل اندفاعاً الى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعرٌ بذلك لانه لا يفتني عظم اللذة عن حال البرارة بل انما يفتني الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محمودة في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة لانتقص التوليد فيها بل لخلوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب واما التوليد فقد كان يوجد اذ ذلك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣٦ من ان « الرجل كان في تلك الحال يُولج في رحم المرأة دون ان تُطمث لانه كان يمكن ان يُقذف بمني الرجل في رحم المرأة دون ان تُطمث كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لانه كما ان رحم المرأة لم تكن تتسع للولادة بالطلق بل بادراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجمعان للحبل بقوة العُلْمَة بل بهوس الارادة »



المبحث التاسع والتسعون

في حاة النسل المولود من جهة البدن — وفيه فصلان

تم يجب النظر في حاة النسل المولود واولاً من جهة البدن وثانياً من جهة الحرارة وثالثاً من جهة العلم . اما الاول فالبحث فيه يدور على مستثنين — ١ في ان الاطفال هن كان يحصل لهم حاد ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة جسدية — ٢ في انه هل كان يولد الجميع ذكوراً

الفصل الأول

في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء فقد قال اوغطينوس في كتاب عماد الاطفال اب ٣٨ « ان ضعف العقل يوافق هذا الضعف البدني » يعني المشاهدة في الاطفال . ولم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ضعف العقل . فاذا لم يكن يوجد ايضاً في الاطفال هذا الضعف البدني

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرة كافية لاستعمال الاعضاء . والانسان اشرف من سائر الحيوانات . فلان يحصل له حال ولادته قدرة على استعمال الاعضاء اولى بان يكون طبيعياً له وهكذا يظهر ان عدم حصول هذه القدرة له عقاب مترتب على الخطيئة

٣ وايضاً ان تعذر ادراك الموضوع المستلذ يحدث كآبة . ولو كان الاطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الاعضاء لتعذر عليهم احياناً كثيرة ادراك بعض الموضوعات المستلذة فكان يلزم كتبهم . والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فاذا لم يكن الاطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الاعضاء

٤ وايضاً يظهر ان نقص الهرم محاذ لنقص النطفولة . ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم . فاذا لم يكن يوجد نقص الطفولة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان كل موجود فهو في اول الامر ناقص ثم يرد عليه الكمال والاطفال انما كانوا يصدرون في حال البرارة بالتوليد . فاذا كانوا في بدء امرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب ان يقال ان الامور الفاتحة الطبع تنمى تدريجياً بالايمان وما تؤمن به فانما تؤمن به سندا على الوحي الالهي فاذا امتى اردنا الكلام على شيء وجبان

نراعي فيه طبيعة الاشياء الا ما كان مقلداً بالوحي من الامور الفائقة الطبع وواضح
ان خلوة الاطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الاعضاء امر طبيعي
لانطباقه على مبادئ الطبيعة الانسانية لان للانسان من طبعه دماغاً اعظم جرماً
من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكانت عدم اهلية الاعصاب
التي هي آلات الحركة لتحريك الاعضاء في الاطفال طبيعياً بسبب عظم رطوبة
الدماغ فيهم . على ان الكاثوليكي ليس يشك في انه يجوز بالقدرة الالهية ان
يحصل للاطفال في حال ولادتهم قدرة تامة على تحريك الاعضاء وقد ثبت بنص
الكتاب في جا ٧ : ٣٠٠ ان « الله صنع الانسان مستقيماً » وهذه « الاستقامة قائمة
بمخضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤
ب ١١ فاذا كما لم يميز في الحالة الأولى ان يكون في اعضاء الانسان شيء يناسب
ارادته الصالحة كذلك لم يميز تخلف اعضاء الانسان عن اطاعة الارادة الانسانية .
وارادة الانسان الصالحة هي التي تميل الى الافعال الملائمة لها . والافعال الملائمة
للانسان ليست واحدةً بعينها باعتبار كل طور من اطوار العمر فيجب اذن ان
يقال ان الاطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرة كافية على تحريك الاعضاء
الى اي فعل كان بل الى الافعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه
اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهد الآن في
الاطفال حتى باعتبار افعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله « مع جوعهم وقرهم
من الأثداء قد يكون ولا يرضعون »
وعلى الثاني بان استعمال بعض الحيوانات اعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن
شرفها لخلو بعض حيوانات اكل منها عن ذلك بل انما يعرض لها ذلك من يبوسة
الدماغ ومن ان افعالها الخاصة ناقصة تبيها القدرة اليسيرة
وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل او بانهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

الا ما كان ملائماً لم بالارادة الصالحة بحسب حالهم
وعلى الرابع بان الانسان كان يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك
كان يمكن ان يكون في تلك الحال شي من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون
شيء من نقص الهرم المتجه الى الفساد

الفصل الثاني

في انه هل كان يولد اناث في الحالة الاولى

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يكن يولد اناث في الحالة الأولى فقد
قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ « الأناثي ذكر مسيخ » اي
صادر على غير قصد الطبيعة . ولم يكن يحدث في تلك الحالة شي غير طبيعي
في توليد الانسان . فاذا لم يكن يولد اناث

٢ وايضاً كل مولد فانه يولد مثله ما لم يعقه عن ذلك نقص في القدرة او في
استعداد المادة كما يمنع على النار السيرة احراق الخشب الاخضر . ومحل القوة
الفاعلة في التوليد هو الذكر . ولانه لم يكن في حال البرارة نقص في القدرة من
جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الانثى يظهر انه لم يكن يولد الا ذكور
٣ وايضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الأول
والمرأة الأولى كانا يكفيان لتكثير الناس لانهما كانا خالدين . فاذا لم يكن حاجة
الى تولد الاناث في حال البرارة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تجري في التوليد على حسب ابدعها الله . والله
ابدع في الطبيعة الانسانية ذكراً وانثى كما في تك ٢: ٢ . فاذا كان يولد في حال
البرارة ايضاً ذكوراً واناثاً .

والجواب ان يقال ان حال البرارة لم تكن خالية من شيء مما يرجع الى استكمال
الطبيعة الانسانية وكما ان اختلاف المراتب في الموجودات يرجع الى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع الى كمال الطبيعة الانسانية . فاذا كان يصدر
الذكر والانثى بالتوليد في حال البرارة
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال للانثى ذكر مسيخ لحصولها دون قصد الطبيعة
الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ١
وعلى الثاني بان تولد الانثى ليس يعرض من نقص القوة الفاعلة او عدم استمداد
المادة فقط كما اشير اليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارج كقول
الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ب ٢ «الريح الشمالية تساعد على توليد
الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الاناث» وقد يعرض ايضاً ذلك من
تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال
البرارة اذ كان البدن أكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً او
انثى على حسب ارادة الوالد
وعلى الثالث بان النسل كان يولد حياً بالحياة الحيوانية التي من شأنها التوليد
كما من شأنها الغذاء ومن ثم كان التوليد ملائماً للجميع لا للابوين الاولين فقط
وهذا يقتضي فيما يظهر انه كان يولد في حال البرارة من الإناث مقدار ما كان
يولد من الذكور

المبحث المتمم مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر— وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر وبحث في ذلك بدور على مستلثين
١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً — ٢ في انهم هل كانوا يولدون مشبتين في البر

الفصل الأول

في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لم يكونوا يولدون ابراراً فقد قال هوغو الوكتورى في كتاب الاسرار ١ ق ٦ ب ٢٤ « كان الانسان الاول يلد قبل الخطيئة بنين مبرئين من الخطيئة لكن لا وراثه البر الابوي »

٢ وايضاً ان البر يكون بالنعمة كما قال الرسول في رو ٥ . والنعمة لا تنتقل بالتناسل والا لكانت طبيعية بل انما تقاض من الله فقط . فاذا لم يكن الاطفال يولدون ابراراً

٣ وايضاً ان محل البر هو النفس . والنفس لا تصدر بالتناسل . فاذا كذلك البر لم يكن يصدر بالتناسل من الآباء الى البنين

لكن يعارض ذلك قول السلموس في كتاب جبل العذراء ب ١٠ « لو لم يخطأ الانسان لكان الذين يلدن يحصلون على البر حال حصولهم على النفس الناطقة » والجواب ان يقال ان الانسان يلد طبعاً . ما يماثله في النوع فما كان من الاعراض لاحقاً لطبيعة النوع وجب بالضرورة ان يماثل فيه الأبناء الآباء الا ان يحصل خطأ في فعل الطبيعة وهذا لم يكن يقع في حال البرارة واما الاعراض الشخصية فليس من الضرورة ان يماثل فيها الأبناء الآباء . والبر الاصيل الذي اُبدع الانسان الأول فيه كان عرضاً لاحقاً لطبيعة النوع لا لصدوره عن مبادئ النوع بل لمجرد كونه هبة مفاضة من الله على الطبيعة كلها وهذا يظهر من كون التقابلات متممة في الجنس فان الاثم الاصيل المقابل لذلك البر يقال له اثم الطبيعة ومن ثم ينتقل بالتناسل من الأب الى البنين ولذا كان الابناء يشابهون الآباء في البر الاصيل ايضاً اذا اجيب على الاول بان كلام هوغو يجب حمله على ارادة ملكة البر لا على ارادة اجراء فعله

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الاطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الاصلي الا انه لما كان اصل البر الاصلي القائم به الاستقامة التي صنع عليها الانسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبررة كما مرّ في مب ٩٥ ف اوجب القول بانه اذا كان الاطفال يولدون بحال البر الاصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة ايضاً كما اسلف هناك في حق الانسان الأول انه فُطِرَ بحال النعمة على انه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لانها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت تقاض على الانسان حال حصوله على النفس الناطقة كما انه حالما يتم استعداد البدن تقاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتناسل وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غرينوريوس في اديياته ك ٤ ب ٢٨ « لو لم يتدنس الأب الاول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه ابناءً جهنم بل لم يكن يولد منه الا المنتخبون الذين يخلصون الآن بواسطة القادي » فاذا كان يولد الجميع مثبتين في البر

٢ وايضاً قال اسلموس في كتاب « لماذا الله انسان » ٢ ب ١٨ « لو غلب الابوان الاولان التجربة فلم يخطأ الثبتهما وذريتهما كلها فعصياً بعد ذلك عن الخطيئة » فاذا كان الاطفال يولدون مثبتين في البر

٣ وايضاً ان الخير اقدر من الشر. وخطيئة الانسان الاول اوجبت الخطأ في نسله . فاذا لواقام الانسان الاول على البر لاوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وايضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما اثم الآخرون ثبتت حالاً في البر حتى عصم بعد ذلك عن الخطأ فاذا كذلك الانسان لو عصى التجربة لثبت في البر فكان يلد بنين مثله . فاذا كان بنوه يولدون مثبتين في البر لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « انما كان الناس جميعاً سعداء لو لم يورثا (يعني الابوين الاولين) نبيهما الشر ولو لم يكن احدٌ من نسلهما يقترف اثمًا لوجب الهلاك » ومناد ذلك انه ولو لم يخطأ الابوان الاولان كان ممكناً لبعض بنهم ان يقترفوا الاثم . فاذا لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر ان يكون الاطفال يولدون سفي في حال البرارة مثبتين في البر فواضح ان الاطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم اكثر مما كان لوالديهم في حال التوليد . وما دام الابوان يولدان لا يكونان مثبتين في البر اذا انما ثبتت الخليفة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد بروية الله جهره ومتى رآته لصقت به ضرورة لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لاحد ان يمحاز عنها اذ ليس يشتهي شيء ويحب الا باعتبار كونه خيراً . وقولنا هذا انما هو باعتبار الشريعة العامة والا فقد يحدث الخلاف بانعام خاص كما يعتقد انه حدث في حق العذراء ام الله . وفوز آدم بتلك السعادة اي بروية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد واقضاء الحياة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له ان يولد فواضح اذن ان الاطفال لم يكونوا يولدون مثبتين في البر

اذا اجيب على الاول بان معنى قوله ان آدم لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم لو لم يخطأ ان ابناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم الا انهم كانوا يقدرون ان يصيروا ابناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية او انهم اذا

كانوا لا يصيرون ابناء جهنم بالخطيئة فليس ذلك لانهم كانوا مثبتين في البر بل بسبب العناية الالهية التي كانت تصونهم عن الخطيئة
وعلى الثاني بان السلموس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه اذ قال « يظهر انه لو غلب الخ »
وعلى الثالث بان هذه الحجة غير ناهضة وان كانت هي التي حملت السلموس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضح من كلامه لان خطيئة الاب الاول لا توجب في نسله الخطيئة الى حد ان يتعذر رجوعهم الى البر مما لا محل له الا في الهاكين . فاذا كذلك لم يكن عدم ايجابه الخطيئة فيهم الى حد ان كانوا يعصمون عن الخطيئة مما لا محل له الا في السعداء
وعلى الرابع بان ليس حكم الانسان والملاك واحداً لان ثلاثان اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مر في مب ٦٤ ف ٢ عند الكلام على الملائكة

مبحث

المبحث الواحد بعد المائة

في حالة النسل المولود من جهة العلم - وفيه فصلاان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث سيفي ذلك يدور على مستثنين - ا في ان الاطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم - سيفي انه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

الفصل الأول

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكملين في العلم لان آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته . وهو كان مستكماً
في العلم كما اسلفنا في مب ٩٤ ف ٣ . فاذا كان بنوه يولدون مستكملين في العلم
٢ وايضاً ان الجهل معلول للخطيئة كما قال ييدا في تفسيره رو : ٢٠ . والجهل هو
عدم العلم . فاذا كان الاطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم
٣ وايضاً ان الاطفال كانوا يولدون ابراراً . والبرُّ يقتضي العلم الذي يرشد في
العمل . فاذا كانوا يولدون في حال العلم

لكن يعارض ذلك ان نغسنا في بنظرتها « كصحيحة صقيلة لم يكتب فيها شيء »
كما في كتاب النفس ٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفة عما كانت عليه في
حال البرارة . فاذا لم تكن حينئذ نفوس الاطفال في اول امرها حاصلة على العلم
والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٩٩ ف ١ ان الاشياء الفاتحة الطبع انما
يؤمن بها المجرود الوحي بها فما لم ينزل به وحي يجب ان نزاعي فيه حال الطبيعة
واقتناس العلم بالحواس طبيعي للانسان كما مر في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٦ وانما
نتصل انفس بالبدن لافتقارها اليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً
في اول امرها دون ان تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجة الى البدن فالحق
اذن ان الاطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكملين في العلم بل كانوا
يستفيدونه دون كلفة في ممر الزمان بالاستنباط او بالتعلم

اذا اجيب على الاول بان الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب
الاول من حيث كان قد جعل اباً ومعلماً للجنس الانساني باسره فلم يكن يلد بنين
مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية او المناضة الشاملة للطبيعة باسرها
وعلى الثاني بان الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم
يكن في الاطفال بعد ولادتهم حالاً لانه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلانهم في
ذلك الزمان . فاذا لم يكن يوجد فيهم جهل بل نقصان معرفة لبعض الاشياء وهذا قد

اثبتته ديونيسيوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢
وعلى الثالث بان الاطفال كان يحصل لهم علم بمبادئ الحق الكلية كاف
لارشادهم في افعالهم التي يرشد الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادئ كان
يحصل لهم انهم مما يحصل لنا الآن بالفطرة وكذا سائر المبادئ الكلية

الفصل الثاني

في ان الاطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاطفال كان يحصل لهم في حال البرارة
كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة اذ لنا ليس للاطفال الآن كمال استعمال
العقل بسبب ثقيل الجسد للنفس لان « الجسد الفاسد يثقل النفس » كما في
حك ١٥: ٩. فاذا قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها كان يحصل للاطفال كمال
استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات الأخرى يحصل لها استعمال الفريزة الطبيعية حالاً
بعد ولادتها كما ان الشاة تهرب حالاً من الذئب فاذا بالأولى كان الناس في
حال البرارة يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تنتقل من الناقص الى الكامل في جميع المولودات
فاذا لم يكن يحصل للاطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب ان يقال ان استعمال العقل يتوقف بوجه ما على استعمال القوى
الحسية كما يتضح مما مر في م ب ٨٤ ف ٧ فاذا تعطل الحس وحال دون استعمال
القوى الحسية السافلة مانع فقد الانسان كمال استعمال العقل كما يتضح في النائمين
والممنوتين بداء السرسم. والقوى الحسية قوى لآلات جسمانية فاذا حال دون
استعمال الآتها مانع امتنع افعالها بالضرورة فامتنع استعمال العقل. واستعمال
هذه القوى ممنع في الاطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال استعمال

العقل كما ليس لهم كمال استعمال الاعضاء الأخر أيضاً ولذا لم يكن يحصل للاطفال في حال البرارة كمال استعمال العقل كما كان يجب ان يحصل لهم عند كمال سنهم الا انه كان يحصل لهم مع ذلك استعمال للعقل اكل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حد ما اسلفناه في م ٩٩ ف ١ في استعمال الاعضاء

إذا اجيب على الاول بان الثقل يعرض من فساد الجسد باعتبار ان استعمال العقل يمنع ايضاً في ما يختص بالانسان باعتبار اي سن كانت وعلى الثاني بان سائر الحيوانات ايضاً ليس يحصل لها كمال استعمال الغريزة الطبيعية حالاً في بدء امرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضح في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر اجناس الحيوانات ومع ذلك فان في الانسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مر في م ٩٩ ف ١



المبحث الثاني بعد المثة

في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم—وفيه اربعة فصول

تم يجب النظر في مكان الانسان الذي هو فردوس النعيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفردوس مكان جفاني — ٢ هل هو مكان ملائم لكن الانسان — ٣ ماذا وضع الانسان فيه — ٤ هل يجب ان يصنع فيه

الفصل الأول

هل فردوس النعيم مكان جفاني

يُنخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان فردوس النعيم ليس مكاناً جفانياً فقد قال بيد في شرح ٢ كور ١٢ ان فردوس النعيم يبلغ الى كرة القمر وهذا ممنوع

في مكان ارضي اولاً لان ارتفاع الارض الى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً
للزوم احتراقها بالنار التي عالمها تحت كرة القمر . فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً
٢ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس انه كان يخرج من الفردوس اربعة انهار
كما يتضح من تك ٠٢ . ولهذا الانهار المذكورة هناك مخارج معلومة في امكنة
أخرى كما يتضح ايضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية
فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وايضاً ان بعضاً دققوا جداً في تخطيط جميع المعمار من الارض ولم يأتوا مع
ذلك على ذكر مكان الفردوس . فاذا ليس يظهر انه مكانٌ جسمانيٌّ

٤ وايضاً قد ذُكِرَ ان في الفردوس شجرة الحياة . وشجرة الحياة شيٌّ روحانيٌّ
فقد قيل في ام ٣ : ١٨ عن الحكمة انها « شجرة الحياة للذين يتعلمونها » . فاذا
كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وايضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت اشجاره جسمانية وليس الامر
كذلك في ما يظهر لان الاشجار الجسمانية صدرت في اليوم الثالث وانما ورد
ذكر غرس اشجار الفردوس بعد الايام الستة كما في تك ٠٢ . فاذا ليس الفردوس
مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ « ان في الفردوس ثلاثة
اقوال مشهورة احدها ان المراد به مكانٌ جسمانيٌّ فقط والثاني ان المراد
به مكانٌ روحانيٌّ فقط والثالث ان المراد به كلا الامرين وهو القول الامثل
عندي »

والجواب ان يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من ان
« من ذهب الى ان المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌّ فليقل في ذلك ماشاء مما لا
يتنافي الصواب بشرط ان يؤمن بكل ما ذُكِرَ من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية « لان ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكور على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب ان يُعتبر فيه الحقيقة التاريخية اساساً ثم بُني عليه معاني روحانية وعلى هذا قال ايسيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ١٤ ب ٣ « الفردوس مكان واقع في ناحية الشرق وهو اسم يوناني معناه الجنة » وانما قيل انه واقع في الجهة الشرقية لانه يجب ان يُظن انه جعل في اشرف مكان من الارض كلها ولما كان الشرق بين السماء كما يوضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين اشرف من الشمال لاق ان يجعل الله الفردوس الارضي في الجهة الشرقية

اذا اجيب على الاول بان قول يدا ليس صحيحاً اذا اريد حمله على الحقيقة على انه يحتمل ان يكون المراد به ان الفردوس يبلغ ارتفاعه الى كرة القمر لا على معنى الارتضاع الوضعي بل على وجه التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وانما خص بالذكر فلك القمر دون سائر الافلاك لانه ادنى الاجرام السماوية اليها واشبهها بالارض ولذلك كان فيه ظلمة محيية تقربه من الاجرام الكثيفة . وذهب بعض الى ان المراد بفلك القمر الذي يقال ان الفردوس كان بالغاً اليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تتكون الامطار والرياح وما يشبهها لان اللطآن على هذه الابخرة يُنسب بالاختصاص الى القمر لئلا يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس اولاً لبعده جداً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبه للزجاج الانساني كالهواء الادنى الاقرب الى الارض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٧ وهو « ان مكان الفردوس بعيد جداً عن معرفة الناس واما الانهار التي يقال ان مخارجها معروفة فقد غارت فذهبت في الارض الى بلدان قاصية وخرجت في امكنة اخرى اذمن

يجعل ان ذلك يحدث عادةً للياه»

وعلى الثالث بان ذلك المكان مفصولٌ عن ارضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ او بحارٍ او بلادٍ حارةٍ بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأت الجغرافيون على ذكره
وعلى الرابع بان شجرة الحياة شجرة مادية قيل لها ذلك لانه كان في ثمرها قوة على حفظ الحياة كما مرَّ في مب ٩٧ ف ٤ الا انه كان لها ايضاً معنى روحاني كما ان صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح . وكذا ايضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لها ذلك بسبب الحادثة المستقبلية لان الانسان بعد ان اكل منها علم بما ذاق من العقاب الفرق بين خير الطاعة وشر العصية وقد جاز مع ذلك ان تكون دالة دلالة روحانية على الاختيار كما اراد بعض

وعلى الخامس بان النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل عدد او غسطينوس كما في شرح تك ك ه ب ه وك ٨ ب ٣ بل بمبادئه فقط وانما صدرت اشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد اعمال الايام الستة . واما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذُكر من غرس شجر الفردوس بعد اعمال الايام الستة فلنما ذُكر على سبيل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا « كان الرب الاله غرس جنة عدن منذ البدء »

الفصل الثاني

في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان

يُنخَطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لسكن الانسان لان الانسان والملاك متجهان الى السعادة على السواء . والملاك قد أسكن حالاً منذ البدء مكان السعداء الذي هو عليون . فاذا كان يجب ان يجعل هناك

سَكَنُ الْإِنْسَانِ

٢ وايضاً لو تعين للإنسان مكان ما لكان ذلك اما باعتبار النفس او باعتبار الجسد فان كان باعتبار النفس وجب ان يتعين له السكنة التي يظهر انها المكان الطبيعي للنفس لان في الجميع شوقاً طبيعياً الى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب ان يتعين له مكان سوى مكان ساكن الحيوانات . فاذا لم يكن الفردوس قطعاً مكاناً ملائماً لسكن الانسان

٣ وايضاً لا فائدة في مكان ليس فيه متمكن . والفردوس لم يبق بعد الخطيئة مكاناً لسكن الانسان . فاذا لو كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان لم يكن في اقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وايضاً لما كان الانسان معتدل المزاج كان بلائمه المكان المعتدل . وليس مكان الفردوس معتدلاً لان موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مفرط الحَرِّ فيما يظهر لان الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة . فاذا ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الانسان

لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ بانه « موطن الهى ومثابة خليقة بمن كان على صورة الله »

والجواب ان يقال لم يكن الانسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعداده في جسده الى عدم الفساد بل لانه كان في نفسه قوة على حفظ الجسد من الفساد كما اسلفناه في مب ٩٢ ف ٤ والجسد الانساني يعرضه الفساد اما من داخل او من خارج فيعرضه من داخل بفساد الرطوبة وبالهرم كما اسلفنا في الموضع المشار اليه وهذا الفساد كان يقدر الانسان على دفعه باكل الطعام واما المفسدات الخارجية فاخصمها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان اعظم ما يدق به هذا استعداد اعتدال الهواء . والفردوس كان مشتملاً على كلا الامرين فقد قال الدمشقي

في الموضوع المتقدم ذكره انه مكان « متألّي » بهوا معتدل متناه في الرقة والتقاوة
ذو اشجار أثينة دائمة الخضرة » فواضح اذن ان الفردوس مكان ملائم لسكن
الانسان باعتبار حالة الخلود الأول

إذا اجيب على الاول بان عليين هو اعلى الامكنة الجسمانية ومنزه عن كل
تغيير وهو باعتبار الصفة الأولى ملائم لطبيعة الملائكة لان الله يدبر الخليقة
الجسمانية بالروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ فكان من
الملائم ان تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعة جسمانية لانها رئيسة لها
وباعتبار الصفة الثانية ملائم لحال السعادة الراضحة في اعلى درجات الثبات .
فاذا مقر السعادة ملائم للملاك بحسب طباعه ولذا ابدع فيه وليس ملائمًا للانسان
بحسب طباعه لانه ليس رئيساً للخليقة الجسمانية كما بمعنى انه مدير لها بل انما
يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يجعل منذ البدء في عليين بل كان يجب ان ينقل
الى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بان القول بان للنفس او الجوهر آخر روحاني مكاناً طبعياً اهل
لان يضحك منه غير انه قد يخص بعض الامكنة بخليقة روحانية مناسبة ما فان
الفردوس الارضي كان مكاناً مناسباً للانسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد اي
من حيث كان في النفس قوة على حفظ الجسد الانساني من الفساد مما لم يكن
مناسباً لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوان غير ناطق ساكناً في الفردوس كما
قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد اُذِن لها فأتت
آدم فيه بأمر الله والحية دخلت اليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بان عدم سكن الانسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله
بلا فائدة كما ان فقدانه المستقبل لما أُوتيه من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون
فائدة لانه بذلك يتبين لطف الله بالانسان وماذا فقد الانسان بالخطيئة . على

انه يقال ان اخنوخ والياس ساكان الآن في ذلك الفردوس
وعلى الرابع بان القائلين بان موقع الفردوس تحت دائرة معدل النهار يذهبون
الى ان المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار
فيه دائماً ولان الشمس لا تبعد عن سكانه كثيراً اصلاً فلا يكون عندهم بردٌ مُفرطٌ
وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حرٌ مُفرطٌ لان الشمس وان سامت رؤوسهم
لا تستمر هناك على هذه الحال زماناً طويلاً . غير ان ارسطو صرح في كتاب
الآثار الجوية ك ٢ ب ٥ بان تلك البلاد ليست معمورة لشدة القيظ وهذا هو
الأظهر لان البلاد التي لا سامت فيها الشمس الرؤوس اصلاً تكون مفرطة
الحر ليجرد قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب ان يُعتقد ان الفردوس
جعل في مكانٍ متناهٍ في الاعتدال سواء كان تحت دائرة معدل النهار او في
مكانٍ آخر

الفصل الثالث

في ان الانسان هل وُضع في الفردوس ليجرته ويجرسه
يُخطئ الى الثالث بن يقال : يظهر ان الانسان لم يوضع في الفردوس ليجرته
ويجرسه لان ما جعل عقاباً على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البرارة .
والحراثة جعلت عقاباً على الخطيئة كما في تك ٣ . فاذا لم يوضع الانسان في
الفردوس ليجرته

٢ وايضاً انما تكون احراسة ضرورية حيث يُخشى غازٍ عادي . ولم يكن لهذا الخوف
محل في الفردوس . فاذا لم تكن حراسة الانسان للفردوس ضرورية
٣ وايضاً لو كان الانسان قد جعل في الفردوس ليجرته ويجرسه لكان الانسان
في ما يظهر مصنوعاً لاجل الفردوس دون العكس . وهذا ظاهر البطلان . فاذا
لم يجعل الانسان في الفردوس ليجرته ويجرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ «أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في فردوس
التعميم ليجرثه ويجرسه»

والجواب ان يقال ان آية التكوين هذه تحتل معنيين كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ك ٨ ب ١٠ احدهما ان يكون الضمير في جرثه ويجرسه عائداً الى
الإنسان فيكون معناه ليجرث الله الإنسان ويجرسه اما حراثته للإنسان فبغيره
اياها ولو أمسك عنها لحصل الإنسان في ظلمة دائمة كما يظلم الهواء لو أمسك عنه
تأثير النور واما حراسته له فكفايته اياه كل فساد وشرٍ والثاني ان يكون الضمير
عائداً الى الفردوس فيكون معناه ليجرث الإنسان الفردوس ويجرسه الا انه لم تكن
تلك الحراثة شاقّة كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذة لما كان يجده
الإنسان فيها من منة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غازٍ بل للحفاظة
الإنسان على الفردوس لئلا يفقده بالخطيئة وقد كان الغرض من ذلك كله خير
الإنسان وعليه كان الفردوس موضوعاً لخير الإنسان دون العكس

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان الإنسان هل صنع في الفردوس

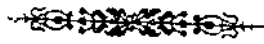
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الإنسان صنع في الفردوس فان الملاك
خلق في مقر سكته اي في عاين . والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الإنسان
تبل الخطيئة . فاذا يظهر ان الإنسان وجب ان يصنع في الفردوس
٢ وايضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولد كما يقيم السمك في الماء والديابات
في الارض التي أصدرت منها . والإنسان لو بقي في حال البرارة لاقام في الفردوس
كما مر في مب ٩٧ ف ٤ . فاذا وجب ان يصنع في الفردوس
٣ وايضاً ان المرأة صنعت في الفردوس . والرجل اثرف من المرأة . فاذا

بالأولى ووجب ان يُصنع الرجل في الفردوس

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٥:٢ « اخذ الله الانسان وجعله في الفردوس »
والجواب ان يقال ان الفردوس كان ملائماً لسكن الانسان باعتبار ما كان في
الحالة الأولى من عدم الفساد . وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للانسان بقوة
طباعه بل بقوة موهبة الله الفاتحة للطبع ومن ثمّ دفعاً لتوهم كون ذلك من الطبيعة
الانسانية لا من نعمة الله صنّع الله الانسان خارجاً عن الفردوس ثم جعله في
الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى اذا ادرك الحيوة الروحانية تَقَلَّه
الى السماء

اذا اوجب على الاول بان سماء عليين مكان ملائم للملائكة بحسب طباعهم
ولذا خُلِقُوا فِيهِ

وكذا يجاب على الثاني لان تلك الامكة ملائمة للحيوانات بحسب طباعها
وعلى الثالث بان المرأة لم تُصنع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدل الذي
تكون منه جسدها وكذا كان يجب ان يولد البنون في الفردوس لما ان الأيون
كانا قد جعلوا فيه



المبحث الثالث بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال - وفيه ثمانية فصول

بعد اذ قدمنا الكلام على ابداع الكائنات وتمييزها بقي ان ننظر الآن في تدبيرها اولاً على
وجه الاجمال وثانياً في اثار التدبير على وجه التتميل - ١.١ الاول فابحث نيه بدور على
ثماني مسائل - ١ هل للعالم مدبراً ما - ٢ ما غاية تدبيره - ٣ هل له مدبر واحد - ٤ في

آثار التدبير — ٥ في ان التدبير الالهي هل يمد جميع الكائنات — ٦ في ان الله هل يدبر
جميع الكائنات مباشرة — ٧ في انه هل يخرج شي^٢ عن التدبير الالهي — ٨ في انه هل
يقام وشي^٢ العناية الالهية

الفصل الاول

هل للعالم مدبر

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبر لان التدبير انما يتعلق
بما يتحرك او يفعل لغاية . والاشياء الطبيعية التي هي جزء كبير من العالم لا تتحرك
او تفعل لغاية لعدم ادراكها الغاية . فاذا ليس للعالم مدبر

٢ وايضاً انما يتعلق التدبير حقيقة بما يتحرك الى شيء . والعالم ليس يتحرك الى
شيء في ما يظهر بل هو مستقر ساكن في نفسه . فاذا ليس له مدبر

٣ وايضاً ما يفعل على نهج واحد بايجاب طبيعي فليس يحتاج الى مدبر
خارجي . واعظم اجزاء العالم تفعل وتتحرك بالايجاب على نهج واحد . فاذا ليس
يحتاج العالم الى تدبير

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ « لكلك ايها الأب تدبر كل شيء
بالعناية » وقول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ قض ٩ « يامن تدبر العالم بعناية
دائمة »

والجواب ان يقال ان بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا الى ان العالم ليس له
مدبر وان كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بين الاستحالة
من وجيبين اما اولاً فما يشاهد في نفس الموجودات فاننا نجد في الموجودات
الطبيعية ان الأفضل يحدث دائماً او في الاغلب وليس يكون ذلك الا بسوق
الموجودات الطبيعية بضرب من العناية الى غاية الخير وهذا هو التدبير فاذا
ترتيب الاشياء على وجه ثابت يوضح جلياً ان للعالم مدبراً كما ان من يدخل بيتاً

مُتَقَنًا بِحُكْمِ بَجْرَدِ قَانِهِ أَنْ لَهُ مُتَقَنًا كَمَا رَوَى تُولْيُوسُ عَنْ أَرِسْطُو فِي كِتَابِ طَبِيعَةِ
الْأَلْمَةِ ٠٢ . وَأَمَّا ثَانِيًا فَمِنْ أَعْتَابِ الْخَيْرِيَةِ الْإِلَهِيَةِ الَّتِي بِهَا صَدَرَتِ الْأَشْيَاءُ إِلَى
الْوُجُودِ كَمَا يَتَضَعُ مِمَّا مَرَّ فِي مَب ١٩ ف ٤ وَب ٤٤ ف ١ و ٢ لِأَنَّهُ لِمَا كَانَ مِنْ
شَأْنِ الْأَعْظَمِ أَنْ يَصْدُرَ الْأَعْظَمُ لَمْ يَكُنْ لَاتِقًا بِخَيْرِيَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ لَا تَسُوقَ
مَا تَصْدُرُهُ إِلَى كَمَالِهِ وَالْكَامِلُ الْأَقْصَى لِكُلِّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِإِدْرَاكِهِ الْغَايَةَ . فَإِذَا مِنْ
شَأْنِ الْخَيْرِيَةِ الْإِلَهِيَةِ أَنْ تَسُوقَ الْأَشْيَاءَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَصْدَرْتَهَا إِلَى الْوُجُودِ وَهَذَا
هُوَ التَّدْبِيرُ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ شَيْئًا يَتَحَرَّكُ أَوْ يَفْعَلُ لْغَايَةٍ عَلَى وَجْهِينِ أَحَدَهُمَا كَمَا
يَحْرُكُ فَاعِلٌ نَفْسُهُ إِلَى الْغَايَةِ كَالْإِنْسَانِ وَسَائِرِ الْخُلُوقَاتِ النَّاطِقَةِ وَهَذِهِ مَخْتَصَةٌ
بِمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْغَايَةِ وَالْمَغْنَى وَالثَّانِي أَنْ يُفْعَلَ أَوْ يُوجَّهَ إِلَى الْغَايَةِ مِنْ آخَرَ كَمَا يَتَحَرَّكُ
السَّهْمُ إِلَى الْمَدْفِ مَوْجَّهًا إِلَيْهِ مِنَ الرَّامِي الَّذِي يَخْتَصُّ دُونَ السَّهْمِ بِإِدْرَاكِهِ الْغَايَةَ .
فَإِذَا كَانَ أَنْ حَرَكَةَ السَّهْمِ إِلَى غَرَضٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ السَّهْمَ
مُرْسَلٌ مِنْ ذِي إِدْرَاكِهِ كَذَلِكَ مَا يَشَاهِدُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَةِ الْخَالِيَةِ عَنِ
الإِدْرَاكِهِ مِنَ الْمَسَاقِ الْمَعْيَنِ يَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مُدِيرًا عَاقِلًا

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنْ فِي جَمِيعِ الْخُلُوقَاتِ شَيْئًا ثَابِتًا وَهُوَ فِي الْأَقْلَى الْهَيُولَى الْأَوَّلَى
وَشَيْئًا رَاجِعًا إِلَى الْحَرَكَةِ الْمُرَادِ بِهَا مَا يَشْمَلُ الْفِعْلَ أَيْضًا وَالشَّيْءَ بِاعْتِبَارِ كَلِمَتَيْهِمَا
يَحْتَاجُ إِلَى التَّدْبِيرِ لِأَنَّ مَا كَانَ فِي الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا أَيْضًا فَانَّهُ مَا لَمْ تَحْفَظْهُ يَدُ الْمُدِيرِ
يُرْوَى فِي لُجَّةِ الْعَدَمِ لِكُونِهِ مِنَ الْعَدَمِ كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ فِي مَب ١٠٤ ف ١

وَعَلَى الثَّلَاثِ بِأَنَّ الْإِجْبَابَ الطَّبِيعِيَّ الَّذِي بِهِ تَعْمَلُ الْأَشْيَاءُ عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ أُرْ
لِلَّهِ الْمَوْجَّهَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَنَّ الْإِجْبَابَ الَّذِي بِهِ يَفْعَلُ السَّهْمَ حَتَّى يَتَّجِهَ إِلَى غَرَضٍ
مُعَيَّنٍ أَثَرٌ لِلرَّامِي لَا لِلْسَّهْمِ وَالْفَرْقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ مَا تَقْبَلُهُ الْخُلُوقَاتُ مِنَ اللَّهِ طَبِيعِيٌّ
لَهَا وَمَا يُوَثِّرُهُ الْإِنْسَانُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَةِ عَلَى خِلَافٍ مُقْتَضِيٍّ طَبَاعَهَا قَسْرِيٌّ .

فإذا كما ان الايجاب القسري في حركة السهم يدل على ادارة الرامي كذلك
الايجاب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الالهية

الفصل الثاني

في ان غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان غاية تدبير العالم ليست شيئاً خارجاً عن
العالم لان غاية تدبير شيء ما اليه يُساق ذلك الشيء . وانما يساق شيء الى ما هو
خير مستقر في نفسه كما يساق المريض الى الصحة التي هي خير مستقر فيه .
فإذا ليست غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها بل خيراً مستقراً فيها
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ « الغايات منها افعال ومنها
آثار » اي مفعولات . ويستحيل ان يكون مفعول ما خارجاً عن العالم باسره .
والفعل شيء في نفس الفواعل . فإذا يستحيل ان تكون غاية تدبير الكائنات شيئاً
خارجاً عنها

٣ وايضاً يظهر ان خيرا الجملة هو الترتيب والسلم التي هي الراحة العامة كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ . والعالم مقوم عن جملة اشياء . فإذا
غاية تدبير العالم هي الترتيب السلمي للكائن في نفس الاشياء . فإذا ليس غاية
تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله » . وهو
خارج عن جميع مراتب العالم . فإذا غاية الكائنات خير خارج عنها
والجواب ان يقال لما كانت الغاية محاذية للبدا امتنع جهل غاية الكائنات متى
عرف مبدؤها ولما كان مبدأ الكائنات شيئاً خارجاً عن العالم باسره وهو الله كما
يتضح مما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٤٤ ف ١ و ٢ وجب ان تكون غايتها ايضاً
خيراً خارجاً عنها ويان ذلك ان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثمَّ كانت الغاية الجزئية لشيء ما خيراً جزئياً والغاية الكلية لجميع الأشياء خيراً كلياً. والخير الكلي ما كان خيراً بالذات وبماهيته وهذا هو ماهية الخيرية والخير الجزئي ما كان خيراً بالمشاركة وواضح أن ليس في مجموع المخلوقات بأسرها شيء خيراً إلا وهو خيرٌ بالمشاركة فإذا لا بدَّ أن يكون ذلك الخير الذي هو غاية العلم بأسره خارجاً عنه

إذا أُجيب على الأول بأن خيراً ندركه على انحاء متكررة فقد ندركه على أنه صورة حالة فينا كالصحة أو العلم وقد ندركه على أنه مفعولٌ منا كما يدرك البناء الغاية بينائه البيت وقد ندركه على أنه خيرٌ حاصلٌ أو مملوكٌ كما أن من يشتري حقلاً فإنه يدرك الغاية بامتلاكه . فإذا ليس يتمتع أن يكون ما يساق إليه العالم خيراً خارجاً عنه

وعلى الثاني بأن كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غاية الفعل كما أن غاية العازف هي العزف ومنها ما غاية المفعول كما أن غاية البناء هي البيت لا البناء . على أنه قد يحدث أن يكون شيءٌ خارجٌ غايةً لا من حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ أي حاصلٌ أو ممثلٌ أيضاً كما لو قلنا أن هرّكليس هو غاية الصورة التي تُصنع لتمثلهُ فإذا كذلك يجوز أن يقال إن غاية تديير الكائنات خيرٌ خارجٌ عن العالم بأسره من حيث هو مستقرٌ وممثلٌ لأن كل شيءٍ يتجه إلى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بأننا لا نتمنع أن نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌ في نفسه غايةٌ له غير أن هذا الخير ليس غايةً القصوى بل هو متجهٌ إلى خيرٍ خارجٍ على أنه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر إلى القائد كما في الإلهيات ك١٢م ٥٢

الفصل الثالث

في ان العالم هل له مدبر واحد فقط

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبر واحد فقط اذ انما نحكم على العلة من العلولات . ونحن نجد في تدبير الكائنات انها لا تُدبر ولا تُفعل على حال واحدة فان منها ما هو حادث ومنها ما هو واجب ومنها ما هو مبين لآخر في احوال اخرى . فاذا ليس للعالم مدبر واحد فقط

٢ وايضاً ان الاشياء المدبرة من واحد فقط لا تتباين في انفسها الا بسبب قصور المدبر او جهله او عجزه مما ينزه الله عنه . والمخلوقات متباينة في انفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهد في المتضادات . فاذا ليس للعالم مدبر واحد فقط

٣ وايضاً ان الأفضل يحصل دائماً في ان طبيعة . واثنان افضل من واحد كما في جا ٤ : ٩ . فاذا ليس للعالم مدبر واحد بل مدبرون كثيرون

لكن يعارض ذلك انا نعترف بالله واحد ورب واحد كقول الرسول في ١ كور ٨ : ٦ « لنا الله واحد الاب . . . ورب واحد » وكلاهما راجع الى التدبير لان من شأن الرب ان يدبر رعاياه . واسم الله Deus مأخوذ في اصله من معنى العناية كما سلفنا في مب ١٣ ف ٨ . فالعالم اذن له مدبر واحد فقط

والجواب ان يقال لا بد من القول بان للعالم مدبراً واحداً فقط لانه لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الاعظم وجب ان يكون تدبير العالم اعظم . واعظم التدبير ما كان بواحد اذ ليس التدبير شيئاً سوى سوق المدبرات الى الغاية التي هي خير ما ومن حقيقة الخيرية الوحدة كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١١ لانه كما ان كل شيء يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي تمتنع وجوده من دونها لان حصة كل شيء من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد ان الاشياء تمنع انقسامها بقدر طاقتها وان انحلال شيء انما

يُحصل عن نقصه ومن ثمَّ كان كلُّ مدبرٍ كثيرةً إنما يقصد إلى الوحدة التي هي السلام . والعلة الذاتية للوحدة هي الواحد إذ من الواضح أن الكثيرين لا يقدرُونَ أن يوجدوا ويفرقوا بين أمورٍ كثيرةٍ ما لم يتعدوا بين أنفسهم بوجهٍ ما . وما كان واحداً بالذات فأولى بأن يكون علةً للوحدة من الكثيرين المتحدِّين فكان تدير الكثرة بواحدٍ أولى منه بكثيرٍ فإذا ليس للعالم الذي تديره هو التدير الأعظم إلا مدبرٌ واحدٌ وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الإلهيات « تأبى الموجودات سوء الترتيب وليس تكثر الرساء خيراً فالرئيس إذا واحد » إذا اجيب على الأول بأن الحركة هي فعل التحرك من المحرك فنشأ اختلاف الحركات هو اختلاف التحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرَّ في م ب ٤٧ ف ١ و ٢ و م ب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بأن المتضادات وإن تباينت باعتبار الغايات القرية لكنهما متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث أنها مندرجة تحت مرتبةٍ واحدةٍ من مراتب الكون

وعلى الثالث بأن الاثنين أفضل من الواحد في الخيرات الجزئية وأما الخير بالذات فيستحيل أن يزداد خيريةً

الفصل الرابع

في أن التدير هل له أثرٌ واحدٌ لا آثارٌ متكثرة

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن لتدير العالم أثراً واحداً لا آثاراً متكثرة إذ يظهر أن أثر التدير ما يحصل بالتدير في المدبرَات . وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في العسكر . فإذا ليس لتدير العالم إلا أثر واحد فقط ٢ وإيضاً من شأن الواحد أن يصدر عنه واحد فقط . والعالم له مدبرٌ واحد فقط كما مرَّ بيانه في الفصل الآنف . فإذا كذلك أثر التدير واحد فقط

٣ وايضاً لو لم يكن للتدبير أثرٌ واحدٌ فقط بسبب وحدة المدبر لوجب ان يكون له آثارٌ متكاثرة بكثرة المدبرات وهذه يتعذر علينا احصاؤها . فيتعذر اذن حصر آثار التدبير في عددٍ معين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ مقا ١ « الالهية تشمل جميع الاشياء بعنايتها وخيريتها الكاملة وتكلمها في نفسها » والتدبير يرجع الى العناية . فاذا التدبير الالهي له آثارٌ محدودة

والجواب ان يقال انما يُعتبر أثر كل فعل من غايته لان من شأن الفعل ان يؤدي الى الغاية . وغاية تدبير العالم هي الخير الدائمي التجهة لجميع الاشياء الى الاشتراك فيه والتشبه به . فاذا تجاوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه اولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحداً وهو التشبه بالخير الاعظم . وثانياً من جهة ما به تُنادى الخليقة الى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير اثران بالاجمال لان الخليقة تشبه الله في امرين احدهما الخيرية من حيث ان الخليقة خيرة كما ان الله خير والآخر تأثير الخيرية في الغير من حيث ان خليقة تحرك اخرى الى الخيرية كما ان الله هو علة الخيرية في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار اثران حفظ الاشياء في الخير وتحريكها الى الخير . وثالثاً من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثارٌ فائنة حصراً

اذا اجيب على الاول بان نظام الكون يندرج فيه حفظ الاشياء المختلفة الموضوعات من الله وتحريكها اذ انما يحصل الترتيب في الاشياء باعتبار هذين امرين اي باعتبار التفاضل بينها وتحرك احدها من الآخر

اما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضح مما مر في جرم الفصل



الفصل الخامس

في ان التدبير الالهي هل يعم جميع الكائنات

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان التدبير الالهي ليس يعم جميع الكائنات في جا ٩: ١١ « رأيت تحت الشمس ان ليس الجري للخفاف ولا القتال للاقوياء ولا الخبز للحكام ولا العني للعلماء ولا الخطوة لذائق الفنون بل الزمان والاتفاق محكمان في الجميع ». وما كان مندرجاً تحت تدبير مدير فليس اتفاقياً. فاذا ليس يعم التدبير الالهي ما تحت الشمس

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩ : ٩ ان الله لا تهمة الثيران . وكل مدير فانه يعمه ما يدبره . فاذا ليس يعم التدبير الالهي جميع الاشياء

٣ وايضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج الى تدبير مدير آخر في ما يظهر: والخلقة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتعمل بنفسها ولا تفعل فقط من غيرها كما هو شأن المدبرات في ما يظهر . فاذا ليس يعم التدبير الالهي جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله كص ١١ « ان عناية الله لا تنحصر في السماء والارض ولا في الانسان والملاك بل تناول احشاء اصغر الحيوانات واخشها وادق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يفعل التوفيق بين اجزائها » فاذا تدبيره يعم جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف بكونه علتها لان اصدار الشيء وتكميله الذي يرجع الى التدبيرها الى واحد بينه . والله ليس علة جزئية لجنس مخصوص من الكائنات بل علة كلية لجميع الموجودات كما مر بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢ . فاذا كما يتمتع وجود شيء غير مخلوق من الله كذلك يتمتع وجود شيء غير مندرج تحت تدبيره وهذا واضح

ايضاً من اعتبار الغاية لان عموم تدبير مدبر ما انما يكون على قدر عموم غاية تديره وغاية التدبير الالهي هي الخيرية الالهية كما تقدم بيانه في الفصل الانف وفي مب ٤٤ ف ٤٠ فاذا كما يتنع وجود شيء غير متجه الى الخيرية الالهية على انها غاية كما يتضح مما مر في الموضع المشار اليه كذلك يمتنع وجود موجود غير مندرج تحت التدبير الالهي فالقول اذن بان تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات او بالجزئيات او بالامور البشرية على ما زعم بعض قول سخيف وبلسان هؤلاء قيل في حز ٩ : ٩ « الرب قد هجر الارض »

اذ اجيب على الاول بانه انما يوصف بالكون تحت الشمس الاشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الاشياء ليس لان جميع ما يحدث فيها اتفاقي بل لانه يجوز ان يوجد في كل منها شيء اتفاقي ووجود شيء اتفاقي في هذه الاشياء برهان على ان لها مدبراً ما لانه لو لم يكن لهذه الفاسدات مدبراً أعلى لم يكن لها قصد الى شيء ولا سيما ما كان منها عارياً عن الادراك فلم يكن يحدث فيها شيء على غير قصد مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما اراد بيان ان الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علة أعلى لم يقل انه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق اي لان التقائص الاتفاقية انما توجد في هذه الاشياء باعتبار ترتيب ما زماني

وعلى الثاني بان التدبير انما هو تحريك المدبر لما يدبره وكل حركة فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطييمات ك ٣ م ١٨ وكل فعل فانه على سبة ما هو فعله فكانت من ثم المتحركات المختلفة لتحرك تحركاً مختلفاً ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدبر يدبر انكائنات بفعل واحد تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لان منها ما هو في طباعه فاعل بنفسه من حيث هو رب فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكها اياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها الى الخير وتجنبيها

الشرايضاً بالامر والنهي والثواب والعقاب . على ان هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تنفعل فقط دون ان تفعل . فاذاً ليس قول الرسول ان الله لانهم الثيران مخرجاً للثيران عن عناية التدبير الالهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصة للخلقة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك وعلى الثالث بان الخليفة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والارادة المفتقرين في تدبيرها واستكملت الى عقل الله واراادته . فهي اذن مفقترة الى تدبير الهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعلها

الفصل السادس

في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة فان غريغوريوس النيصي رد في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية الى ثلاث . الاولى عناية الاله الاول وتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الاله الثانويين المحيطين بالسما وتعلق بما يعرضه الكون والفساد . والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون في الارض اعمال الناس . فيظهر اذن ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة

٢ وايضاً ان فعل شيء بواحد عند امكانه خير من فعله بكثير كما في الطبيعيات لك ٨ م ٤٨ . والله قادر على تدبير جميع الاشياء بنفسه دون عالٍ متوسطة . فيظهر اذن انه يدبر جميع الاشياء مباشرة

٣ وايضاً ليس في الله نقص . واستعانة المدير على التدبير بغيره محمولة على نقصه في ما يظهر كما ان الملك الارضي لعدم اضطراره بعمل كل شيء ولعدم حضوره في كل مكان من مملكته لا بد له من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته . فالله اذن يدبر جميع الاشياء مباشرة

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « كما ان
اكتشف الاجرام واسفلها يدبر بالطنما واقدرها على نظام ما كذلك جميع الاجرام
تدبر بالروح الحي الناطق والروح الحي الناطق المهمل والخالط يدبر بالروح
الحي الناطق التي والبار وهذا بالله »

والجواب ان يقال لا بد في التدبير من اعتبار امرين مبدأ التدبير الذي هو
العناية وانفذه فانه باعتبار مبدأ التدبير يدبر جميع الاشياء مباشرة واما باعتبار
انفاذ التدبير فيدبر بعض الاشياء بواسطة بعض اخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان
عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فانما يوصف به بحسب افضل درجاته
والدرجة الفضلى في كل جنس او حقيقة او معرفة عملية كما هو مبدأ التدبير
قائمة بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما ان الطيب الافضل ليس من
يلاحظ الكميات فقط بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات ايضاً وقس عليه
ما سواه فاذا لا بد من القول بان الله حاصل على مبدأ تدبير جميع الاشياء حتى
دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير ايرصال المديرات الى الكمال فكما
اتي المدير المديرات كمالاً اعظم كان التدبير افضل وكون شيء خيراً في نفسه
وعلة خيرية غيره كمال اعظم من كونه خيراً في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر
الاشياء بحيث يجعل بعضها علة لبعض في التدبير كما اذا لم يجعل معلم تلاميذه
علماء فقط بل جعلهم معلمين لغيرهم ايضاً

اذا اجيب على الاول بانه انما رد مذهب افلاطون لتقريره ان الله لا يدبر
جميع الاشياء مباشرة حتى باعتبار مبدأ التدبير كما يتضح ذلك من جعله العناية
التي هي مبدأ التدبير على ثلاثة اقسام

وعلى الثاني بانه لو كان الله يدبر الاشياء وحده لانتفى عنها الكمال العلي فاذا
ليس كل ما يفعل بكثير خير ان يفعل بواحد

وعلى الثالث بان استعانة الملك الارضي بمن ينفذ تدبيره ليست محمولة على نفسه فقط بل على شرفه ايضاً لان السلطة الملكية تزداد رونقاً بمرتبة الوزراء

الفصل السابع

في انه هل يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي فقد قال بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ ان «الله يدبر جميع الاشياء بالخير» فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شرٌّ

٢ وايضاً ليس يحدث شيء اتفاقياً بسابق قضاء مدير ما فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شيء اتفاقياً

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي ليس يعرّوه تبديل او تغيير لكونه مبرماً بالعقل الازلي فلو كان لا يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لكانت جميع الاشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثم شيء حادث وهذا باطل .
فاذاً يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قوله في استير ١٣ : ٩ «ايها الرب الاله الملك القادر على كل شيء كل شيء في طاعتك وليس من يقاوم مثيتك»

والجواب ان يقال يجوز ان يحدث معلول بغير قضاء علته جزئية لكن لا بغير قضاء العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيء دون قضاء علة جزئية الا بقضاء علة أخرى مانعة وهذه العلة الأخرى لا بد من ردها الى العلة الأولى الكلية كما ان النخمة تحدث على غير مقتضى القوة الغازية من مانع ما كفلاظة الطعام التي لا بد من ردها الى علة أخرى وهكذا الى ان ينتهي الى العلة الأولى الكلية . واذ كان الله هو العلة الأولى الكلية لا لجنس مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي بل اذا ظهر ان شيئاً خرج من جهة عن ترتيب العناية الالهية باعتبار علة جزئية فلا بد ان يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علة أخرى

اذا اجيب على الاول بانه ليس يوجد في العالم شيء هو شر من جميع الوجوه لان محل الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب ٤٨ ف ٣ ومب ٤٩ ف ٣ ومن ثمه انما يقال لشيء شرير من طريق خروجه عن مقتضى خير ما جزئي ولو خرج من كل وجه عن قضاء التدبير الالهي لكان عدماً من كل وجه

وعلى الثاني بانه انما يقال لبعض الاشياء اتفاقية بالقياس الى العلة الجزئية الخارجة تلك الاشياء عن ترتيبها واما بالقياس الى العناية الالهية فليس يحدث في العالم شيء بالاتفاق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بانه انما يقال لبعض المعلولات حادثة بالقياس الى العلة القريبة التي يجوز تخلف معلولاتها عنها لا لجواز ان يحدث شيء خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الالهي لان حدوث شيء على غير ترتيب العلة القريبة انما هو اثر لعلة خاضعة لتدبير الالهي

الفصل الثامن

في انه هل يقدر شيء ان يقاوم قضاء التدبير الالهي

يُتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان شيئاً يقدر ان يقاوم قضاء التدبير الالهي ففي اش ٣ : ٨ «السنتم وافعالم على الرب»

٢ وايضاً ليس ملك يعاقب عدلاً من ليس يعصي امره فلولم يكن شيء يقاوم القضاء الالهي لم يكن احد يعاقب عدلاً من الله

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي يعم جميع الاشياء . والاشياء تتماخى بينها . فاذا بعض الاشياء تقاوم التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ « ليس يريد شيء او يقدر ان يقاوم هذا الخير الاعظم . فاذا الخير الاعظم يصرف جميع الاشياء بالقوة ويدبرها بالرفق » كما قيل عن الحكمة الالهية في حك ٨

والجواب ان يقال ان قضاء الحكمة الالهية يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالاجمال اي باعتبار صدوره عن العلة المدبرة كل شيء وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الالهي فبالاعتبار الاول ليس شيء يقاوم قضاء التدبير الالهي وهذا واضح من وجهين اولاً من ان قضاء التدبير الالهي متجه من كل وجه الى الخير وليس يتجه شيء في فعله وعزمه الا الى الخير اذ ليس يفعل شيء بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ وثانياً من ان كل ميل في كل شيء طبيعياً كان او ارادياً فانما هو اثر للحرك الاول كما ان نزوع السهم الى هدف بعينه انما هو اثر للرامي على ما تقدم في الفصل الاول من هذا البحث . فاذا كل ما يفعل بالطبع او بالارادة فكأنما يبلغ من تلقاء نفسه الى ما يوجه اليه من الله ولهذا قيل ان الله يدبر جميع الاشياء بالرفق

اذا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان بعضاً يفكرون او يتكلمون او يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الالهي من كل وجه لان الخطاة ايضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم او لحالتهم ولذا يعاقبون عدلاً من الله

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان ممانعة الاشياء بعضها لبعض دليل على ان شيئاً يجوز ان يقاوم قضاء علة جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيء



المبحث الرابع بعد المئة

في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل --- ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود ٢ هل يحفظها الله مباشرة - ٣ في ان الله هل يقدر ان يعلم شيئاً - ٤ هل يصبر شيء الى العدم

الفصل الاول

في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المخلوقات لا تحتاج ان يحفظها الله في الوجود لان ما يستحيل عدمه فلا حاجة الى حفظه في الوجود كما ان ما يستحيل ذهابه لا حاجة الى حفظه لئلا يذهب . وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً . فاذا ليست جميع المخلوقات محتاجة ان يحفظها الله في الوجود - يبان الصغرى ان ما يوجد في شيء بالذات فبالضرورة يوجد فيه ويستحيل وجود مقابله فيه كما ان عدد الاثنين هو بالضرورة شفع ويستحيل ان يكون وترأ والوجود بالذات لاحق للصورة لان كل شيء انما هو موجود بالفعل من جهة ان له صورة . وبعض المخلوقات صور قائمة بانفسها كاللائكة على ما مر في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود حاصلها بالذات وكذا حكم الاشياء التي ليست مادتها بالقوة الا الى صورة واحدة كالاجرام السماوية على ما اسلفنا في مب ٥٦ ف ٢ . فاذا هذه الاشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة ويستحيل عدمها لان القوة الى عدم الوجود لا يجوز ان يكون محلها الصورة التي يلحقها الوجود بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورة يستحيل خلعها اذ ليست بالقوة الى صورة اخرى

٢ وايضاً ان الله اقدر من كل فاعل مخلوق . وقد يمكن لنا ان نعلم ان

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله ايضاً كما يبقى البيت بعد انقطاع فعل البناء وكما يبقى الماء منسجناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار . فالله اذن اولى بان يقدر على افادة خليفته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وايضاً يتنوع حدوث شيء قسري دون علمه فاعلمة . ونزوع خليفة ما الى عدم الوجود غير طبيعي لما بل قسري لان كل خليفة فانها تشتاق طبعاً الى الوجود فاذا ليس يمكن ان تنزع خليفة الى عدم الوجود الا بفعل فاعل مُفسد . وبعض الاشياء يستحيل افسادها كالجواهر الروحانية والاجرام السماوية . فاذا يستحيل نزوعها الى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وايضاً لو كان الله يحفظ الاشياء في الوجود لكان ذلك بفعله ما وكل فعل فاعل ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم اذن ان يحدث شيء في الخليفة بفعل الله الحافظ . وهذا غير ظاهر لانه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليفة لان ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيء زائد عليه لانه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليفة في الوجود دائماً او زيادة شيء عليها دائماً وهذا باطل . فاذا ليس يحفظ الله الاشياء في الوجود

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١ : ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

والجواب ان يقال ان الايمان والعقل يوجبان القول بان المخلوقات يحفظها الله في الوجود ولتوضيح ذلك يجب ان يعتبر ان شيئاً يحفظ من آخر على نحوين احدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرك عن شيء ما يفسده انه يحفظه كما انه اذا حرس حارس طفلاً لئلا يسقط في النار يقال انه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال ايضاً ان الله يحفظ بعض الاشياء لا كلها لان منها ما ليس له مناسد فيحتاج في حفظه الى درئها . والثاني بالاصالة وبالذات وذلك متى كان الحفظ متوقفاً على الحافظ بحيث يتنوع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

الى الحفظ الالهي لان وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث انها ما لم تُحفظ في الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم كما قال غريغوريوس في اديياته ك ١٦ ب ١٦ — وبيان ذلك ان كل معلول يتوقف على علته من حيث هي علته لكن لا بد من اعتبار ان بعض الفواعل يكون علة لمفعوله في صنعه فقط لا بالاصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعات وفي الطبيعيات فان البناء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالاصالة من جهة وجوده اذ واضح ان وجود البيت لاحق لصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقة للقوة الطبيعية التي لبعض الاشياء لانه كما ان الطاهي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البناء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلة وحافظة لذلك التركيب والترتيب فاذا وجود البيت متوقف على طبيعة هذه الاشياء كما ان صنعه متوقف على فعل البناء وكذا الحال في الطبيعيات لانه اذا لم يكن فاعل علة للصورة من حيث هي لم يكن علة بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علة للمفعول من جهة صنعه فقط. وواضح انه اذا كان اثنان متعددين بالنوع يتمتع ان يكون احدهما بالذات علة لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علة لصورة نفسه لاتحادهما في الحقيقة لكن يجوز ان يكون علة لتلك الصورة من جهة كونها في المادة اي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علة من جهة الصنع وذلك كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على انه قد لا يكون من شأن المفعول ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كما هو واضح في جميع الفواعل التي لا تفعل ما يماثلها في النوع كما ان الاجرام العلوية

هي علة تكون الاجرام السفلية المبينة لها في النوع وهذا الضرب من الفواعل يجوز ان يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادة معينة فقط ولذلك فهو ليس علة للصنع فقط بل للوجود فاذا كان صنع الشيء يتم بقاءه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علة للمفعول باعتباره فقط كذلك يتم بقاء وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للمفعول في صنعه فقط بل في وجوده ايضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخ يحفظ الحرارة بعد انقطاع فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقة بعد انقطاع فعل الشمس اي لان مادة الماء تقبل حرارة النار بحسب نفس الحقيقة الحاصلة بها في النار فلواتصلت الى ان تقبل صورة النار كاملة لحفظت الحرارة دائماً واما اذا كانت تقبل شيئاً من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبقى الحرارة فيها دائماً بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدأ الحرارة واما الهواء فليس من شأنه اصلاً ان يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس اي ان يقبل صورة الشمس التي هي مبدأ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء اصل في الهواء كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس ونسبة كل خليفة الى الله كنسبة الهواء الى الشمس المضيئة لانه كما ان الشمس مضيئة بطبيعتها والهواء يستضيء بقبوله من الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لان ذاته عين وجوده وكل خليفة فانها موجود بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناءً على ذلك اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ١٢ « لو امسكت ذات حين قدرة الله عن تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً انواعها واضمحت كل طبيعة لها » وقال ايضاً هناك ك ٨ ب ١٢ « كما ان الهواء يستضيء ما دام الضوء حاضراً كذلك الانسان يستنير ما دام الله حاضراً فان غاب عنه غشاه الظلام دائماً »

إذا اجيب على الاول بان الوجود بالذات انما يلحق صورة الخليفة على تقدير

تأثير الله كما ان الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فاذا ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة الى الوجود اولى ان يقال انه في الله الذي يقدر ان يرفع تأثيره من ان يقال انه في صورة هذه الخلائق او مادتها وعلى الثاني بان الله ليس في قدرته ان يوئى خليقة ان تحفظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليقة الى ان تحفظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علة وجوده فاذا ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علة للوجود بل للصنع فقط

وعلى الثالث بان هذه الحجة تهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع الفساد وهذا لا يحتاج اليه جميع المخلوقات كما مر في جرم الفصل وعلى الرابع بان حفظ الله للاشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي به وهما الوجود وهذا الفعل مجرد عن الحركة والزمان كما ان حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثير مستمر من الشمس

الفصل الثاني

في ان الله هل يحفظ كل خليقة مباشرة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله يحفظ كل خليقة مباشرة لانه يحفظ الاشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مر في الفصل الاثني وهو يخلق الاشياء مباشرة . فهو اذن يحفظها ايضاً مباشرة

٢ وايضاً كل شيء فهو الى نفسه اقرب منه الى غيره . وليس يجوز ايتاء خليقة ان تحفظ نفسها . فبالاولى اذن لا يجوز ايتاؤها ان تحفظ غيرها . فالله اذن يحفظ جميع الاشياء دون توسط علة اخرى حافظه

٣ وايضاً انما يحفظ المعلول في الوجود مما هو علة له في وجوده لا في صنعه فقط وجميع العلل المخلوقة انما هي في ما يظهر علل لمعلولاتها في صنعها فقط اذ ليست

عللاً إلا بالتحريك فقط كما تقدم في الفصل السابق . فإذا ليست عللاً حافظة
لمعلولاتها في الوجود

لكن يعارض ذلك ان الشيء انما يحفظ بما به يحصل له الوجود . والله يهب
الاشياء الوجود بعلة متوسطة . فهو اذن يحفظها ايضاً في الوجود بعلة متوسطة
والجواب ان يقال ان شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مر في الفصل
الآنف احدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه او دفعه عن المحفوظ فعل ما يفسده
والثاني بالاصالة وبالذات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود
المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكلتا النوعين فواضح ان في
الجهانيات ايضاً اموراً كثيرة تتمتع بتأثيرات الفسادات فيقال لها حافظة
الاشياء وذلك كالمخ الذي يبقى اللحم من الفساد وكثير غيره . وقد نجد ايضاً
ان بعض المعلولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لانه لما كان يوجد
علل كثيرة مترتبة وجب بالضرورة ان يكون المعلول متوقفاً اولاً وبالاصالة على
العلة الأولى وثانياً على جميع العلال المتوسطة فكانت من ثمَّ العلة الأولى
حافظة اولاً للمعلول وجميع العلال المتوسطة حافظة له ثانياً وكما كانت العلة
المتوسطة اعلى واقرب الى العلة الأولى كان حفظها له اعظم ولهذا كان حفظ
الاشياء واستمرارها يُسند الى العلل العالية حتى في الجهانيات كقول الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ م ٣٤ ان الحركة الأولى اي اليومية هي علة استمرار التكوّن
والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد
وكذا يُسند النجمون الاشياء الثابتة والمستمرة الى زحل الذي هو اعلى الكواكب .
فإذا لا بد من القول بان الله يحفظ بعض الاشياء في الوجود بواسطة علل اخرى
إذا اجيب على الاول بان الله خلق جميع الاشياء مباشرة الا انه لما خلقها
رتبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الاول الذي انما يستداليه تعالى وعلى الثاني بان العلة الخاصة حافظة للمعلول المتوقف عليها فاذا كما ليس يصلح معلول لان يكون علة لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون علة لغيره كذلك ليس يصلح معلول لان يكون حافظاً لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون حافظاً لغيره وعلى الثالث بانه ليس يجوز ان يكون مخلوق علة لغيره في حصوله على صورة احوال جديدة الا بضرب من التحريك لانه يفعل دائماً في محل سابق الا انه بعد ان يلبس المعلول تلك الصورة او الحال يحفظها المعلول دون تحريك آخر كما ان حصول ضوء جديد في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيكون له حضور المضيء دون تحريك الهواء

الفصل الثالث

في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعدم شيئاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٢١ « ليس الله علة للاتجاه الى اللاوجود » ولو كان يعدم خليقة لكان كذلك . فاذا ليس يقدر ان يعدم شيئاً ٢ وايضاً ان الله علة لوجود الاشياء بغيره اذ انما نحن موجودون لان الله خير كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ا ب ٣٢ . وليس في قدرة الله ان لا يكون خيراً . فاذا ليس في قدرته ان يجعل الاشياء غير موجودة ولو اعدمها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الاشياء لوجب ان يتم ذلك بفعل ما . وهذا محال لان الحد النهائي لكل فعل انما هو موجود ما حتى ان فعل المُفْسِد ينتهي الى متكون ما لان فساد شيء كونه لا آخر . فاذا ليس يقدر الله ان يعدم شيئاً لكن يمرض ذلك قوله في ار ١٠ : ٢٤ « اذيني يارب ولكن في القضاء لا

بفضبك لثلاثا تعدني»

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الله اوجد الاشياء موجباً بضرورة طبعه ولو صح هذا الاستحتمال على الله ان يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مر في مب ١٩ ف ٤ ان هذا المذهب باطلٌ ومنافٍ قطعاً للمعتقد الكاثوليكي الذي يصرح بان الله اوجد الاشياء مختاراً كقوله في من ١٣٤: «كل ما شاء الرب صنعه» فإذا ايجاد الله للخلقة متوقفٌ على ارادته وهو ليس يحفظ الاشياء في الوجود الا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآنفين فإذا كما ان الله كان يقدر قبل وجود الاشياء ان لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها ان لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو اعدامها

إذا اجيب على الاول بان اللاوجود ليس له علةٌ بالذات اذ لا يجوز ان يكون شيئاً علةً الا من حيث هو موجودٌ والموجود انما يكون علةً بالذات للوجود. فانه اذن ليس يجوز ان يكون علةً لاتجاه الخليفة الى اللاوجود بل هي متوجهة اليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم الا انه يجوز ان يكون بالعرض علةً لمصير الاشياء الى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بان خيرية الله هي علة الاشياء لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الالهية على المخلوقات بل بالارادة المطلقة فإذا كما كان قادراً ان لا يوجد الاشياء دون قدح في خيرته كذلك يقدر ان لا يحفظها في الوجود دون قدح في خيرته

وعلى الثالث بانه اذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعلٍ ما بل بترك الفعل



الفصل الرابع

في انه هل يصير شيء الى العدم

يُنْخَطِى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شيئاً يصير الى العدم لان الآخر محاذٍ
للأول . وفي البدء لم يكن شيء الا الله . فاذا سيكون متعدي الامر في الاشياء ان
لا يكون الا الله وهكذا يكون مصير الاشياء الى العدم

٢ وايضاً لكل خليفة قوة متناهية . وليس لقوة متناهية ان لتناول غير المتناهي
ومن ثمة أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٨ ان ليس للقوة المتناهية ان
تحرك في زمان غير متناه . فاذا يمتنع بقاء خليفة الى غير نهاية فاذا لا بد ان
تصير يوماً الى العدم

٣ وايضاً ليست المادة جزءاً للصور والعوارض . وقد نتلاشى هذه احياناً . فهي
اذن تصير الى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣ : ١٤ « ان جميع الاعمال التي صنعها الله تدوم
الى الابد »

والجواب ان يقال ان ما يفعله الله في الخليفة منه ما يصدر بحسب مساق
الاشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الاعجاز على وجه خارق لنظام الاشياء
الطبيعي كما سيأتي في البحث التالي فـ : فما يفعله بحسب نظام الاشياء الطبيعي
يمكن اعتباره من طبائع الاشياء وما يفعله بطريق الاعجاز فالغرض منه اظهار النعمة
كقول الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انما يعطى كل واحد اظهار الروح للمنفعة »
وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل المعجزات . اما طبائع المخلوقات فقضيتها ان
ليس شيء منها يصير الى العدم لانها اما مجردة فليس فيها قوة الى اللاوجود او
مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لان المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل
الذي يمرضه الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيء راجعاً اليه لان

قدرة الله وخيرته هي بحفظه الاشياء في الوجود اظهر . فاذا يجب ان يقال مطلقاً
ان ليس شيء اصلاً يصير الى العدم . . .
اذا اجيب على الاول بان وجود الاشياء بعد ان لم تكن موجودة دليل على
قدرة الموجد واما مضيرها الى العدم فمأنع لهذه الدلالة لان اظهر ما تكون قدرة الله
في حفظه الاشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ١ = ٣ « ضابط الجميع بكلمة
قوته »

وعلى الثاني بان قوة الخليفة الى الوجود قوة قابلة فقط واما القوة القاعلة خاصة
بالله الذي منه فيض الوجود فاذا دوام الاشياء الى غير النهاية لازم عن عدم
تناهي القدرة الالهية غير انه قد تنصرف قوة البقاء في بعض الاشياء في زمان محدود
لجواز ان يعوقها فاعل مضاف عن قبول فيض الوجود الصادر عن لا تقوى قوة
متناهية على ممانته زماناً غير متناه بل زماناً محدوداً فقط ومن ثم فما ليس له
ضد فانه يدوم الى الابد وان كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بان الصور والعوارض ليست موجودات كاملة لعدم قيامها بانفسها
بل كل منها شيء من الموجود اذا ما يقال له موجود لوجود شيء به ومع ذلك
فياغبار ما هي عليه من الوجود لا تنعدم بالكلية لا لبقاء جزء منها بل لبقائها في
قوة المادة او المحل



فهرس

للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
١	كلام للترجم
٠	رسالة قداسة البابا لاون الثالث عشر اليه
٣	رسالة نيافة الكردينال يوحنا سيموني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس
٥	رسالة غبطة السيد بونس بطرس مسعد بطريرك الطائفة المارونية
٠	رسالة غبطة السيد غريغوريوس يوسف بطريرك الروم الملكيين
٦	رسالة غبطة السيد اغناطيوس جرجس شلحة بطريرك السريان الكاثوليكين
	باب في الملائكة
٩	المبحث المتمم ختم في جوهر الملائكة مطلقاً وفيه ٥ فصول
٠	الفصل ١ هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية
١١	٢ هل الملاك مركب من مادة بصورة
١٤	٣ هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة
١٧	٤ هل الملائكة مختلفة في النوع
١٩	٥ هل الملائكة غير قابلة للفساد
٢١	المبحث الحادي والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الاجسام وفيه ٣ فصول
٠٠	الفصل ١ هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام
٢٣	٢ هل تُفقد الملائكة اجساماً
٢٥	٣ هل تفعل الملائكة افعالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها
٢٦	المبحث الثاني والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الامكنة وفيه ٣ فصول
٠٠	الفصل ١ هل الملاك حال في مكان
٣١	٢ هل يقدر الملاك ان يحل في امكنة متكثرة معاً
٣٢	٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه
٣٤	المبحث الثالث والخمسون في حركة الملائكة المكانيه وفيه ٣ فصول

وجه	
٣٤	الفصل ١ هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية
٣٧	٢ هل يقطع الملاك وسطاً
٣٩	٣ هل حركة الملاك آتية
٤٢	المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة وفيه ٥ فصول
٤٣	الفصل ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره
٤٥	٢ هل تعقل الملاك هو عين وجوده
٤٦	٣ هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته
٤٨	٤ هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيلوفاي
٤٩	٥ هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط
٥١	المبحث الخامس والخمسون في واسطة العلم الملكي وفيه ٣ فصول
٥٠	الفصل ١ في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بجوهرهم
٥٣	٢ في ان الملائكة هل يعقلون بمثل مستفادة من الاشياء
٥٦	٣ في ان الملائكة الاعلى هل يعقلون بمثل اعم من مثل الملائكة الادنين
٥٨	المبحث السادس والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى المجرادات وفيه ٣ فصول
٥٠	الفصل ١ هل يعرف الملاك نفسه
٦٠	٢ هل يعرف احد الملائكة الآخر
٦٣	٣ هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبهم
٦٥	المبحث السابع والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى الماديات وفيه ٥ فصول
٥٠	الفصل ١ هل يعرف الملائكة الماديات
٦٧	٢ هل يعرف الملائكة الجزئيات
٧٠	٣ هل يعرف الملائكة المستقبلات
٧٢	٤ هل يعرف الملائكة افكار القلوب
٧٤	٥ هل يعرف الملائكة اسرار النعمة
٧٦	المبحث الثامن والخمسون في طريقة المعرفة الملكية وفيه ٢ فصول
٧٧	الفصل ١ هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالفعل
٧٨	٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
٨٠	٣ هل يعرف الملاك بالتدرج

وجه	
٨٢	الفصل ٤ هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل
٨٤	٥ هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب
٨٦	٦ هل يوجد في الملائكة معرفة صباحية ومائية
٨٨	٧ هل المعرفة الصباحية والمائية واحدة
٩٠	المبحث التاسع والخمسون في ارادة الملائكة وفيه ٤ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل في الملائكة ارادة
٩٢	٢ هل الارادة في الملائكة مغايرة للعقل
٩٤	٣ هل في الملائكة اختيار
٩٦	٤ هل في الملائكة قوة شهوانية وغشبية
٩٨	المبحث التتم ستين في حجة الملائكة وفيه ٥ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل يوجد في الملائكة حجة طبيعية
١٠٠	٢ هل يوجد في الملائكة حجة انتخائية
١٠٢	٣ هل يجب للملاك نفسه بالحجة الطبيعية والانتخائية
١٠٣	٤ هل يجب احد الملائكة الآخر بالحجة الطبيعية كنه
١٠٥	٥ هل الملاك أحب لله بالحجة الطبيعية منه لنفسه
١٠٩	المبحث الحادي والستون في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي وفيه ٤ فصول
١٠٠	الفصل ١ هل وجود الملائكة معلول علة
١١٠	٢ هل انلاك صادر عن الله منذ الازل
١١٢	٣ هل خلق الملائكة قبل العالم الجسماني
١١٣	٤ هل خلق الملائكة في عليين
١١٥	المبحث الثاني والستون في كمال الملائكة في وجود النعمة وفيه ٩ فصول
١١٧	الفصل ١ هل خلق الملائكة سعداء
١١٧	٢ هل احتاج الملاك الى النعمة في توجيهه الى الله
١١٩	٣ هل خلق الملائكة في حال النعمة
١٢١	٤ في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق
١٢٣	٥ في ان الملاك هل نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي
١٢٥	٦ في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قوام الطبيعية

- وجه
- الفصل ٧ في ان الملائكة السعداء هل يبق فيهم المعرفة والمجة الطيبين ١٢٦
- ٨ في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة ١٢٨
- ٩ في ان الملائكة السعداء هل يقدر ان يترقوا في مدارج السعادة ١٢٩
- المبحث الثالث والستون في شر الملائكة باعتبار الذنب وفيه ٩ فصول ١٣٢
- الفصل ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة ١٣٣
- ٢ هل لا يجوز على الملائكة الاخطيئة الكبرى والحد فقط ١٣٥
- ٣ في ان الشيطان هل اشتهى ان يكون مثل الله ١٣٧
- ٤ هل بعض الشياطين اشراراً طبعاً ١٤٠
- ٥ في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقه شريراً بذنب ارادته ١٤١
- ٦ هل كان تراخ بين خلق الملاك وسقوطه ١٤٤
- ٧ في ان الملاك الاعلى بين الخطاة هل كان الاعلى بين جميع الملائكة ١٤٧
- ٨ في ان خطيئة الملاك الاول هل كانت علة لخطيئة الآخرين ١٤٩
- ٩ هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم ١٥١
- المبحث الرابع والستون في عقاب الشياطين وفيه ٤ فصول ١٥٣
- الفصل ١ هل اظلم عقل الشيطان بخلوه عن معرفة كل حق ٠٠٠
- ٢ في ان ارادة الشياطين هل هي متصلة في الشر ١٥٧
- ٣ هل يوجد ألم في الشياطين ١٦٠
- ٤ في ان هذا الهواء هل هو محل لعذاب الشياطين ١٦٢
- المبحث الخامس والستون في ابداع الخليقة الجسمانية وفيه ٤ فصول ١٦٤
- الفصل ١ هل الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ٠٠٠
- ٢ في ان الخليقة الجسمانية هل صنعت لاجل خيرية الله ١٦٧
- ٣ في ان الخليقة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة ١٦٩
- ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة ١٧١
- المبحث السادس والستون في نسبة الخلق والابداع الى التمييز وفيه ٤ فصول ١٧٥
- الفصل ١ في ان عدم الصورة في الهيولى هل تقدم الصورة بالزمان ٠٠٠
- ٢ في ان الهيولى العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات ١٨٠
- ٣ في ان سماه طيين هل خلقت مع الهيولى العارية عن الصورة ١٨٣

وجه	
١٨٧	الفصل ٤ في ان الزمان هل خلق مع الهيولى العاربية عن الصورة
١٨٩	المبحث السابع والستون في فعل التمييز في نفسه وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في ان النور هل يقال حقيقة في الروحانيات
١٩٠	٢ هل النور جسم
١٩٢	٣ هل النور كيفية
١٩٤	٤ هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسب
١٩٨	المبحث الثامن والستون في فعل اليوم الثاني وفيه ٤ فصول
...	الفصل ١ في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني
٢٠٣	٢ هل يوجد مياه فوق الجلد
٢٠٥	٣ هل الجلد فاصل بين مياه ومياه
٢٠٧	٤ هل يوجد سماء واحدة فقط
٢١٠	المبحث التاسع والستون في فعل اليوم الثالث وفيه فصلان
...	الفصل ١ هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب
٢١٤	٢ هل ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
٢١٦	المبحث اثنى سبعين في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع وفيه ٣ فصول
٢١٧	الفصل ١ في ان الثيرات هل يجب ان تصدر في اليوم الرابع
٢٢٠	٢ هل ما يعلل به صدور الثيرات مناسب
٢٢٢	٣ في ان ثيرات السماء هل هي منتنة
٢٢٦	المبحث الحادي والسبعون في فعل اليوم الخامس
٢٢٩	٢ الثاني والسبعون في فعل اليوم السادس
٢٣٣	٣ الثالث والسبعون في ما يتعلق باليوم السابع وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
٢٣٦	٢ في ان الله هل استراح في اليوم السابع من جميع اعماله
٢٣٧	٣ في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركا ومقدسا
٢٣٩	المبحث الرابع والسبعون في الايام السبعة كتبها بالاجمال وفيه ٣ فصول
...	الفصل ١ هل ما يذكر من عدد هذه الايام كاف
٢٤٢	٢ في ان جميع هذه الايام هل هي يوم واحد

٢٤٥	وجه الفصل ٣ في ان الكتاب المقدس هل يتعمل الاناظاً ملائمة لايضاح اعمال الايام الستة
٢٤٩	المبحث الخامس والسبعون في الانسان المركب من جوهر روحياني وجسماني واولاً في ما يتعلق بماهية النفس وفيه ٧ فصول
٢٥٠	الفصل ١ في ان النفس هل هي جسم
٢٥٢	٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه
٢٥٤	٣ في ان النفوس الهيئية هل هي قائمة بانفسها
٢٥٦	٤ هل النفس هي الانسان
٢٥٨	٥ في ان النفس هل هي مركبة من هيولى وصورة
٢٦١	٦ في ان النفس الانانية هل هي فاسدة
٢٦٤	٧ في ان النفس والملاك هل هما واحد بالتبوع
٢٦٦	المبحث السادس والسبعون في اتصال النفس بالبدن وفيه ٨ فصول
٢٧٢	الفصل ١ في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة ٢ في ان المبدأ العاقل هل هو متكثر بتكثر الابدان
٢٧٧	٣ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة نفس اخرى مختلفة ذاتاً
٢٨١	٤ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس الملقبة بصورة اخرى
٢٨٥	٥ في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق
٢٨٨	٦ في ان النفس العاقلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية
٢٩٠	٧ في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما
٢٩٢	٨ في ان النفس هل هي موجودة كلياً في كل جزء من البدن
٢٩٦	المبحث السابع والسبعون في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال وفيه ٨ فصول
٣٠٠	الفصل ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها
٣٠٠	٢ هل للنفس قوى متكررة
٣٠٢	٣ في ان القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات
٣٠٤	٤ في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة

وجه

- الفصل ٥ في ان القوى النفسانية باسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء
في المحل ٣٠٦
- ٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ما هيته ٣٠٨
- ٧ في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى ٣١٠
- ٨ في ان القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن ٣١٢
- المبحث الثامن والسبعون في قوى النفس بالتفصيل وفيه ٤ فصول ٣١٤
- الفصل ١ في ان اجناس القوى النفسانية هل هي خمسة ٣١٤
- ٢ في ان النفس النباتية هل من الصواب ان يجعل لها ثلاث قوى اي
غاذية ونامية ومولدة ٣١٨
- ٣ في انه هل من الصواب ان يجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمسة ٣٢٠
- ٤ هل أصيب في تقسيم الحواس الباطنة ٣٢٤
- المبحث التاسع والسبعون في القوى العقلية وفيه ١٣ فصلاً ٣٢٨
- الفصل ١ في ان العقل هل هو قوة نفسانية ٣٢٩
- ٢ في ان العقل هل هو قوة انتعالية ٣٣٠
- ٣ في انه هل يجب اثبات عقل فعال ٣٣٣
- ٤ في ان العقل الفعال هل هو شيء في النفس ٣٣٥
- ٥ في ان العقل الفعال هل هو واحد في الجميع ٣٣٨
- ٦ في ان الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس ٣٤٠
- ٧ في ان الحافظة العقلية هل هي قوة معايرة للعقل ٣٤٣
- ٨ في ان النطق هل هو قوة معايرة للعقل ٣٤٥
- ٩ في ان النطق الاعلى والنطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان ٣٤٧
- ١٠ في ان التهم هل هو قوة معايرة للعقل ٣٥٠
- ١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان ٣٥٢
- ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوة علي حدة ممايزة لسائر القوى ٣٥٤
- ١٣ هل التمييز قوة ٣٥٦
- المبحث الثمانين في القوى الشوقية بالاجمال وفيه فصلان ٣٥٨
- الفصل ١ في ان الشوق هل هو قوة نفسانية علي حدة ٣٥٨

- وجه
- ٣٦٠ الفصل ٢ في ان الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان
- ٣٦١ المبحث الحادي والثمانون في الشهوة الحسية وفيه ٣ فصول
- ٣٦٢ الفصل ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط
- ٠ ٢ في ان الشوق الحسي هل ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متغايرتان
- ٣٦٣
- ٠ ٣ في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق
- ٣٦٨ المبحث الثاني والثمانون في الارادة وفيه ٥ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الارادة هل تشتعي شيئاً بالضرورة
- ٣٧٠ ٠ ٢ في ان الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده
- ٣٧٢ ٠ ٣ في ان الارادة هل هي قوة اعلى من العقل
- ٣٧٤ ٠ ٤ في ان الارادة هل تحرك العقل
- ٣٧٦ ٠ ٥ في انه هل يجب قسمة الشوق الاعلى الى غضبية وشهوانية
- ٣٧٩ المبحث الثالث والثمانون في الاختيار وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان هل هو ذو اختيار
- ٣٨٣ ٠ ٢ في ان الاختيار هل هو قوة
- ٣٨٤ ٠ ٣ في ان الاختيار هل هو قوة شوقية
- ٣٨٥ ٠ ٤ في ان الاختيار هل هو قوة مغايرة للارادة
- المبحث الرابع والثمانون في ان النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسائيات التي
- ٣٨٧ دونها وفيه ٨ فصول
- ٣٨٨ الفصل ١ في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل
- ٣٩٠ ٠ ٢ في ان النفس هل تعقل بماهيتها الجسائيات
- ٣٩٤ ٠ ٣ في ان النفس هل تعقل جميع الاشياء بتل منورزة فيها بالطبع
- ٣٩٦ ٠ ٤ في ان المثل المعقولة هل تصدر الى النفس عن صور مفارقة
- ٣٩٩ ٠ ٥ في ان النفس العاقلة هل تدرك المجرديات في الحقائق الازلية
- ٤٠٣ ٠ ٦ في ان المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات
- ٠ ٧ في ان العقل هل يقدر ان يعقل بالنعن بالصور المعقولة الحاصلة
- ٤٠٦ عنده دون ان يقه الى الصور الخيالية

- وجه
- ٤٠٨ الفصل ٨ في أن حكم العقل هل يمنع بتعطل الحس
- ٤١٠ المبحث الخامس والثمانون في طريقة العقل وترتيبه وفيه ٨ فصول
- ٤١١ الفصل ٢ في أن عقولنا هل يعقل الجسيمات والماديات بالاتزاع من الخيالات
- ٤١٥ ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقولنا نسبة ما يعقل أو نسبة ما به يعقل
- ٤١٨ ٣ في أن الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية
- ٤٢٣ ٤ في أنه هل يجوز أن يعقل أموراً كثيرة معاً
- ٤٢٤ ٥ في أن العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل
- ٤٢٧ ٦ في أن العقل هل يجوز أن يكون كاذباً
- ٤٢٨ ٧ في أنه هل يجوز أن يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر
- ٤٣٠ ٨ في أن العقل هل يعقل غير المتقسم قبل المتقسم
- المبحث السادس والثمانون في أن العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات
- ٤٣٣ وفيه ٤ فصول
- ٤٣٣ الفصل ١ في أن العقل الانساني هل يدرك الجزئيات
- ٤٣٤ ٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات
- ٤٣٧ ٣ في أن العقل هل يدرك الممكنات
- ٤٣٨ ٤ في أن العقل الانساني هل يدرك المستقبلات
- المبحث السابع والثمانون في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها
- ٤٤١ وفيه ٤ فصول
- ٤٤٤ الفصل ١ في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بجاهيتها
- ٤٤٤ ٢ في أن العقل الانساني هل يدرك اشكال النفسانية بجاهياتها
- ٤٤٦ ٣ في أن العقل هل يدرك فعله
- ٤٤٨ ٤ في أن العقل هل يعقل فعل الارادة
- ٤٥٠ المبحث الثامن والثمانون في أن النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها وفيه ٣ فصول
- النصل ١ في أن النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل
- الجواهر المجرّدة بانفسها
- ٤٥٠ ٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يتأدى بأدراك الماديات الى

وجه	تعقل الجواهر المجردة
٤٥٥	
٤٥٨	الفصل ٣ في ان الله هل هو اول شيء يدركه العقل الانساني
٤٥٩	المبحث التاسع والثمانون في معرفة النفس المفارقة وفيه ٨ فصول
٥٠٠	الفصل ١ في ان النفس المفارقة هل تقدر ان تعقل شيئاً
٤٦٣	٢ في ان النفس المفارقة هل تعقل الجواهر المفارقة
٤٦٥	٣ في ان النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعيات
٤٦٦	٤ في ان النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات
٤٦٨	٥ في ان ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
٤٧٠	٦ في ان فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة
٤٧٢	٧ في ان البعد المكاني هل يحول دون ادراك النفس المفارقة
٤٧٣	٨ في ان النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا
٤٧٦	المبحث التتم تسعين في صدور الانسان الاول من جية النفس وفيه ٤ فصول
٥٠٠	الفصل ١ في ان النفس هل هي متنوعة او هي من جوهر الله
٤٧٨	٢ في ان النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق
٤٨٠	٣ في ان النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً
٤٨١	٤ في ان النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد
٤٨٣	المبحث الحادي والتسعون في صدور جسد الانسان الاول وفيه ٤ فصول
٤٨٤	الفصل ١ في ان جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض
٤٨٦	٢ في ان جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداءً
٤٨٩	٣ في ان جسد الانسان هل فُطِرَ على حال ملائمة
٤٩٢	٤ في ان الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لايقاً
٤٩٤	المبحث الثاني والتسعون في صدور المرأة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت
٤٩٥	في البدء
٤٩٧	٢ في انه هل كان واجباً ان تصنع المرأة من الرجل
٤٩٩	٣ في ان المرأة هل كان واجباً ان تتكون من ضلع الرجل
٥٠١	٤ في ان المرأة هل تكونت من الله ابتداءً

- وجه
- ٥٠٢ المبحث الثالث والتسعون في الحد النهائي لصدور الانسان وفيه ٩ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في انه هل يوجد في الانسان صورة الله
- ٥٠٤ ٢ في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة
- ٥٠٧ ٣ في ان صورة الله هل هي في المراك اعظم منها في الانسان
- ٥٠٨ ٤ في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان
- ٥١٠ ٥ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم
- ٥١٣ ٦ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط
- ٥١٦ ٧ في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الافعال
- ٠٠٠ ٨ في ان صورة الثاوث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع
الذي هو الله فقط
- ٥١٩
- ٥٢٢ ٩ هل يليق تمييز المثال عن الصورة
- ٥٢٥ المبحث الرابع والتسعون في حالة الانسان الاول من جهة العقل وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات
- ٥٢٨ ٢ في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البرارة
- ٥٣٠ ٣ في ان الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء
- ٥٣٣ ٤ في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الاولى ان يتخدد
- المبحث الخامس والتسعون في ما يتعلق بارادة الانسان الاول اي سيفي نعمته
وبرارته وفيه ٤ فصول
- ٥٣٥
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل خلق في حال النعمة
- ٥٣٨ ٢ في ان الانسان الاول هل كان فيه اتصالات نفسانية
- ٥٤٠ ٣ في ان آدم هل كان حاصلًا على جميع الفضائل
- ٥٤٣ ٤ في ان افعال الانسان الاول هل كانت اقل استحقاقًا من افعالنا
- المبحث السادس والتسعون في اللسان الذي كان لائقًا بالانسان في حال البرارة
وفيه ٤ فصول
- ٥٤٥
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطًا على الحيوانات
- ٥٤٨ ٢ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطًا على سائر المخلوقات
- ٥٤٩ ٣ في ان الناس هل كانوا جميعًا في حال البرارة أكفاء

- وجه
- ٥٥١ الفصل ٤ في ان الانسان هل كان في حال البرائة متسلطاً علي الانسان
المبحث السابع والتسعون في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء
- ٥٥٣ الشخص وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الانسان هل كان في حال البرائة غير مائت
- ٥٥٥ . ٢ في ان الانسان هل كان في حال البرائة منتملاً
- ٥٥٦ . ٣ في ان الانسان هل كان في حال البرائة محتاجاً الى الطعام
- ٠ . ٤ في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البرائة من
- ٥٥٩ شجرة الحيوه
- ٥٦١ المبحث الثامن والتسعون في ما يتعلق بحفظ النوح وفيه فصلان
- ٠٠٠ الفصل ١ في انه هل كان يوجد نوالد في حال البرائة
- ٥٦٣ . ٢ في ان التوالد هل كان يحصل في حال البرائة بالجماع
- ٥٦٦ المبحث التاسع والتسعون في حالة النسل المولود من جبهه البدن وفيه فصلان
- الفصل ١ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حال ولادتهم في حال البرائة قدرة
- ٥٦٧ تامه علي تحريك الاعضاء
- ٥٦٩ . ٢ في انه هل كان يولد اناث في الحالة الاولى
- ٥٧٠ المبحث التتم مئة في حالة النسل المولود من جبهه البر وفيه فصلان
- ٥٧١ الفصل ١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً
- ٥٧٢ . ٢ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرائة مثبتين في البر
- ٥٧٤ المبحث الواحد بعد المئة في حال النسل المولود من جبهه العلم وفيه فصلان
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرائة متكلمين في العلم
- ٠ . ٢ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد
- ٥٧٦ الولادة
- ٥٧٧ المبحث الثاني بعد المئة في مكان الانسان الذي هو فردوس النعم وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ هل فردوس النعم مكان جسامي
- ٥٨٠ . ٢ في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكن الانسان
- ٥٨٣ . ٣ في ان الانسان هل وُضع في الفردوس ليحرثه ويجرسه
- ٥٨٤ . ٤ في ان الانسان هل صنع في الفردوس

- وجه
- ٥٨٥ المبحث الثالث بعد المئة في تدبير الكائنات على وجه الاجمال وفيه ٨ فصول
- ٥٨٦ الفصل ١ هل للعالم مدبر
- ٥٨٨ ٢ في ان غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم
- ٥٩٠ ٣ في ان العالم هل له مدبر واحد فقط
- ٥٩١ ٤ في ان التدبير هل له اثر واحد لا آثار متكررة
- ٥٩٣ ٥ في ان التدبير الالهي هل يتم بجميع الكائنات
- ٥٩٥ ٦ في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرة
- ٥٩٧ ٧ في انه هل يجوز ان يحدث شيء غير قضاء التدبير الالهي
- ٥٩٨ ٨ في انه هل يقدر شيء ان يقاوم قضاء التدبير الالهي
- ٦٠٠ المبحث الرابع بعد المئة في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود
- ٦٠٤ ٢ في ان الله هل يحفظ كل خليفة مباشرة
- ٦٠٦ ٣ في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً
- ٦٠٨ ٤ في انه هل يصير شيء الى العدم



SUMMA
THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

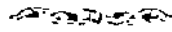
VOL. II

DAR SADER Publishers
BEIRUT

كِتَابُ

أَخْبَارُ الْأَنْبِيَاءِ

لِلْقَدِّيسِ تُوْمَا الْأَكُونِيّ الْأَسْتَاذِ الْمَلِكِيِّ



الْمَجْلَدُ الثَّلَاثُ

تَرْجَمَهُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

الْحُورِيِّ بُولَسِ عَمَّارٍ

عَنْهُ

طُبِعَ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتِ سَنَةِ ١٨٦١

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
† الاخ كودنسيوم اسقف كاسيا

لِطْبَعِ
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

المبحث الخامس بعد المئة

في تحريك الله للمخلوقات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الاثر الثاني للتدبير الالهي وهو تحريك المخلوقات واولاً في تحريك الله للمخلوقات وثانياً في تحريك المخلوقات بعضها لبعض . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثمانية مسائل - ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة تلقاء الصورة مباشرة - ٢ هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة - ٣ هل يقدر ان يحرك العقل - ٤ هل يقدر ان يحرك الارادة - ٥ هل يقدر ان يفعل في كل فاعل - ٦ هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي - ٧ في ان ما يفعله الله على هذا النحو هل جميعه معجزات - ٨ في اختلاف المعجزات

الفصل الاول

في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة فقد اثبت الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٢٨ انه « ليس يقوى على فعل الصورة في مادة معينة الا الصورة التي في مادة لان الشيء يفعل نظيره » - وليس الله صورة في مادة . فاذا ليس يقدر ان يفعل صورة في مادة ٢ وايضاً متى تعلق فاعل بامور كثيرة فليس يصدر شيئاً منها ما لم يعين الى واحدٍ باخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الراي الكلي ليس يحرك الا بتوسط تصور رأبي جزئي . والقدرة الالهية هي العلة الكلية لجميع الاشياء . فاذا لا تقوى على اصدار صورة جزئية الا بتوسط فاعل جزئي ٣ وايضاً كما ان الوجود المطلق يتوقف على العلة الاولى الكلية كذلك الوجود المقيد يتوقف على العلة المقيدة الجزئية كما مر في مب ٤٥ ف ٥ والوجود المقيد انما يحصل لشيء بصورته الخاصة . فاذا لا تصدر صور الاشياء الخاصة عن الله لا بتوسط العلة الجزئية

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٧ « كَوَّنَ اللهُ الْإِنْسَانَ مِنْ تَرَابِ الْأَرْضِ »
والجواب ان يقال يقدر الله ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة لان
الموجود في القوة الانفعالية يجوز اخراجه الى الفعل بالقوة الفعلية المندرجة تلك
القوة الانفعالية تحت قدرتها . ولما كانت المادة مندرجة تحت القدرة الالهية
لكونها صادرة عن الله جاز اخراجها الى الفعل بالقدرة الالهية وهذا هو تحرك
المادة الى الصورة اذ ليست الصورة شيئاً سوى فعل المادة

أذا اجيب على الاول بان المعلول يشابه العلة الفاعلة على ضربين احدهما في
النوع كما يتولد الانسان من الانسان والنار من النار والثاني بحسب الاندراج
بالقوة اي من حيث تكون صورة المعلول مندرجة بالقوة في العلة وعلى هذا النحو
كانت الحيوانات المتولدة من التعفن والنبات والاجسام المعدنية مشابهة للشمس
والكواكب لانها تتولد بقوتها . وهكذا كان المعلول يشابه العلة الفاعلة في كل ما
تتاله قدرتها . وقدرة الله تال الصورة والمادة كما مر في مب ٤٤ ف ١ و ٢ . فاذا
المركب المتولد يشابه الله بحسب الاندراج بالقوة كما يشابه المركب المولد في النوع
فاذا كما يقدر المركب المولد ان يحرك المادة الى الصورة بتوليد مركباً نظيره كذلك
الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لان المادة لا تدرج في قوة
جوهر آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المراتب
بإفاضة الصور بل باستخدام الزرع الجسماني

وعلى الثاني بان تلك الجبهة انما تنهض لو كان الله يفعل مضطراً بضرورة
طبعه على انه انما يفعل مختاراً بالإرادة والعقل الذي يدرك في جميع الاشياء
حقائقها الخاصة لا الحقائق الكلية فقط فهو من ثم يقدر ان يفيض على المادة
صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بان ما للمعلول الثانية من القوة على اصدار معلولات معينة انما هو

حاصل لها من الله فهو اذن لما كان يُؤتي ما سواه من العلة قوة على إصدار معلولات معينة كان قادراً ايضاً ان يُصدر معلولات هينة بنفسه دون توسط آخر

الفصل الثاني

في ان الله هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة

يُحطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك جسماً مباشرة لانه لما كان لا يد من اتصال الحرك بالتحرك كما اثبت القيلسوف في الطبيعات ك ٧ م ٩ وما يليه وجب ان يكون بين الحرك والتحرك ماسة ما . ويستحيل ان يكون بين الله وشيء من الاجسام ماسة ما فقد قال ديونسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مفا ٣ « ليس لله ماسة » فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة ٢ وايضاً ان الله محرك غير متحرك والحرك الغير المتحرك هو المشتبه المدرك بالتصور فاذا انما يحرك الله باعتبار كونه مشتبه ومعقولاً . على انه ليس يتصور شيء الا بالعقل الذي ليس جسماً ولا قوة جسمانية . فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة

٣ وايضاً قد اثبت القيلسوف في الطبيعات ك ٨ م ٢٩ ان « القدرة الغير المتناهية تحرك في الآن » ويستحيل ان تحرك جسم في الآن للزوم اجتماع متقابلين في واحد بعينه لان كل حركة فهي بين متقابلين وهذا مستحيل فاذا يستحيل تحرك الجسم من القدرة الغير المتناهية مباشرة . وقدرة الله غير متناهية كما مر في م ب ٢٥ ف ٢ . فاذا ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة

لكن يعارض ذلك ان الله صنع مباشرة اعمال الايام الستة ومن جعلتها حركة الاجسام كما يتضح من قوله في تك ١ : ٩ « لتجتمع المياه . . . الى موضع واحد » فهو اذن يقدر ان يحرك الجسم مباشرة

والجواب ان يقال ان القول بعدم قدرة الله ان يفعل بنفسه جميع
العلول المخصوصة التي تفعلها علة ما مخلوقة خطأ ولما كانت الاجسام تتحرك
مباشرة من العلة المخلوقة فلا يشكّن احد في قدرة الله على تحريك ابي الاجسام
مباشرة وهذا لازم عما تقدم في الفصل الآنف لان كل حركة في الجسم اياً كان
اما لاحقة بصورة ما كما تلحق الحركة المكانية للاجسام الثقيلة والحقيقة الصورة
المقاسة من المولد التي باعتبارها يقال له محرك واما سبيل الى صورة ما كما ان
التسخين سبيل الى صورة النار . واما الصورة والتهيئة اليها وابتداء الحركة
اللاحقة للصورة تسند الى واحد بعينه فالنار ليست تولد ناراً اخرى فقط بل
تسخن وتحرك الى جهة فوق ايضاً . ولما كانت الله قادراً ان يفيض الصورة على
المادة مباشرة لزم كونه قادراً ان يحرك كل جسم باي حركة

اذا اجيب على الاول بان الماسة ضربان ماسة بالجسم كما اذا تماس جسمان
وماسة بالقوة كقولهم ان المولم يماس المالم فانه لتجرده عن الجسم لا يماس شيئاً ولا
يماسه شيء بالماسة الاولى واما بماسة القوة فانه يماس المخلوقات بتحريكه اياها
ولكنه ليس يماسه شيء لتعذر وصول قوة طبيعية في المخلوقات اليه وهذا ما اراده
ديونيسيوس بقوله ليس لله ماسة اي انه ليس يماسه شيء

وعلى الثاني بان الله يحرك باعتبار كونه مشتقاً ومعقولاً لكنه ليس يجب ان
يحرك دائماً باعتبار كونه مشتقاً ومعقولاً من المتحرك بل باعتبار كونه مشتقاً
ومتحركاً من نفسه لانه يفعل كل شيء لاجل خيرته

وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف هناك اثبات ان قوة المحرك الاول ليست
قوة في حجم وذلك بالدليل الآتي وهوان قوة المحرك الاول غير متناهية وقد
اثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناه . ولو كانت القوة الغير المتناهية في
حجم الحركت لا في زمان وهذا محال فاذا يجب ان تكون قوة المحرك الاول الغير

المتناهية لا في حجمه وبذلك يتضح ان تحرك الجسم لا في زمانه ليس يلحق الا
القوة الغير المتناهية التي في حجمه وتحقق ذلك ان كل قوة في حجمه في تحرك
بحسب كليتها لانها تحرك بضرورة طباعها والقوة الغير المتناهية مجاوزة لكل قوة
متناهية مجاوزة خارجة عن حد المناسبة وكلما كانت قوة المحرك اعظم كانت
الحركة اسرع فاذاً لما كانت القوة المتناهية تحرك في زمان محدود لزم كون القوة
الغير المتناهية لا تحرك في زمان لان بين كل زمان وزمان مناسبة ما والقوة
التي ليست في حجمه قوة عاقل يفعل في المعلولات بحسب ما يلائمها وليس يمكن
ان يلائم الجسم ان يتحرك لا في زمان فليس يلزم كون القوة الغير المتناهية تحرك
لا في زمان

الفصل الثالث

في ان الله مل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرة
لان فعل العقل يصدر عما يستقر فيه اذ ليس يمدى الى موضوع خارج كما في
الاهليات ك ٩ م ١٦ . وفعل ما يتحرك من الغير ليس يصدر عما يستقر فيه بل
عن المحرك . فاذاً ليس يتحرك العقل من الغير وهكذا يظهر ان الله ليس يقدر ان
يحرك العقل

٢ وايضاً ما كان حاصلًا في نفسه على مبدأ كافٍ لحركته فليس يتحرك من
الغير وحركة العقل هي نفس تعقله بناء على ما يقال من ان « التعقل او الشعور
ضرب من الحركة » كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٨ . والنور المعقول
الحاصل للعقل بالفطرة مبدأ كافٍ للتعقل . فهو اذن ليس يتحرك من الغير
٣ وايضاً كما ان الحس يتحرك من المحسوس كذلك العقل يتحرك من المعقول .
وليس الله بمعقول منا بل مجاوزاً لعقلنا . فاذاً ليس يقدر ان يحرك عقلنا

لكن يعارض ذلك ان المعلم يحرك عقل المتعلم . والله يعلم الانسان العلم كما في
من ٩٣ : ١٠ . فهو اذن يحرك عقل الانسان

والجواب ان يقال كما يقال في الحركات الجسمانية محرك لواهب الصورة التي
هي مبدأ الحركة كذلك يُسند تحريك العقل الى مُصدر الصورة التي هي مبدأ
الفعل العقلي الذي يقال له حركة العقل . ولفعل العقل مبدأ في العاقل احدهما
القوة العقلية وهذا المبدأ موجود عند العاقل بالقوة ايضاً والثاني مبدأ التعقل
بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل . فيقال ذن لشيء انه يحرك العقل
متى آتى العاقل قوة التعقل او رسم فيه شبه الشيء المعقول - والله يحرك العقل
المخلوق بكلا الامرين لانه الموجود الاول المجرد عن المادة والعقلية لاحقة
للتجرد عن المادة فيلزم كونه العاقل الاول والاول في كل رتبة علة لما يلحقه فيلزم
كون كل قوة للتعقل صادرة عنه وايضاً لما كان الموجود الاول وجميع الموجودات
سابقة وجوده فيه من حيث هو العلة الأولى وجب ان يكون لها عنده وجود
معقول بحسب حاله لانه كما ان جميع الحقائق المعقولة التي للاشياء توجد اولاً في
الله ثم تبعث منه الى العقول الأخر لتعمل بالفعل كذلك تبعث ايضاً الى
المخلوقات لتوجد بانفسها . وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يوتيه
قوة على التعقل طبيعية او فائقة الطبع ومن حيث يرسم فيه الصور المعقولة ويحفظ
كليهما في الوجود

إذا اجيب على الاول بان الفعل العقلي يصدر عن العقل المستقر هو فيه على
انه العلة الثانية ولكنه يصدر عن الله على انه العلة الأولى لانه هو الذي يهب
العاقل قوة التعقل

وعلى الثاني بان النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأ كافٍ للتعقل ولكنه
مبدأ ثانوي متوقف على المبدأ الاول

وعلى الثالث بان المعقول يحرك عقلا من حيث يرسم فيه على نحو ما شبهه
الذي يُعقل به. والاشباه التي يرسمها الله في العقل المخلوق ليست كافية لان
يُعقل بماهية كما مر في مب ٥٦ ف ٣ فهو اذن يحرك العقل المخلوق وان لم يكن
معقولا له كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٢

الفصل الرابع

في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة
لان كل ما يتحرك من خارج فانه يُقَسَّرُ . والارادة يتعذر قسرها . فهي اذن
لا تتحرك من شيء خارج فلا يمكن ان تتحرك من الله

٢ وايضا ليس في مقدور الله ان يجعل المتناقضات صادقة معا . ولو حرك
الارادة للزم ذلك لان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من نفسه لا من غيره . فاذا
ليس في قدرة الله ان يحرك الارادة

٣ . وايضا ان الحركة تُسند الى المحرك باولى من اسنادها الى المتحرك ولذا
لا يسند القتل الى الحجر بل الى الرامي به . فلو كان الله يُحرك الارادة لما استحق
الانسان ثوابا او عقابا على الافعال الارادية وهذا باطل . فاذا ليس يحرك الله
الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في فيليبي ٢ : ١٣ « الله هو الذي يعمل فينا الارادة
والعمل »

والجواب ان يقال كما ان العقل يتحرك من الموضوع ومن واهب قوة التعقل كما
مر في الفصل الآنف كذلك الارادة تتحرك من الموضوع الذي هو الخير ومن
مصدر قوة الارادة . ويجوز ان تتحرك الارادة من كل خير على انه موضوع لها
لكنها لا تتحرك تحركا كافيا وقويا الا من الله اذ ليس يقدر شيء ان يحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزة أو مساوية في الاقل
لقوة المتحرك الانفعالية . وقوة الارادة الانفعالية لتناول الخير بالاجمال لان
موضوعها هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الموجود الكلي . وكل خير
مخلوق فهو خير جزئي والله وحده هو الخير الكلي فهو اذن وحده يملأ الارادة
ويحركها كموضوع لما تحريكاً كافياً . وايضاً فقوة الارادة محادرة عن الله وحده
اذ ليست الارادة شيئاً سوى ميل الى موضوع الارادة الذي هو الخير الكلي
والامالة الى الخير الكلي انما هي من شأن المحرك الاول الذي تعادله الغاية
القصوى كما ان توجيه الامور الى الخير العام عند الناس انما هو من شأن من يلي
امر الشعب . فالله اذن من شأنه ان يحرك الارادة بكلا الوجهين وعلى الاخص
بالوجه الثاني بامالته اياها باطناً

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لما يتحرك من الغير مقسوراً متى تحرك
بعكس ميله الخاص واما متى تحرك من الغير الذي يؤتبه ميله الخاص فليس يقال
له مقسوراً كما ليس يقسر الثقل بتحركه من المولد الى اسفل . وعلى هذا النحو
ليس يقسر الله الارادة بتحريكه اياها لانه يؤتبه ميلها الخاص

وعلى الثاني بان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من تلقاء نفسه اي من مبداء
داخل على ان هذا المبدأ الداخلى يجوز ان يكون صادراً عن مبداء خارج فلا
يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحركه من الغير

وعلى الثالث بانه لو كانت الارادة تتحرك من الغير بحيث لا تتحرك اصلاً من
تلقاء نفسها لما استحققت افعالها ثواباً او عقاباً ولكن لما لم يكن تحركها من الغير
منافياً لتحركها من تلقاء نفسها كما مر في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب
او العقاب



الفصل الخامس

في ان الله هل يفعل في كل فاعل

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يفعل في كل فاعل لانه منزّه عن كل قصور فلو كان يفعل في كل فاعل لكان في كل فاعل كمنه فعله فلم يكن حاجة الى فعل الفاعل المخلوق

٢ وايضاً ليس يُسند فعل واحد الى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحريك متحركين بحركة واحدة بالعدد فلو كان فعل الخليفة مستنداً الى الله في الخليفة الفاعلة لامتنع اسناده الى الخليفة ايضاً فلم يكن للخليفة فعل

٣ وايضاً يقال ان الفاعل هو علة فعل المتعول من حيث يهبه الصورة التي بها يفعل فلو كان الله علة لفعل متعولاته لكان ذلك من حيث يهبها القدرة على الفعل وهذه القدرة يهبها الشيء في اول صنعه اياه . فيظهر اذن ان الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليفة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٢٦ : ١٢ « كل اعمالنا انت عملتها لنا ايها الرب »

والجواب ان يقال ان بعضاً ارادوا بفعل الله في كل فاعل ان ليس لقوة مخلوقة فعل في الاشياء بل انما يفعل الله جميع الاشياء مباشرة فالنار مثلاً لا تسخن بل الله يسخن في النار وهلم جراً على ان عذا مستحيل اما اولاً فلتزوم عدم ترتيب العلة والمعول في المخلوقات وهذا يرجع الى عجز الخالق لان ايتاء الفاعل مفعوله قوة الفعل راجع الى قدرته . واما ثانياً فلانه لو كانت الاشياء لا تفعل شيئاً بما رُكِبَ فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحو ما في ما يظهر فائدة في وجود شيء من المخلوقات اذا لم يكن لها فعل اذ كل شيء موجود لاجل فعله لان الناقص هو دائماً لاجل الاكمل . فاذا كما ان

المادة هي لاجل الصورة كذلك الصورة التي هي فعل أول هي لاجل فعلها الذي هو الفعل الثاني فيكون الفعل هو غاية الشيء المخلوق . فإذا يجب ان يكون المراد بذلك ان الله يفعل في الأشياء بحيث يكون للأشياء أيضاً فعل خاص يستد إليها ويان ذلك ان اجناس العلل اربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل القابل لأثر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن بترتيب ما لان المبدأ الاول للفعل هو الغاية التي تحرك الفاعل والمبدأ الثاني هو الفاعل والثالث هو صورة ما يستخدمه الفاعل لا يتقاع الفعل وان كان الفاعل يفعل أيضاً بصورته كما يتضح في الصناعات فان الصانع يتحرك الى الفعل من الغاية التي هي المفعول كالصندوق او السرير ويستخدم لا يتقاعه القدوم الذي يقطع مجده . اذا تقرر ذلك فانه يفعل في كل فاعل باعتبار هذه الثلاثة اما اولاً باعتبار الغاية لانه لما كانت غاية كل فعل خيراً ما حقيقياً او ظاهرياً وليس شيء خيراً حقيقياً او ظاهرياً الا من حيث هو حاصل على شيء من شبه الخير الاعظم الذي هو الله لزم ان يكون الله علة غائية لكل فعل . واما ثانياً فيجب ان يعتبر انه متى وحيد فواعل كثيرة مترتبة فالفاعل الثاني يفعل دائماً بقوة الفاعل الاول لان الفاعل الاول يحرك الثاني الى الفعل وبهذا الاعتبار كانت جميع الأشياء تفعل بقوة الله فيكون علة لجميع افعال الفواعل . واما ثالثاً فيجب ان يعتبر ان الله ليس يحرك الأشياء الى الفعل باستخدامه صورها وقواها للفعل فقط كما يستخدم الصانع القدوم للقطع مع كونه قد لا يهب القدوم الصورة بل يهب المخلوقات الفاعلة الصور ويحفظها في الوجود أيضاً فهو اذن ليس علة للأفعال من حيث يهب الصورة التي هي مبدأ الفعل فقط كما يقال للمولد علة حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة بل من حيث يحفظ أيضاً صور الأشياء وقواها على نحو ما يقال للشمس علة ظهور الألوان من حيث يهب الضوء الذي به تظهر الألوان وتحفظه . ولما

كانت صورة الشيء امرأً داخلياً فيه وكلما كانت اسبق وأعم كانت ادخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الاشياء والذي هو ادخل شيء فيها لزم ان الله يفعل داخلياً في جميع الاشياء ولهذا يُسند الكتاب المقدس افعال الطبيعة الى الله على انه يفعل في الطبيعة كقوله في ايوب ١٠: ١١ «كسوتني جلياً ولحمًا وجبكتني بعظامٍ وعصبٍ»

إذا اجيب على الاول بان فعل الله في الاشياء كافٍ باعتبار كونه تعالى هو الفاعل الاول وليس يلزم عن ذلك عدم الفائدة في فعل الفواعل الثانية وعلى الثاني بانه انما يمتنع صدور فعل واحدٍ عن فاعلين متحدي الرتبة ولكن ليس يمتنع صدور فعل واحدٍ بعينه عن فاعلٍ اول وفاعلٍ ثانٍ

وعلى الثالث بان الله ليس يفيض الصور على الاشياء فقط بل يحفظها ايضاً في الوجود ويستخدمها للفعل وهو غاية جميع الافعال كما تقدم في جرم الفصل
الفصل السادس

في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٦ ب ٣ «ان الله مكوّن جميع الطبائع ومبدعها ليس يفعل شيئاً مضاداً للطبيعة» وما كان خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فيظهر انه مخالفٌ للطبيعة فاذا ليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي

٢ وايضاً كما ان نظام العدل موضوعٌ من الله كذلك نظام الطبيعة وليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام العدل والا لكان جائراً في فعله ذلك فاذا ليس في قدرته ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة
٣ وايضاً ان الله وضع نظام الطبيعة فلم يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « قد يفعل الله شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد »

والجواب ان يقال كل علة يصدر عنها نظام ما الى معلولاتها لتضمن كل علة حقيقة المبدأ . ولهذا تكثر النظمات بتكثر العلل ويندرج احدها تحت الآخر كما تدرج العلة ايضاً تحت العلة ومن ثم لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة الساقلة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهد في الامور البشرية فان نظام البيت يتعلق برب البيت وهو يندرج تحت نظام المدينة الذي يصدر عن مدير المدينة ونظام المدينة يندرج تحت نظام الملك الذي يدبر المملكة بأسرها . فاذا اعتبر نظام الاشياء من جهة تعلقه بالعلة الاولى لم يجوز ان يفعل الله شيئاً مخالفاً لنظام الاشياء والأفعال ما يخالف سابق علمه او ارادته او خيريته واما اذا اعتبر ذلك من جهة تعلقه باي علة ثانية جاز ان يفعل الله شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء اذ ليس تعالى خاضعاً لنظام العلل الثانية بل هذا النظام خاضع له لكونه صادراً عنه لا اضطراراً طبيعياً بل اختياراً لانه كان في قدرته ان يرسم للاشياء نظاماً غيره فهو اذن قادر ايضاً ان يفعل على خلاف هذا النظام المرسوم متى شاء كأن يفعل معلولات العلل الثانية بدونها او يصدر معلولات ليست مقدورة للعلل الثانية ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ان الله يفعل شيئاً خارقاً لمساق الطبيعة العادي ولكنه ليس يفعل شيئاً خارقاً للشريعة العليا لانه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه »

إذا اجيب على الاول بان حدوث شيء في الاشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعة قد يكون على نحوين احدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما اذا حرك الانسان الجسم الثقيل الى الفوق لان تحركه الى التحت ليس

حاصلاً له من الانسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة كما يتضح في مذب البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وان كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية اذ من شأن الماء ان يتحرك الى اسفل لان ذلك يحصل بتأثير الجسم السماوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الاجرام السفلية . ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً في الاشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره « ما فعله في شيء ذاك الذي هو علة كل كيفية وعدد ونظام في الطبيعة فهو طبيعي لذلك الشيء »

وعلى الثاني بان نظام العدل هو بالاضافة الى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدل ولذا لم يكن في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام وعلى الثالث بان الله وضع للاشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه ان يفعل احياناً لعله ما ما يخالفه فلم يكن يعرّوه تغييراً بفعله ما يخالف ذلك النظام

الفصل السابع

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات فان خلق العالم وخلق النفوس ايضاً وتبرير الأثيم مفعولة من الله خارجاً عن النظام الطبيعي لعدم حصولها بتأثير علة طبيعية وليس يقال لها مع ذلك معجزات . فاذا ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

٢ وايضاً يقال معجزة لحادث مستعسر خارق العادة فائق القوة الطبيعية داع الى عجب من يراه لمجاوزته حد رجائه . ومن الامور ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة ولكنه ليس مستعسراً لكونه من الامور اليسيرة كإبراء المرضى او

ليس خارقاً المادة لكثرة وقوعه كما كان يوضع المرضى في الشوارع ليقع عليهم
ظل بطرس فيراً وأما في اع ٥ او ليس فائقاً قوة الطبيعة كبرء بعض الناس من
الحُمى او ليس فائقاً الرجاء كبعث الموتى الذي نرجوه جميعاً وسيحدث مع ذلك
خارجاً عن نظام الطبيعة . فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة
معجزات

٣ . وايضاً ان اسم العجبة وهي المعجزة مشتق من التعجب والتعجب يتعلق بالامور
البادية للحس . وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي سيقع ما ليس بادياً
للحس وذلك كما حصل العلم للرسول بغير استنباط او تعلم . فإذا ليس جميع ما يحدث
خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب او معجزات

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في رده على فوستوس ك ١٦ ب ٣ « ما
يفعله الله خارقاً لمساق الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجزٌ او عجيبٌ »

والجواب ان يقال ان اسم العجبة مشتق من التعجب وانما ينشأ التعجب متى
بدت الآثار وخفي السبب كما يتعجب متعجب متى رأى كسوف الشمس وجعل
سببه على ما في اول الالهيات ب ١١ وقد يكون سبب أثر ما ظاهر معلوماً
لواحدٍ ومجهولاً لآخر ومن ثم قد يكون شيء عجيباً عند واحدٍ وليس عجيباً عند
آخر كما ان كسوف الشمس عجيبٌ عند الجاهل لا عند الفلكي . على ان المراد
بالعجبة ما كان التعجب منه تاماً اي ما خفي سببه مطلقاً وعلى الجميع وهذا السبب
هو الله . فإذا ما يفعله الله بدون الاسباب المعلومه لنا يقال له عجبة ومعجزة

إذا اجيب على الاول بان الخلق وتبرير الاثام وان كان لا يفعله الا الله
ليس مع ذلك في الحقيقة من المعجزات لتعذر صدورهما عن أسبابٍ أخرى فهما
لا يحدثان خارجاً عن نظام الطبيعة لعدم اندراجهما فيه

وعلى الثاني بان المعجزة يقال لها مستعرة ليس لعظم ما تحدث فيه بل لمجاوزتها

قوة الطبيعة ويقال لها أيضاً خارقة العادة ليس لندرة وقوعها بل لمخالفتها العادة الطبيعية. ويقال لشيء فائق قوة الطبيعة ليس باعتبار جوهر المفعول فقط بل باعتبار طريقة الفعل ونظامه أيضاً. ويقال أيضاً للمعجزة انها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فان هذا من الايمان الذي به نصدق بالبعث المستقبل وعلى الثالث بان علم الرسل وان لم يكن بادياً في نفسه لكنه كان بادياً في آثاره التي منها كان يظهر عجيباً

الفصل الثامن

في ان المعجزات هل تنفاوت في العظم

يُنخَطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المعجزات لا تنفاوت في العظم فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى فولوسيانوس « ان حقيقة المعجزات قائمة كلها بقدرة الفاعل ». والمعجزات كلها تحدث بقدرة واحدة بعينها وهي قدرة الله . فاذا ليست تنفاوت في العظم

٢ وايضاً ان قدرة الله غير متناهية . وغير المتاهي بمجاوز كل متاه بلا مناسبة فاذا ليس فعله هذا الأثر اعجب من فعله ذلك . فاذا لا تنفاوت المعجزات في العظم

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في سورة ١٢ : ١٢ عند كلامه على الاعمال المعجزة « يعمل الاعمال التي انا اعلمها ويعمل اعظم منها »

والجواب ان يقال ليس يقال لشيء معجز بالنسبة الى القدرة الالهية فان كل امر بالنسبة اليها حقير كقوله في اش ٤٠ : ١٥ « ها ان الامم تحسب كنقطة من دلو وكهوية في ميزان » بل انما يقال لشيء معجز بالنسبة الى قوة الطبيعة التي مجاوزها ولهذا كلما كان اكثر مجاوزة لقوة الطبيعة كان اعظم اعجازاً . ومجاوزشي لقوة الطبيعة على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار جوهر الامر المفعول كاجتماع جسمين

معاً أو إيدبار الشمس أو تعجد الجسم الأنساني مما تعجز الطبيعة عنه مطلقاً وهذا الضرب له المقام الأعلى بين المعجزات . وثانياً ليس باعتبار المفعول بل باعتبار المفعول فيه كبعث الموتى وإبراء الكفرة وما أشبه ذلك فإن الطبيعة لقدرة على تأثير الحياة ولكن ليس في الميت وتقدر على إتياء البصر ولكن ليس في الآكفة وهذا الضرب له المقام الثاني بين المعجزات . وثالثاً باعتبار طريقة الفعل ونظامه كبرء المحنوم من الحسى بداهةً بالقدرة الالهية دون علاج ودون التدرج الطبيعي المعتاد في المحنومين وكانعقاد النعام في الجوع وحدوث المطر بفتة بالقدرة الالهية دون اسباب طبيعية كما جرى عندما صلى صاموئيل وإيليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المعجزات ولكل من هذه الأضرب الثلاثة أيضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات التي انما هي مُوردة من جهة القدرة الالهية



المبحث السادس بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعضٍ وأولاً في انارة الملائكة
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعض وسيكون البحث في ذلك على ثلاثة اقسام فسنبعث أولاً في كيفية تحريك الملائكة التي هي مخلوقات روحانية محضة وثانياً في كيفية تحريكها الاجسام . وثالثاً في كيفية تحريكها الناس الذين هم مركبون من طبيعة روحانية وجسمانية . والاول يبحث فيه عن ثلاثة امور اولاً عن تأثير الملائكة بعضهم في بعض . وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسمانية . وثالثاً عن تأثيرهم في الناس . والاول يجب

ان يبحث فيه عن اشارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم واخبارهم واشراهم - اما الاشارة فالبحث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل يحرك ملائكة عقل ملاك بانارته اياه - ٢ هل يحرك ملاك ارادة ملاك - ٣ هل يقدر الملاك الادنى ان ينير الملاك الاعلى - ٤ هل ينير الملاك الاعلى الملاك الادنى في جميع مداركه

الفصل الأول

هل ينير ملائكة ملاكاً

يُحْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس ينير ملاك ملاكاً فان الملائكة يملكون الآن نفس السعادة التي نرجوها في المستقبل - ولن ينير حينئذ انسان انساناً كقولهِ في ارسطو ٣١ : ٣٤ « لن يعلم بعد كل واحدٍ قربه وكل واحدٍ اخاه » فكذا اذن ليس ينير ملاك ملاكاً

٢ وايضاً ان النور الذي في الملائكة ثلاثة انواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملاك النور الاول من الخالق والثاني من المبرر والثالث من المسعد - وليس شيء من ذلك سوى الله - فاذا ليس ينير ملاك ملاكاً
٣ وايضاً ان النور صورة للعقل والعقل الناطق يستمد صورته من الله وحده دون توسط مخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ - فاذا ليس ينير ملاك عقل ملاك

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية « ان ملائكة الطبقة الثانية تطهر وتستير وتكمل بملائكة الطبقة الأولى »

والجواب ان يقال ينير ملاك ملاكاً ويان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئاً سوى كشف للحق كقولهِ في افسس ٥ : ١٣ « كل ما يعلن هو نور » فاذا ليست الاشارة شيئاً سوى كشف ما يعلم من الحق للغير وبهذا المعنى قال الرسول في افسس ٣ : ٨ « لي انا اصغر القديسين جميعاً أُعْطِيت هذه النعمة

ان أنير الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله
فالمراد اذا بانارة ملاكٍ لآخر كشفه له عن الحق المدرك منه . ومن ثم قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ان « اللاهوتيين يوضحون جلياً
ان مراتب الجواهر السماوية تلتقي العلوم الالهية من العقول العالية » . ولما كان
لا بد في فعل العقل من امرين القوة العاقلة وشيخ الشيء المعقول كما مر في البحث
الآن ف ٣ كان للملاك ان يطالع ملاكاً آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار
هذين الامرين اما اولاً فيتقويه قوته العاقلة لانه كما ان قوة الجسم الاقل كلما
تزداد بقربه الوضعي من الجسم الاكمل كازدياد حرارة الاقل حرارة بحضور
الاکثر حرارة كذلك قوة الملاك الادنى العاقلة تتقوى باقبال الملاك الاعلى
عليه فان درجة الاقبال تفعل في الروحانيات ما تفعله درجة القرب المكاني في
الجسمانيات واما ثانياً فلان الملاك الاعلى يدرك الحق بطريقة كلية بتقاصر
عنها عقل الملاك الادنى ولكنه يقدر بقوة طبعه ان يدركه بطريقة أكثر تفصيلاً
فيفصل الملاك الاعلى ذلك الحق الذي يدركه بطريقة اجمالية نوعاً من التفصيل
يمكن معه ادراك الملاك الادنى له ويعرضه عليه ليدركه شأن العلماء عندنا ايضاً
فان ما يدركونه بالاجمال يفصلونه الى ما تقي بادراكه طاقة غيرهم وهذا ما اراده
ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ « كل جوهر عقلي فانه
يجزئ ما آتاه الله من الفهم البسيط الاعلى بقدرته ويفصله الى درجة تعادل فهم
الادنى وترفعه الى مقام اعلى »

اذا اجيب على الاول بان جميع الملائكة عاليهم وسافلهم يرون ذات الله
دون توسطٍ وليس يعلم احدٌ الاخر في ذلك فان النبي قد ذكر هذا التعليم
فقال « لن يعلم كل واحدٍ اخاه قائلاً اعرف الرب لان جميعهم سيعرفونني من
صغيرهم حتى كبيرهم » غير ان حقائق الآثار الالهية التي تعرف في الله من حيث

هو علمها يعرفها الله كلها في نفسه لانه يحيط علماً بنفسه واما غيره ممن يراه تعالى فكلاً كان أكمل رؤية له كانت الحقائق التي يدركها فيه أكثر فكان الملاك الاعلى يدرك في الله من حقائق الآثار الالهية أكثر مما يدركه الملاك الادنى وينيره فيها وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١ « تستير الملائكة بحقائق الموجودات »

وعلى الثاني بان انارة ملاكٍ لآخر ليست بانافضة نور الطبيعة او النعمة او المجد عليه بل بتقويته نوره الطبيعي وبكشفه له الحق في ما يتعلق بمجال الطبيعة والنعمة والمجد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العقل التطبي يتصور من الله مباشرةً اما كما تصور الصورة من التمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله او كما تصور المحل بالصورة الاخيرة المكملة له لان العقل المخلوق لا يزال يعتبر دون صورة ما لم يتصل بالحق الاول واما سائر الانارات التي تحصل له من الانسان او الملاك فهي بمنزلة استعدادات للصورة الاخيرة

الفصل الثاني

في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

يُنحط إلى الثاني بان يقال : يظهر انه يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر لانه كما ينير ملاكٌ ملاكاً كذلك يطيره ويكمله كما قال ديونيسيوس في المحل المورّد في المعارضة السابقة . والتطهير والاستكمال يرجعان في ما يظهر الى الارادة لان التطهير يكون من اوضار الاثم الذي يرجع الى الارادة والاستكمال يحصل بادراك الغاية التي هي موضوع الارادة . فاذا يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاكٍ آخر

٢ وايضاً ان اسماء الملائكة تدل على خاصياتها كما قال ديونيسيوس في مراتب

السلطة الساموية ب ٧ و ٨ فان معنى سروفيون محرّقون او مسجّنون . وذلك انما هو بالجهة المختصة بالارادة . فاذا يقدر ملائكة ان يحرك ارادة ملائكة آخر ٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٧ « الشوق الاعلى يحرك الشوق الاسفل » . وشوق الملائكة الاعلى اعلى كعقله . فيظهر اذن ان الملائكة الاعلى يقدر ان يحرك ارادة ملائكة آخر لكن يعارض ذلك ان تحريك الارادة انما هو الي من يبرر لان البرارة هي استقامة الارادة . وليس يبرر الا الله وحده . فاذا ليس للملائكة ان يحرك ارادة ملائكة آخر

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤ اي من جهة الموضوع ومن جهة القوة فيحرك الارادة من جهة الموضوع الخير الذي هو موضوع الارادة كما يحرك الشيء المشتهى الشهوة ومن يوضح الموضوع كمن يوضح مثلاً ان شيئاً خيراً . على اننا قد اسلفنا في الموضوع المتقدم ذكره ان ما سوى الله من الخيرات يعطف الارادة نوعاً ما لكن ليس شيء يحركها تحريكاً كافياً سوى الخير الكلي الذي هو الله وانما يظهر هذا الخير ليراه السعداء بماهيته ذلك الذي لما قال له موسى « اربي مجدك » اجابه « ساريك كل خير » كما في خر ٣٣ : ١٨ - ١٩ . فاذا ليس يحرك الملائكة الارادة تحريكاً كافياً لا باعتبار كونه موضوعاً ولا باعتبار كونه مظهرًا للموضوع لكنه يعطئها من حيث هو شيء محبوب ومن حيث يظهر بعض الخيرات المخلوقة المتجهة الى خيرية الله وبهذا الاعتبار يقدر ان يعطئها الى محبة الخليفة او الله على سبيل الاقتناع . واما من جهة القوة فليس يمكن تحريك الارادة بوجه الا من الله لان فعل الارادة انما هو ميل من المراد الى المراد وهذا الميل ليس يقدر ان يحركه الا من وهب الخليفة قوة الارادة كما ليس يقدر ان يحرك الميل الطبيعي الا ذاك الفاعل الذي يقدر

ان يهب القوة التي يلحقها الميل الطبيعي . وانما يهب الخليفة قوة الارادة الله وحده
لكونه وحده مبدع الطبيعة العقلية . فاذا ليس يقدر ملاك ان يحرك ارادة
ملاك آخر

اذا اجيب على الاول بان المراد بالتطهير والتكامل مثل المراد بالانارة وكما ان
الله ينير بتحرك العقل والارادة كذلك يطهر من نقائص العقل والارادة
ويكامل في غاية العقل والارادة واستارة الملاك راجعة الى العقل كما مر في
الفصل السابق فالمراد اذن بتطهره براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة
وباستكماله ادراكه غاية العقل التي هي الحق المدرك وهذا ما اراده ديونسيوس
بقوله في مراتب السلطة البيعية ب ٦ ق ٣ « ان التطهير هو في الجواهر السافلة
من الملائكة الاعلى بمنزلة الانارة في المجهولات المؤدية الى العلم الاكمل » على حد
قولنا ان التوجه الجسماني يتطهر من حيث يجلي عنه الظلام ويستبر من حيث
يطلع عليه النور ويستكمل من حيث يتأدى الى معرفة الملائكة
وعلى الثاني بان احد الملائكة يقدر ان يحرك الآخر الى محبة الله بطريق
الافتقار كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف على الشوق الاسفل الحسي الذي يجوز ان
يتحرك من الشوق الاعلى العقلي لاندرج كليهما في طبيعة نفسانية واحدة ولان
الشوق الاسفل قوة في آلة جسمانية وهذا لا محل له في الملائكة

الفصل الثالث

في ان الملاك الادنى هل يقدر ان ينير الملاك الاعلى

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الادنى يقدر ان ينير الملائكة
الاعلى لان المراتب البيعية صادرة عن المراتب السماوية وممثلة لها ولهذا يقال
لاورشليم العليا امثا كما في غلا ٤ . والاعلون في البيعة يستبرون من الادنين

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ا كور ١٤ : ٣١ « تستطيعون ان تثبأوا جميعكم واحداً فواحداً ليتعلم الجميع ويوعظ الجميع » فإذا كذلك الاعلون في المراتب السماوية يجوز ان يستيروا من الادين

٢. وايضاً كما ان نظام الجواهر الجسمانية متعلق^٦ بارادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية. وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمانية كما مر في البحث الآنف ف ٦ و ٧. فإذا قد يفعل ايضاً على خلاف نظام الجواهر الروحانية فينير الجواهر السافلة لا بواسطة الجواهر العالية المتوسطة. وهكذا تقدر الجواهر السافلة المستتيرة من الله ان تنير الجواهر العالية

٣. وايضاً ان الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مر في ف ١. ولما كان هذا الاقبال ارادياً كان لاعلى الملائكة ان يقبل على ادناها دون ان يقبل على الملائكة المتوسطة فإذا يجوز ان ينيره ابتداءً وهكذا يجوز لهذا الادنى ان ينير من هو اعلى منه

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعة ب ٥ « من الشرائع الالهية الغير المنيرة ان تنبع السافلات الى الله بواسطة العاليات » والجواب ان يقال ان الملائكة الادين لا ينرون اصلاً الملائكة الاعلين بل يستيروون منهم وتحقيق ذلك ان النظامات يندرج احدها تحت الاخر كاندراج العلة تحت العلة كما تقدم في البحث الآنف ف ٦ فكما تتعلق علة باخرى كذلك يتعلق نظام باخر ولذا ليس يمتنع ان يفعل احياناً شي لا خارجاً عن نظام العلة السافلة قصداً الى العلة العالية كما قد يخالف عندنا امر العامل قصداً الى اطاعة الملك وهكذا قد يعرض ان يفعل الله امراً على سبيل المعجزة خارجاً لنظام الطبيعة الجسمانية توجيهاً للناس الى معرفته. واما خرق النظام المرسوم للجواهر الروحانية فليس له علاقة بتوجيه الناس الى الله لان افعال

الملائكة ليست ظاهرة لنا كفعال الاجسام المحسوسة ولذا لم يكن النظام اللامق
بالجواهر الروحانية يُخرق من الله اصلاً بل كانت السافلات فيه تُتحرّك دائماً
بواسطة العاليات دون العكس

إذا اجيب على الاول بان الترتيب اليعي بما كي الترتيب السماوي من بعض
الوجوه وليس يشابهه تمام المشابهة لان حقيقة النظام في الترتيب السماوي متقدرة
بالقرب الى الله فمن كان من الجواهر الروحانية اقرب الى الله كان اعلى درجة
واوفر علماً فلم يكن الاعلون يستترون اصلاً من الادينين واما في الترتيب اليعي
فقد يكون الاقربون الى الله بالقداسة احط درجة واطل علماً وقد يكون بعض
اوفر علماً في شيء واطل علماً في شيء آخر ولذا جاز ان يتعلم الاعلون من الادينين
وعلى الثاني بان خرق الله نظام الطبيعة الجسمانية وخرقه نظام الطبيعة الروحانية
ليس حكمها واحداً كما تقدم في جرم اتصل فلا اعتراض ساقط
وعلى الثالث بان الملاك يقبل بارادته على ملاك آخر لينيره ولكن ارادة
الملاك تجري دائماً على حسب الشريعة الالهية التي رسمت النظام في الملائكة

الفصل الرابع

في ان الملاك الاعلى هل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه

يُغضَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك الاعلى ليس ينير الملاك الادنى
في جميع ما يعلمه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ ان
« الملائكة الاعلى علماء اعم والملائكة الادينين علماء اخص واحط » والعلم الاعم
يتناول أكثر مما يتناوله العلم الاخص . فاذا ليس كل ما يعلمه الملائكة الاعلون
يعلمه الملائكة الادينون بانارة الاعلى

٢ وايضاً قال معلم الاحكام في حكم ٢ تم ٢ ان « الملائكة الاعلى عرفوا منذ
الدهر سر التجسد واما الملائكة الادينون فقد كان مجهولاً عندهم الى ان تم »

وهذا يظهر من انه لما سأل بعض الملائكة سؤال جاهل « من هذا ملك
المجد » اجابهم بعض آخر بخواب عالم « رب الجنود هو ملك المجد » كما
اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولو كان الملائكة
الاعلون يتبرون الادين في جميع ما يعلمونه لم يكن محل لذلك . فاذا ليستوا
يتبرونهم في جميع ما يعلمونه

٣ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون يكشفون الادين بجميع ما يعلمونه لم يبق
شيء من معلومات الاعلين مجهولاً للادين فيمتنع انارتهم اياهم في شيء آخر وهذا
باطل في ما يظهر . فاذا ليس يتبر الاعلون الادين في جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « اذا وهب
بعض الاشياء في ذلك الوطن السماوي بطريقة اعلى فليس يملك مع ذلك شيء
بوجه الانفراد » وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ « كل
جوهر سماوي فانه يطلع من دونه على ما اوتي ادراكه من هو اعلى منه » كما
يتضح من النص المستشهد به في ف ١

والجواب ان يقال ان جميع المخلوقات مشتركة في الخيرية الالهية بحيث تفيض
خيرها على غيرها لان من حقيقة الخير ان يسهر غيره في نفسه ومن ثم كانت
القواعل الجسمية تهب غيرها شهبها على قدر طاقتها فاذا كلما كانت القواعل اكثر
اشتركا في الخيرية الالهية كانت اقدر على افاضة كالاتها على غيرها بحسب
طاقتها . ومن ثم نبه القديس بطرس اولئك المشتركين في الخيرية الالهية بالنعمة
بقوله في ابط ٤ : ١٠ « ليخدم كل واحد الآخريين بما نال من المواهب كما يليق
بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة » فأولى اذن بالملائكة القديسين الذين
هم مشتركون في الخيرية الالهية اتم اشتراك ان يسهموا من دونهم في ما يؤتونه
من الله غير ان وجوده في الملائكة الاعلين اعلى طبقة من وجوده في الملائكة

الادنين ولهذا كان الملائكة الاعلون لا يزالون في مرتبة اعلى ولهم علم اكمل كما ان المعلم يعلم نفس ما تعلمه منه التلميذ ولكن بطريقة اتم
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لعلم الملائكة الاعلين اعم باعتبار ان طريقة ادراكهم اعلى

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام معلم الاحكام ان الملائكة الادنين كانوا يجهلون سر التجسد مطلقاً بل انهم لم يكن لهم به علم تام كما كان للملائكة الاعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علماً به عند تمامه

وعلى الثالث بان الملائكة الاعلين لا يزال يوحى اليهم من الله دائماً حتى يوم القضاة شي جديد مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصاً بنبأ المتخين . فاذا لا يزال عندهم دائماً ما ينيرون فيه الملائكة الادنين

البحث السابع بعد المئة

في كلام الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في كلام الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل يتخاطب الملائكة - ٢ هل يخاطب الملاك الادنى الملائكة الاعلى - ٣ هل يخاطب الملاك الله - ٤ في ان العيد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك - ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من التخاطب

الفصل الاول

هل يتخاطب الملائكة

يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا تتخاطب فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٨ ب ٢٧ « لا تتحجب كثافة الاعضاء يوم البعث

عقل الواحد عن غيبي الآخر « فأذا أولى ان لا يحتجب عقل ملائكة عن ملائكة
والعرض من الكلام ايضاح ما في العقل للغير . فلا حاجة اذن الى مخاطب
الملائكة

٢. وايضاً ان الكلام على ضربين داخل يخاطب به المتكلم نفسه وخارج
يخاطب به المتكلم غيره فالكلام الخارج يحصل باشارة محسوسة كالصوت او الايام
او بعض من اعضاء الجسد كاللسان او الاصبع . والملائكة منزهون عن كل
ذلك . فاذا ليس يقع بينهم تخاطب

٣. وايضاً ان المتكلم ينبه السامع ليعي كلامه . وليس يظهر ان ملائكة ينبه ملائكة
ليعي كلامه فان ذلك يحدث عندنا باشاره محسوسة . فالملائكة اذن لا تتخاطب
لكن يعارض ذلك قوله في ا كور ١٣ : ١ « لو كنت انطق بالسنة الناس
والملائكة »

والجواب ان يقال ان الملائكة تتخاطب نوعاً من التخاطب « لكن يليق بعقلنا ان
يتخطى طريقة الكلام الجسماني الى طريق من الكلام الباطن اعلى واخفى » كما قال
غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ . فاذا لا بد لمعرفة كيفية التخاطب بين الملائكة
من اعتبار ان الارادة تحرك العقل الى فعله كما اسلفنا في م ب ٨٢ ف ٤ عند
الكلام على افعال النفس وقواها . والمعقول يكون في العقل على ثلاثة انحاء اولاً
بالملكة او باعتبار كونه في المحافظة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠
ب ٨ وثانياً بملاحظته او تصوُّره بالفعل وثالثاً باعتبار نسبه الى آخر . وواضح
ان المعقول يتقل من الحالة الاولى الى الثانية بامر الارادة ولذا يقال في حد
الملك « ما يستعمله مستعمل متى شاء » وكذا يتقل من الحالة الثانية الى الثالثة
بالارادة اذ بالارادة يقبه تصور العقل الى امر آخر كفعل شيء او انكشافه
لاخر . ومتى التفت العقل الى ملاحظته بالفعل ما هو حاصل عنده بالملك

قبل حيثئذ ان صاحبه يخاطب نفسه لان تصور العقل يقال له في الداخل كلمة .
ومتى اتجه تصور عقل ملائكة الى ان ينكشف لآخر بارادته ظهر تصور عقله
لملائكة آخر وهذا هو تخاطب الملائكة . فاذا ليست مخاطبة ملائكة لآخر سوى
اظهار تصور عقله له

اذا اجيب على الاول بان تصور العقل الداخل يحتاج عندنا بمائتين اولاً
بالارادة التي تقدر ان تمسك تصور العقل في الداخل وان توجهه الى الخارج
وبهذا الاعتبار ليس يقدر احد ان يرى عقل الآخر الا الله وحده كقوله في ا
كور ٢ : ١١ . « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » وثانياً
يحتاج عقل انسان عن انسان بكثافة البدن ولذلك متى وجهت الارادة
تصور العقل الى ان ينكشف لآخر فليس يعرف حالاً من ذلك الآخر بل
لا بد من إشارة محسوسة وهذا ما اراده غريغوريوس بقوله في اديياته ك ٢
ب ٤ « نحن محتجبون في خيثة العقل عن اعين الغير وراء جدار من البدن الا
اننا متى اردنا كشف انفسنا نخرج بمثل باب من اللسان فنعلن ما نحن عليه في
الباطن » والملاك منزّه عن هذا المانع ولهذا متى شاء كشف تصوره عرفه الآخر
حالاً

وعلى الثاني بان الكلام الخارج الحاصل باللفظ ضروري لنا بسبب مانع البدن
فهو اذن ليس يلائم الملائكة بل انما يلائمه الكلام الداخل الذي ليس يقوم
بمخاطبته نفسه باطناً بتصوره فقط بل يكشفه تصوره للغير بارادته ايضاً وهكذا
يقال لقوة الملائكة التي بها يكشف تصوره لغة الملائكة مجازاً

وعلى الثالث بانه لما كان كل من الملائكة الاخيار يرى الآخر دائماً في الكلمة
لم يكن حاجة الى اثبات شيء منه فيهم لانه كما يرى احدهم الآخر دائماً كذلك
يرى فيه دائماً كل ما هو متعلق به الا انه لما كان التخاطب ممكناً لهم في حال

القطرة الطبيعية ايضاً وكان الملائكة الاشرار ايضاً يتخاطبون الآن وجب ان يقال انه كما يتحرك الحس من المحسوس كذلك يتحرك العقل من المعقول . فإدأ كما يتنبه الحس باشارة محسوسة كذلك يجوز ان يتنبه عقل الملاك الى ان يبي بقوة معقولة

الفصل الثاني

في ان الملاك الادنى هل يخاطب الملاك الاعلى

يُخَطَّبُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك الادنى ليس يخاطب الملاك الاعلى فقد قال الشارح في كلامه على قول الرسول «لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة» ما نصه ان «كلام الملائكة هو الانارات التي يبرها يبر الاعلون الادنين» . والملائكة الادنون لا يبرون الاعلين اصلاً كما مر في البحث الآنف ف ٣ . فاذا لا يخاطبونهم ايضاً

٢ وايضاً قد مر في البحث الآنف ف ١ ان الانارة ليست سوى اظهار واحد لآخر ما هو ظاهره . وهذا هو الكلام بعينه . فالكلام ادا هو عين الانارة . فيلزم اذا ما تقدم

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٦ «انما يخاطب الله الملائكة بكشفه لالباهم محبوباته الغير المرئية» وهذا هو الانارة بعينها . فاذا كل كلام لله فهو انارة فكذا اذن كل كلام للملاك فهو انارة . فاذا ليس في قدرة الملاك الادنى ان يخاطب الملاك الاعلى بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان قول الكتاب «من هذا ملك المجد» خطاب من الملائكة الادنين للاعلى على ما فسر ديوونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلى ويان

ذلك ان كل انارة في الملائكة كلام وليس كل كلام انارة اذ ليست مخاطبة ملاك لاخر سوى توجيه تصويره بارادته الى ان يعلم ذلك الاخر وما يتصور بالعقل يرجع الى مبدأين الى الله الذي هو الحق الاول والى ارادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفعل . ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حق كان اظهار ما يتصور بالعقل باعتبار تعلقه بالحق الاول كلاماً وانارةً وذلك كما لو قال انسان لاخر « السماء مفضورة من الله » او « الانسان حيوان » . واما اظهار ما يتعلق بارادة العاقل فليس يجوز ان يسمى انارة بل كلاماً فقط وذلك كما لو قال قائل لاخر « اريد ان اتعلم هذا الشيء » و اريد ان افعل هذا الشيء او ذلك » وتحقيق ذلك ان الارادة المخلوقة ليست نوراً ولا قاعدة للحق بل مشتركة في النور فاداً ليس اظهار ما يتعلق بالارادة المخلوقة من حيث هو كذلك انارة اذ ليس من مقتضى كمال عقلي ان اعرف ما تريده انت او ما تعلقه بل ان اعرف ما هي حقيقة الامر . وواضح ان الملائكة يقال لهم اعلون او ادنون بالقياس الى المبدأ الذي هو الله . فاداً الانارة التي تعلق بالمبدأ الذي هو الله انما تصدر من الملائكة الاعلين الى الادنين فقط . واما بالقياس الى المبدأ الاخر الذي هو الارادة فالمريد هو الاول والاعلى ولهذا كان اظهار ما يتعلق بالارادة يصدر من المرید الى غيره اياً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الاعلون الادنين والادنون الاعلين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني وعلى الثالث اجيب بان مخاطبة الله للملائكة هي كلها انارة لانه لما كانت ارادة الله قاعدة للحق كانت معرفة ما يريد الله راجعة الى كمال العقل المخلوق وانارته وليس كذلك حكم ارادة الملاك كما مر في جرم الفصل



الفصل الثالث

في ان الملاك هل يخاطب الله

يُنحطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يخاطب الله لان الغرض من الكلام اظهار شيء لآخر والملاك ليس يقدر ان يظهر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيء . فالملك اذن ليس يخاطب الله

٢ وايضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل الى الغير كما مر في ف ١ . والملاك موجه دائماً تصور عقله الى الله فلو كان يخاطب الله احياناً لكان يخاطبه دائماً وهذا باطل عند بعض في ما يظهر لتخاطب الملائكة احياناً . فيظهر اذن ان الملاك ليس يخاطب الله اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في زكريا ١ : ١٢ « اجاب الملاك الرب وقال : يارب الجنود الى متى لا ترحم اورشليم » فالملك اذن يخاطب الله

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بتوجيه تصور عقله الى الغير كما مر في ف ١ . والشئ يتوجه الى آخر على ضربين احدهما لا يصل شيء الى الغير كتوجه الفاعل في الامور الطبيعية نحو المنفعل وتوجه المعلم في الكلام البشري الى التلميذ وبهذا المعنى ليس يخاطب الملاك الله بوجه لا شيء ما يتعلق بحقيقة الاشياء ولا في ما يتعلق بالارادة المخلوقة لان الله هو المبدأ والصانع لكل حق وكل ارادة . والثاني لقبول شيء من الغير كاتجاه المنفعل في الطبيعات الى الفاعل واتجاه التلميذ في الكلام البشري الى المعلم . وبهذا المعنى يخاطب الملاك الله اما باستطلاع ارادته في ما يفعله او باستعظامه قدره الرفيع الذي ليس يدركه اصلاً وذلك كقول غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ « يخاطب الملائكة الله متى حملهم على التعجب ما يرونه فوق طور عقلم »

اذا اجيب على الاول بان ليس الغرض من الكلام دائماً اظهار شيء لآخر

بل قد يكون الغرض منه اتضاح شيء للتكلم كما اذا سأل التلميذ المعلم عن امر
وعلى الثاني بان الكلام الذي به يخاطب الملائكة الله بتسبيحه وتعظيمه يخاطبونه
به دائماً واما الكلام الذي به يستظلمون حكته في ما يفعلونه فانما يخاطبونه به متى
اتفق لهم ان يفعلوا شيئاً جديداً يرومون الاستارة فيه

الفصل الرابع

في ان البعد المكافي هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

يُخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان البعد المكافي يؤثر شيئاً في كلام الملاك
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ وك ١ ب ١٧ « الملاك
يفعل حيث يوجد » . والكلام فعل من افعال الملاك قادماً لما كان وجود الملاك في
مكان محدود يظهر انه انما يقدر ان يتكلم الى بعد محدود من المكان

٢ وايضاً انما ينادي المتكلم بسبب بعد السامع . وقد قيل في اش ٦ عن
السرويين « ينادي احدكم الاخر » فيظهر اذن ان البعد المكافي يفعل شيئاً في
كلام الملائكة

لكن يعارض ذلك ما ورد في لو ١٦ من ان النبي الملقى في جهنم كان يخاطب
ابراهيم دون ان يمنع البعد المكافي عن ذلك . فبالاولى اذن لا يمنع البعد المكافي
مخاطبة ملاك لاخر

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بالفعل العقلي كما يتضح مما مر في
١ و ٢ و ٣ . وفعل الملاك العقلي مجرد كل التجرد عن المكان والزمان لان فعلنا
العقلي ايضاً يحصل بالتجرد عن المكان والزمان الا بالعرض من جهة الصور
الخيالية التي لا محل لها في الملائكة . وما كان مجرداً بالكلية عن المكان والزمان
فليس يفعل فيه شيئاً لا اخلافاً للزمان ولا بعد المكان . فاداً ليس يؤثر بعد
المكان مانعاً ما في كلام الملاك

إذا اجيب على الاول بان كلام الملاك كلام باطني كما مر في ف ا ولكنه يفهم من الغير ومن ثم فهو في الملاك المتكلم فهو اذن حيث يكون الملاك المتكلم . وكما ليس يمنع البعد المكاني ان يرى الملائكة احدهم الاخر كذلك ليس يمنع ان يفهم احدهم ما يتعلق به في الاخر اي ان يفهم كلامه وعلى الثاني بان ذلك النداء ليس المراد به نداء بالصوت الجسماني الذي يحدث بسبب بعد المكان بل المراد به عظمة ما كان يقال او عظمة العاطفة كقول غرغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ « كما كان شوق المشتاق اقل كان نداؤه اقل »

الفصل الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من الخطاب بين ملاكين

يُنظَرُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يعرفون ما يقع من الخطاب بين ملاكين فان عدم سماع الناس كلهم كلام الانسان الواحد انما هو بسبب تفاوت البعد المكاني . وقد تقدم في الفصل الاثني ان البعد المكاني لا تأثير له في كلام الملاك . فاذا متى خاطب ملاك ملاكاً فهم ذلك جميع الملائكة

٢ وايضاً ان الملائكة مشتركون جميعاً في قوة العقل . فاذا عرف احدهم ما يتجه اليه من تصور عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع الحجية
٣ وايضاً ان الانارة ضرب من الكلام واستنارة ملاك من آخر لتصل الى جميع الملائكة لان « كل جوهر سماوي فانه يطلع غيره على ما اوتي ادراكه » كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ . فاذا كذلك ما يقع من الخطاب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان الانبياء يقدر ان يكلم انساناً آخر وحده فأولى اذا ان يجوز ذلك في الملائكة

والجواب ان يقال انما يدرك احد الملائكة ما في عقل الآخر بتوجيه ذلك
الآخر ما في عقله بارادته اليه كما مر في ق ١٠ وقد يمكن لسبب ما توجيه شيء
الى واحد دون الآخر فيجوز من ثمة ان يدرك واحداً ما في عقل الآخر دون
ان يدركه الآخرون . وهكذا يجوز ان يدرك احدهم دون سائرهم كلام الآخر
لا بسبب البعد المكاني بل بسبب التوجيه الارادي كما مر في الفصل الآنف

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني

واجيب على الثالث بان الانارة تكون في ما يصدر عن قاعدة الحق الأولى
التي هي المبدأ العام لجميع الملائكة ولهذا كانت الانارات عامة لجميعهم . واما
الكلام فيجوز ان يكون في ما يتعلق بمبدأ الارادة المخلوقة الذي هو خاص لكل
ملاك ولهذا ليس يجب ان يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



المبحث الثامن بعد المئة

في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب فقد تقدم في ص ١٠٦ ف ٣
ان الملائكة الاعلى ينهون الملائكة الادنى دون العكس . وابتدأ في ذلك بدور علي ثنائي
مسائل - ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة - ٢ هل يوجد في الطبقة الواحدة مرتبة واحدة
قط - ٣ هل يندرج تحت المرتبة الواحدة ملائكة متعددون - ٤ هل تفاوت الطبقات
والمراتب حاصل بالطبيعة - ٥ في اسماء كل مرتبة وخاصياتها - ٦ في نسبة المراتب بعضها
الى بعض - ٧ هل تبقى المراتب بعد يوم القضاء - ٨ في ان الناس هل ينتقلون الى مراتب
الملائكة

الفصل الأول

هل جميع الملائكة طبقة واحدة

يُغْطَى إلى الأول بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة طبقة واحدة لانه لما كان الملائكة اعلى المخلوقات وجب ان يكونوا افضلها ترتيباً - وافضل ترتيباً للجماعة ان تكون مندرجة تحت رئاسة واحدة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالهيات - فاذا لما كان معنى الطبقة في اليونانية (بارادركياً) الرئاسة المقدسة يظهر ان لجميع الملائكة طبقة واحدة

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ « الطبقة هي الرتبة والعلم والفعل » . وجميع الملائكة متحدون رتبة بالنسبة الى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام افعالهم - فاذا جميع الملائكة طبقة واحدة

٣ وايضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقة واحدة فكذا اذا جميع الملائكة لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قسم الملائكة في مراتب السلطة السماوية ب ٦ الى ثلاث طبقات

والجواب ان يقال المراد بالطبقة الرئاسة المقدسة كما تقدم قريباً واسم الرئاسة يدل على امرين الرئيس والكثرة المترتبة تحته ولما كان الله وحده رئيساً ليس لجميع الملائكة فقط بل لجميع الناس وسائر المخلوقات ايضاً كان لجميع الملائكة وجميع المخلوقات الناطقة التي يجوز اشتراكها في الامور المقدسة طبقة واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « يوجد مدينتان اي مجتمعان احدهما مؤلفة من الملائكة الاخيار والناس والاخرى مؤلفة من الملائكة الاشرار » . واما اذا اعتبرت الرئاسة من جهة الكثرة المترتبة تحت الرئيس كانت واحدة اذا كانت الكثرة تدبر من الرئيس بطريقة واحدة بعينها ولكن اذا لم

يمكن تديرهما من الرئيس بطريقة واحدة. وبينها رجعت الى رئاسات مختلفة كما يخضع للملك واحد مدن مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين. وواضح ان قبول الناس للانارات الالهية ليس كقبول الملائكة لها فان الملائكة تقبلها في حالتها المعقولة المحضة والناس يقبلونها تحت اشباه المحسوسات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ فوجب من ثمة التباين بين الطبقة البشرية والطبقة الملصكية وبجامع العجة ووجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مر في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الاعلى معرفة بالحق اعم من معرفة الملائكة الاذنين وهذه المعرفة العامة يجوز تفصيلها في الملائكة الى ثلاث درجات لانه يجوز اعتبار حقائق الاشياء التي تستير فيها الملائكة على ثلاثة انحاء اما اولاً باعتبار صدورهما عن المبدأ الاول الكلي الذي هو الله وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الاولى التي هي اقرب الى الله وكانها قائمة في اروقة الله كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. واما ثانياً باعتبار توقف هذه الحقائق على العلة الكلية المخلوقة التي تكثرت نوعاً من التكثر وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الثانية. واما ثالثاً باعتبار تخصيص هذه الحقائق بجزئيات الاشياء من حيث هي متوقفة على عهدها الخاصة وهذه الطريقة خاصة بالطبقة السفلى وسيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على كل من مراتب الملائكة في ف ٦ من هذا البحث. فالطبقات اذن تعدد من جهة الكثرة المروسة. ومن ذلك يتضح ان القائلين بان في الاقانيم الالهية ترتيباً رئيسياً يسمونه فائق المقام السماوي على ضلال وقولهم هذا منافٍ لمراد ديونيسيوس لان في الاقانيم الالهية ترتيباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهر واستتار واستكمال لبعض مرتبة تطهير وانارة وتكميل لآخرين. والاقانيم الالهية منزهة عن كل ذلك

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض باعتبار الرئاسة من
جهة الرئيس لان الافضل ان تدبر الكثرة من رئيس واحد كما اراد ذلك
الفيلسوف في مظان كثيرة من الموضع المشار اليه في الاعتراض
وعلى الثاني بان ليس في الملائكة طبقات متعددة باعتبار معرفة الله الذي
يروونه على نهم واحد اي بذاته بل باعتبار حقائق مخلوقات كما تقدم في جرم
الفصل

وعلى الثالث بان الناس متحدون جميعاً بالنوع ولهم في التعقل طريقة واحدة
طبيعية ولا كذلك الملائكة فاذاً ليس حكمهم حكيمهم
الفصل الثاني

في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة

يُغْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يندرج تحت الطبقة الواحدة
مراتب متكثرة لان تكثر الحد موجب لتكثر الحدود . والطبقة رتبة كما قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٠٣ فاذاً حيث كانت مراتب متكثرة
كانت طبقات متكثرة لا طبقة واحدة

٢ وايضاً ان المراتب المختلفة درجات مختلفة . والدرجات تحصل في الروحانيات
باعتبار اختلاف المواهب الروحانية . وجميع المواهب الروحانية في الملائكة
مشتركة اذ ليس ينفرد احد بميزة شيء . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة
٣ وايضاً ان المراتب او الدرجات تقسم في مراتب السلطة اليعية باعتبار
التطهير والانارة والتكميل فان درجة الشهامة مطهرة ودرجة القسيسين منيرة
ودرجة الاساقفة مكينة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكوب ه٥ ق ١ .
وكل ملاك يطهر ويبر ويكمل . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة
لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١ : ٢٠ ان الله « اجلس المسيح

الانسان فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة « وهذه مراتب مختلفة في الملائكة
وبعضها يرجع الى طبقة واحدة كما سيأتي بيانه قريباً في ف ٦
والجواب ان يقال ان الطبقة الواحدة رئاسة واحدة اي جماعة واحدة مترتبة
نوعاً من الترتيب تحت تدبير رئيس كما تقدم في الفصل الآنف فان لم يكن في
جماعة مراتب مختلفة لم تكن تلك الجماعة مترتبة بل متشوشة فاذا من مقتضى
حقيقة الطبقة ان يكون فيها مراتب مختلفة ووجه هذا الاختلاف في المراتب
اختلاف الوظائف والاعمال كما يتضح من ان المراتب تختلف في المدينة الواحدة
باختلاف الاعمال فان مرتبة القضاة مغايرة لمرتبة الحامية وكتابها مغايرة لمرتبة
الأكارين وهلم جرا الا انه وان تعددت المراتب في مدينة واحدة فرجعها
ثلاثت باعتبار ان لكل جماعة كاملة اولاً ووسطاً وآخرأ ومن ثم نرى للناس في
كل هيئة اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم اعلون كالوجوه ومنهم ادنون كالرعاع
ومنهم متوسطون كالشعب المكرم فكذا اذا اختلف المراتب في كل طبقة ملكية
باختلاف الوظائف والاعمال وهذا الاختلاف كله يرجع الى ثلاثة اي الاعلى
والاوسط والادنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقة مراتب ثلاثاً فجعل في
الطبقة الأولى السروفين والكروبيين والاعراش وفي الثانية السيادات والقوات
والسلاطين وفي الثالثة الرئاسات وروساء الملائكة والملائكة كما في مراتب
السلطة السماوية ب ٨ و ٩

اذا اوجب على الاول بان اللفظ الرتبة او المرتبة في اللاتينية (ordo) معينين
احدهما الترتيب الشامل لدرجات مختلفة وبهذا المعنى يقال للطبقة رتبة والآخر
الدرجة وبهذا المعنى يقال في الطبقة الواحدة مراتب متكثرة
وعلى الثاني بان الملائكة مشتركون في كل شيء الا ان بعضهم اكل من بعض
في بعض الاشياء ومن قدر ان يشرك غيره في شيء فهو اكل في ذلك الشيء

مَنْ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ كَمَا أَنَّ مَا يَقْدِرُ أَنْ يَسْبِغْنَ فَهُوَ أَكْلُ حَرَارَةٍ مِمَّنْ لَيْسَ
يَقْدِرُ وَمَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَعْلَمَ فَهُوَ أَكْلُ عِلْمًا مِمَّنْ لَيْسَ ذَلِكَ مَقْدُورًا لَهُ . وَكَمَا قَدَرَ
قَادِرًا أَنْ يَشْرِكَ غَيْرَهُ فِي مَوْجِبَةِ أَكْلِ كَانَ أَكْلُ دَرَجَةٍ كَمَا أَنَّ مَنْ يَقْدِرُ عَلَى تَعْلِيمِ
عَلْمٍ أَعْلَى فَهُوَ أَكْلُ دَرَجَةٍ فِي التَّعْلِيمِ وَعَلَى هَذَا النُّجُومِ مِنَ التَّشْبِيهِ يَجِبُ اعْتِبَارُ
اِخْتِلَافِ الدَّرَجَاتِ أَوْ الْمَرَاتِبِ فِي الْمَلَائِكَةِ بِاِخْتِلَافِ الْوُظَائِفِ وَالْأَعْمَالِ .

وعلى الثالث بان ادنى ملائكة هو اعلى من اعظم انسان في الطبقات البشرية
كقوله تعالى في متى ١١ : ١١ «الضعيف في ملكوت السموات اعظم منه» اي
من يوحنا المعمدان الذي «لم يبق في مواليد النساء اعظم منه» . فاذا اصغر ملائكة
في الطبقات الملكية ليس في قدرته ان يطهر فقط بل ان يبر ويكمل ايضا
وذلك بطريقة اعلى من طريقة مراتب الطبقات البشرية وعلى هذا ليس تمايز
المراتب السماوية باعتبار تمايز هذه الافعال بل باعتبار تفاوتها في الافعال

الفصل الثالث

في انه هل تشمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين

يُخَطُّ إِلَى الثَّالِثِ بِأَنَّ يُقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الْوَاحِدَةَ لَا تُشْتَمِلُ عَلَى مَلَائِكَةٍ
كَثِيرِينَ فَقَدْ مَرَّ فِي مَب ٤٧ ف ٢ وَمَب ٥٠ ف ٤ أَنَّ بَيْنَ كُلِّ مَلَائِكَةٍ وَمَلَائِكَةٍ
تَفَاوُتًا . وَالْمَرْتَبَةَ الْوَاحِدَةَ إِنَّمَا تُشْتَمِلُ عَلَى أُمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ . فَإِذَا لَيْسَتْ الْمَرْتَبَةُ الْوَاحِدَةُ
مُشْتَمِلَةً عَلَى مَلَائِكَةٍ كَثِيرِينَ

٢ وايضا ما يكفي له واحد فلا حاجة فيه الى كثير . وما يتعلق بوظيفة واحدة
ملكية يكفي له ملاك واحد كفاية تفوق كفاية شمس واحدة لما يتعلق بوظيفة
الشمس على قدر ما يفوق الملاك الجرم السماوي في الكمال . فاذا اذا كانت
المراتب تمايز بحسب الوظائف كما تقدم في الفصل السابق لم يكن فائدة في وجود
ملائكة كثيرين في مرتبة واحدة

٣ وايضاً قد مر في ف ١ ان بين كل ملائكة وملائكة تفاوتاً. فلو كان للملائكة
كثيرين كثلاثة او اربعة مثلاً مرتبة واحدة لكان أدنى المرتبة العليا اشد
مناسبة لاعلى المرتبة السفلى منه لأعلى مرتبته فلم يكن كونه من مرتبة هذا اولى
من كونه من مرتبة ذلك في ما يظهر. فاذا ليس للملائكة كثيرين مرتبة واحدة
لكن يعارض ذلك قوله في اش ٣:٦ ان السروفين كان ينادي احدهم الآخر.
فاذا للملائكة كثيرين مرتبة واحدة يقال لها مرتبة السروفين

والجواب ان يقال من ادرك بعض الاشياء ادراكاً كاملاً قدرات يفصل
افعالها وقواها وطبائعها الى اقصى اجزائها ومن ادركها ادراكاً ناقصاً لم يستطع
ان يفصلها الا تفصيلاً اجمالياً والتفصيل الاجمالي انما يتم بامور اقل كما ان من
يدرك الاشياء الطبيعية ادراكاً ناقصاً يفصل مراتبها بالاجمال فيجعل في مرتبة
الاجرام العلوية وفي اخرى الاجرام السفلية الجامدة وفي اخرى النبات وفي
اخرى الحيوان ومن يدركها ادراكاً اكمل يقدر ان يفصل ايضاً الاجرام العلوية
وكل مرتبة اخرى مما تقدم الى مراتب مختلفة. ومعرفة الملائكة ووظائفهم
ناقصة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ فليس اذن في
قدرتنا ان تفصل وظائف الملائكة ومرتبتهم الا بوجه العموم وبهذا الاعتبار
يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبة واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم
وخصائصهم كاملة لحصل لنا علم كامل بما لكل ملائكة من الوظيفة الخاصة
والمرتبة الخاصة اعظم من علنا بما لكل نجم من ذلك وان احتجب عن ابصارنا
اذا اجيب على الاول بان جميع الملائكة المدرجين في مرتبة واحدة متساوون
من وجه في الشبه العام الذي باعباره تضمهم مرتبة واحدة ولكنهم ليسوا
متساوين مطلقاً ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٠
« ان في المرتبة الواحدة من الملائكة اولين ومتوسطين وآخرين »

وعلى الثاني بان ذلك الفصل الخاص في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبة مخصوصة مجهول لنا

وعلى الثالث بانه كما ان الجزئين اللذين عند ملتقى الابيض والاسود في السطح الذي بعضه اسود وبعضه ابيض اشد تناسباً في الوضع من جزئين آخرين ابيضين لكن اقل تناسباً منهما في الكيف كذلك الملائكة اللذان في طرفي مرتبتين اشد تناسباً في قرب الطباع من كل منهما مع آخرين من مرتبته لكنهما اقل تناسباً في الاهلية للوظائف فان لهذه الاهلية حداً معيناً لا تتعداه

الفصل الرابع

في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان تمايز الطبقات والمراتب ليس حاصلًا عند الملائكة بالطبع فان الطبقة رئاسة مقدسة وقال ديونيسيوس في حدها في مراتب السلطة السماوية ب ٣ انها « تقرب من الشبه الالهي بحسب الطاقة » والقداسة والشبه الالهي حاصلان للملائكة بالنعمة لا بالطبع فاذا تمايز الطبقات والمراتب حاصلٌ عندهم بالنعمة لا بالطبع

٢ وايضاً ان معنى السروفين المضطربون او المضربون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ وهذا راجع في ما يظهر الى فضيلة المحبة وهي ليس منشأها الطبع بل النعمة « لانها تقاض في نلونا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ وليس ذلك خاصاً بالبشر القديسين بل يجوز ايضاً في الملائكة القديسين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ فاذا ليست المراتب حاصلة في الملائكة بالطبع بل بالنعمة

٣ وايضاً ان الرتب اليعية مثال للرتب السماوية والمراتب البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طباع الناس ان يكون احدهم اسقفاً والآخر

قسيماً والآخر شامساً فكذا اذا لير حصول المراتب في الملائكة بالطبع بل
بالنعمة فقط

لكن يعارض ذلك قول المعلم في حكم ١١ تم ٩ « يراد بالمرتبة الملكية جماعة
ارواح سماوية متشابهة في شيء من الآء النعمة ومتفئة بالمواهب الطبيعية » فاذا
ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب
الطبيعية ايضاً

والجواب ان يقال ان الترتيب انبساطي الذي هو ترتيب جماعة مرووسة
يعتبر بالنسبة الى الغاية ويمكن ان يعتبر للملائكة غايتان احدها مقدورة لهم بقوة
طباعهم وهي ان يعرفوا الله ويحبوه بالمعرفة والمحبة الطبيعيين وباعتبارها تتمايز
مراتبهم بحسب المواهب الطبيعية واثانية مجاوزة لقوتهم الطبيعية وهي قائمة
بمشاهدة الذات الالهية وبالتمتع الدائم بخيرته تعالى وهذه لا يستطيعون اليها
سبيلاً الا بالنعمة وتمايز المراتب فيهم باعتبار هذه الغاية اما من جهة كمالها فبحسب
مواهب النعمة واما من جهة الاستعداد اليها فبحسب المواهب الطبيعية لان
مواهب النعمة تفاض على الملائكة بحسب اهلية قوائم الطبيعة وليس الامر
كذلك في الناس كما مر في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية
تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

الفصل الخامس

في ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقة بها

يُنظَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة
ليست لائقة بها فان جميع الارواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلاطين
سماوية وما اشترك به الجميع من الاسماء فليس يليق اختصاص بعض به فاذا
ليس يليق تسمية مرتبة بالملائكة واخرى بالقوات

٢ وايضاً ان صفة الياذة اى الربوبية خاصة بالله كقوله في من ٩٩ : ٣
«اعلموا ان الرب هو الاله» فاذا ليس يليق ان تسمى احدى مراتب الارواح
الساوية باليادات

٣ وايضاً ان اسم الياذة راجع الى السياسة في ما يظهر وكذا ايضاً اسم
الرئاسات والسلطين . فاذا ليس يليق وضع هذه الاسماء الثلاثة لثلاث مراتب
٤ وايضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريح في معنى الرئاسة . فاذا ليس يجب
اطلاقه على مرتبة غير مرتبة الرئاسة

٥ وايضاً ان اسم السروفين موضوع من معنى الاضطرام الذي يرجع الى
الحبة واسم الكرويين موضوع من معنى العلم . والحبة والعلم يوهبتان يشترك فيهما
جميع الملائكة . فليس يجب جعلهما اسمين لمرتبتين مخصوصتين

٦ وايضاً ان الاعراش هي الكرسي . وانا يقال ان الله مستقر في الخليقة الناطقة
من طريق انه يعرفها ويحبها . فاذا ليس يجب ان تكون مرتبة الاعراش مغايرة
لمرتبة الكرويين والسروفين . وهكذا يظهر ان الاسماء الموضوعة لمراتب الملائكة
غير لائقة بها

لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الاسماء فقد
ورد اسم السروفين في اش ٦ واسم الكرويين في حز ١ والاعراش في كولوسي ١
والسيادات والقوات والسلطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في
رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس

والجواب ان يقال لا بد في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبة
يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولا بد
لمعرفة خاصة كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيء في الاشياء المترتبة يكون على
ثلاثة انحاء بالخصوصية وبالمجازة او الاستلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجود في شيء بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجازة متى كان
ادنى مما يتصف به ولكنه يجوز عليه بوجه أعلى كما مر في مب ١٣ ف ٢ في
جميع الاسماء المقتولة على الله . وبالمشاركة متى لم يكن كاملاً في ما يتصف به بل
ناقصاً كما يقال للبشر القديسين آلهة بالمشاركة . فمتى اريد تسمية شيء باسم يدل
على خاصيته لا يسمى بما هو مشترك فيه على وجه ناقص ولا بما هو حاصل فيه
بوجه أعلى بل بما هو مساو له كما ان من اراد ان يسمى الانسان بما يدل على
خاصيته قال له جوهر ناطق لا جوهر عقلي مما هو خاصة الملاك لان العقل
البيسط يطلق على الملاك بوجه الخصوصية وعلى الانسان بالمشاركة ولا جوهر
حساس مما هو خاصة البهيم لان الحس ادنى من خاصة الانسان ويطلق على
الانسان بوجه أعلى مما يطلق به على سائر الحيوانات ومن ثم يجب ان يعتبر في
مراتب الملائكة ان جميع الكلمات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها
في الاعلى منهم اعظم منها في الادنين على انه لما كانت هذه الكلمات ايضاً
متفاوتة كانت اعلاها يطلق على المرتبة العليا بالخصوصية وعلى المرتبة السفلى
بالمشاركة وكان ادناها يطلق على المرتبة السفلى بالخصوصية وعلى المرتبة العليا
بالمجازة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمال الاعلى ومن ثم قد فسر
ديونيسيوس اسماء المراتب باعتبار كالاتها الروحانية واما غريغوريوس فيظن انه
اعتبر في تفسيرها الخدم الخارجة فقد قال في خط ٣٤ في الانجيل انه يقال
ملائكة للذين يُغيرون بالامور الحقيرة ورؤساء ملائكة للذين يغيرون بالامور
الخطيرة وقوات لمن بهم تفعل المعجزات وسلطين لمن بهم تدفع او تدحر قوات
الاعداء ورؤساء لرؤساء الارواح الصالحة
اذا اجيب على الاول بان معنى الملاك الرسول فاذا يقال لجميع الارواح
الساوية ملائكة من حيث هي كاشفة للامور الالهية . على ان للملائكة الاعلى

في هذا الكشف مزية منها تؤخذ اسماء المراتب العالية وليس للمرتبة الساقلة فوق
الكشف العام ادنى مزية ولذلك يؤخذ اسمها من الكشف البسيط وهكذا تُخص
بالاسم العام كانه علمٌ عليها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية
ب ٥ - او يقال يجوز ان تخص المرتبة الساقلة بمرتبة الملائكة لانهم ينفوننا
مباشرةً - واما القوة فتحتمل معنيين احدهما عامٌ وهو ان يكون المراد بها القوة
المتوسطة بين الماهية والفعل وبهذا الاعتبار يقال لجميع الارواح السماوية قواتٌ
سماوية كما يقال لها ماهيات سماوية والثاني ان يكون المراد بها قدرة مفردة وبهذا
الاعتبار تخص بها احدى المراتب ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة
السماوية ب ٨ « يراد باسم القوات قدرةٌ مصحوبةٌ ببراءة وثبات جاشٍ اولاً على
جميع الافعال الالهية الملائمة لم وثانياً على قبول الالهيات » فيكون المراد بذلك
انهم يقدمون دون خوفٍ على الامور الالهية التي اليهم وهذا يرجع في ما يظهر
الى قوة القلب

وعلى الثاني بان الله يتصف بالسيادة او الربوبية على سبيل الانفراد ونحو من
المجازة والاستعلاء واما المراتب العليا التي بوساطتها تقبل المراتب السفلى مواهبه
تعالى فانما يدعوها الصكاتب سادةً او ارباباً بالمشاركة كما قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ١٢ ومن ثم قال ايضاً في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « ان
اسم السادات يدل اولاً على حرية من ربة الرق ومن الخضوع المذل لخضوع
العامة ومن قهر الولاة الذي قد ينال احياناً الخاصة ايضاً وثانياً على سياسة
شديدة لا مسامحة معها وليس يثنيا شيء من افعال الارقاء او الرعية او المقهورين
وبالتأ على التشوق الى السيادة الحقبة التي هي في الله والمشاركة فيها » وكذا اسم
كل مرتبة يدل على المشاركة في ما هو في الله كدلالة اسم القوات على المشاركة
في القوة الالهية وهلم جراً

وعلى الثالث بان السيادة والسلطان والرئاسة ترجع الى السياسة من وجوه مختلفة فان من شأن السيد ان يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثم قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال لبعض اجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لامرها سائر الاجواق الملكية » واسم السلطان يدل على شيء من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣ : ٢ « من يقاوم السلطان فانما يعاند ترتيب الله » ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوع من الترتيب باعتبار قبول الالهيات وباعتبار ما يفعله الاغلوب في الادين من الافعال الالهية بسوقهم اياهم الى ما فوق . فاذا من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب ان يفعله الخاضعون لها . واما التراس فهو التصدر بين جماعة كما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه آنفا اي التقدم في انفاذ ما يؤمر به ومن ثم قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسة يدل على القيادة مع ترتيب مقدس لان الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقوله في مز ٢٦ : ٢٢ « تقدم الرؤساء بصحبيهم المرتنون »

وعلى الرابع بان رؤساء الملائكة عند ديونيسيوس متوسطون بين الرئاسة والملائكة والمتوسط هو بالنسبة الى احد الطرفين بمنزلة الطرف الآخر من حيث يشاركهما في طباعهما كما ان الفاتر بالنسبة الى الحار بارد وبالنسبة الى البارد حار وكذا معنى رؤساء الملائكة ملائكة رؤساء لانهم بالنسبة الى الملائكة رؤساء وبالنسبة الى الرئاسة ملائكة . واما عند غريغوريوس فانما يقال لاحدى المراتب رؤساء الملائكة لترأسهم على مرتبة الملائكة وحدها من حيث يلغونهم الامور الخطيرة وانما يقال لاحداها الرئاسة لترأسهم على جميع القوات السماوية المنفذة الاوامر الالهية

وعلى الخامس بان اسم السروفين لم يوضع من معنى المحبة مطلقاً بل من معنى

الهبة المفرطة المدلول عليها باسم الاضطرام او الاحتراق ولهذا فسر ديونيسيوس اسم السروفين في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره باعتبار خاصيات النار المشتملة على فرط الحرارة . والنار يُعتبر فيها امورٌ ثلاثة اولها الحركة الصاعدة والمتصلة وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة يتحركون الى الله على وجه الاستمرار والثاني القوة الفعلية التي هي الحرارة وهذه ليست في النار على وجه الاطلاق بل مع حدّة لان للنار في تأثيرها قوةً بالغة غاية النفوذ وتصل الى ادق الاجزاء بجمارية مفرطة وهذا يدل على شدة تأثير هؤلاء الملائكة في الخاضعين لهم باثارة الحرارة العالية فيهم وتطهيرهم من كل وجهٍ بالاحراق . والثالث الضياء وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة في انفسهم نوراً لا ينطفئ وانهم ينيرون غيرهم انارةً كاملة . وكذا ايضاً اسم الكرويين موضوع من افراط العلم ولهذا يفسر بتمام العلم وقد جعل ديونيسيوس تفسيره هذا باعتبار اربعة امورٍ اولاً باعتبار كمال رؤية الله وثانياً باعتبار قبول النور الالهي قبولاً تاماً وثالثاً باعتبار مشاهدتهم في الله جمال ترتيب الكائنات المنبث منه تعالى ورابعاً باعتبار انهم لامتلائهم من هذه المعرفة يفيضونها على غيرهم بسخاء

وعلى السادس بان لمرتبة الاعراش مزية على المراتب السفلى من حيث يقدرون على معرفة حقائق الاعمال الالهية في الله دون توسط والكرويين لهم مزية العلم والسروفيون لهم مزية الاضطرام على ان هاتين المزيين وان اندرجت فيهما المزية الثالثة اي مزية الاعراش ليستا مندرجتين فيها ولهذا كانت مرتبة الاعراش مغايرة لمرتبة الكرويين والسروفين لان اندراج مزية المرتبة السفلى في مزية المرتبة العليا دون العكس حكمٌ شاملٌ لجميع المراتب . وقد قال ديونيسيوس في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره ان هذه المرتبة من الملائكة سميت اعراشاً تشبيهاً لها بالكراسي المادية من اربعة وجوهٍ اولاً من جهة الوضع فان الكراسي مرتفعة عن

الارض والملائكة الذين يقال لهم اعراش مترفعون الى حد انهم يعرفون حقائق الاشياء في الله دون توسط وثانياً من جهة الاستقرار فان الجالس على الكرسي يجلس عليه بوجه الثبات والاستقرار وهذا جارٍ في هؤلاء الملائكة بالعكس فانهم هم الذين يستقرون بالله وثالثاً من جهة ان الكرسي يقبل الجالس عليه ويمكن ان يحمل فيه وهؤلاء الملائكة يقبلون الله في انفسهم ويحملونه على نحو ما الى الادين وارباعاً من جهة الشكل لان الكرسي متروح من احدى جهاته لقبول الجالس وكان هؤلاء الملائكة بتأهبهم متروحون لقبول الله وخدمته

الفصل السادس

في ان الدرجات المعينة للراتب هل هي مناسبة لها

يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الدرجات المعينة للراتب ليست مناسبة لها لان مرتبة الرؤساء هي العليا في ما يظهر . والسيادات والرئاسات والاسلاطين تدل بجمرد لفظها على نوع من الرئاسة . فاذا هذه المراتب يجب ان تكون العليا بين جميع المراتب الملكية

٢ وايضاً كلما كانت المرتبة اقرب الى الله كانت اعلى . ويظهر ان مرتبة الاعراش في غاية القرب الى الله اذ ليس شيء ادنى الى الجالس على الكرسي من كرسيه . فاذا مرتبة الاعراش في غاية العلو

٣ وايضاً ان العلم متقدم على المحبة والعقل اعلى من الارادة في ما يظهر . ومرتبة الكرويين موضوعة من العلم ومرتبة السروفين من المحبة . فيظهر اذن ان مرتبة الكرويين اعلى من مرتبة السروفين

٤ وايضاً ان غريغوريوس جعل الرئاسات فوق الاسلاطين كما في خط ٣٤ في الانجيل فهي اذن ليست فوق رؤساء الملائكة دون توسط كما قال ديونيسيوس

في مراتب السلطة السماوية ب ٩

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس جعل السروفين اوائل الطبقة الأولى
والكروبيين اواسطها والاعراش اواخرها. والسيادات اوائل الطبقة الوسطى
والقوات اواسطها والسلاطين اواخرها. والرئاسات اوائل الطبقة الاخيرة
ورؤساء الملائكة اواسطها والملائكة اواخرها كما في مراتب السلطة السماوية
ب ٧

والجواب ان يقال ان غريغوريوس وديونيسيوس اتفقا في ترتيب ما عدا
الرئاسات والقوات من المراتب الملكية واختلفا فيما الأول في خط ٣٤ على
الانجيل والثاني في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٨ و ٩ فان ديونيسيوس جعل
القوات بين السيادات والسلاطين وجعل الرئاسات بين السلاطين ورؤساء
الملائكة وغريغوريوس جعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين وجعل القوات
بين السلاطين ورؤساء الملائكة وكلا القولين سند في كلام الرسول فهو عند
ذكرة المراتب المتوسطة صاعداً في افسس ١ : ٢٠ قال ان الله « اجلسه (يعني
المسيح) عن يمينه في السماويات فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة » فجعل
القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره اياها نازلاً في
كولوسي ١ : ١٦ قال « اعراشاً كان اوسادات او رئاسات او سلاطين به
وفيه خلق الجميع » فجعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين كما قال غريغوريوس -
ويأتنا لوجه قول ديونيسيوس يجب ان يُعتبر ان الطبقة الأولى تلاحظ حقائق
الاشياء في الله والثانية تلاحظها في العلل الكلية والثالثة تلاحظها من حيث
تخصيصها بالعلوات الجزئية كما مر في ف ١ ولما لم يكن الله غايةً للخدم الملكية
فقط بل للمخلوقات قاطبةً ايضاً كان من شأن الطبقة الأولى ملاحظة الغاية ومن
شأن الطبقة المتوسطة التدبير الكلي لما يجب فعله ومن شأن الطبقة الاخيرة

تعلق التدبير بالاثراي انفاذ العمل فواضح ان ليس يخلو فعل من هذه الثلاثة
ولذلك لما اعتبر ديونيسيوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول اسمائها
جعل في الطبقة الأولى تلك المراتب الدالة اسمائها على نسبة الى الله وهي
السروفيون والكرويون والاعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب الدالة اسمائها
على سياسة او تدبير علم وهي السادات والقوات والسلاطين وفي الطبقة الثالثة
تلك المراتب الدالة اسمائها على انفاذ العمل وهي الرئاسات والملائكة ورؤساء
الملائكة على ان الغاية يُعتبر فيها ثلاثة امور مترتبة الأول ملاحظة الغاية في
نفسها والثاني معرفتها التامة والثالث القصد اليها فالاول داخل في الثاني وكلاهما
داخلان في الثالث ولما كان الله هو غاية المخلوقات كما ان القائد هو غاية العسكر
على ما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كان لهذا الترتيب شبه في الامور البشرية فان
بعضاً من رفعة المقام بحيث يستطيعون الى الملك او القائد سبيلاً بانفسهم بوجه
الدالة وبعضاً فوق ذلك بحيث يطلعون على اسراره ايضاً وبعضاً فوق ذلك ايضاً
بحيث يلزمونه دائماً كأنهم متصلون به وعلى هذا النمط يجوز لنا اعتبار الترتيب
في مراتب الطبقة الأولى فان الاعراش من رفعة المنزلة بحيث يقبلون الله في
انفسهم بوجه الدالة من حيث يستطيعون ان يعرفوا فيه دون توسط حقائق
الاشياء وهذا الى الطبقة الأولى كلها وانكرويين فوق ذلك بحيث يطلعون على
الاسرار الالهية والسروفيين منفردون في الأمر الارفع وهو الاتصال بالله وهكذا
تكون مرتبة الاعراش مسماة مما هو عام للطبقة الأولى كلها كسمية مرتبة الملائكة
مما هو عام لجميع الارواح السماوية - واما حقيقة السياسة والتدبير فتقتضي
اموراً ثلاثة اولها تعيين ما يجب فعله وهذا الى السادات والثاني ايتاء القوة على
انفاذه وهذا الى القوات والثالث ترتيب كيفية انفاذ ما أمر به او جزم به حتى
ينفذه المنفذون وهذا الى السلاطين - واما انفاذ الخدم الملكية فقامم بإبلاغ

الامور الالهية . وكل فعل يكون في انفاذه بعض بمنزلة مبتدئين فيه وقادة لسواهم
كديري الالحان في الفناء والقادة في الحرب وهذا الى الرئاسات وبعض
يتفذونه على وجه الاطلاق وهذا الى الملائكة وبعض بين وبين وهذا الى رؤساء
الملائكة كما مر في الفصل الآنف عند الجواب على الرابع . وترتيب المراتب على
هذا الوجه لائق لان اعلى المرتبة السفلى مقارب دائماً لادنى المرتبة التي فوقها كما
ان بين الحيوانات السافلة والنبات يونياً يسيراً والمرتبة الأولى هي مرتبة الاقانيم
الالهية المنتهية عند الروح القدس الذي هو المحبة الصادرة والمقارب له اعلى
مراتب الطبقة الأولى المسماة من اضطرار المحبة . وادنى مراتب الطبقة الأولى هي
مرتبة الاعراش المقارين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل
انما يقال اعراش للملائكة « الذين بهم يصرف الله احكامه » فانهم يتلقون
الانارات الالهية على نحو يقوون معه على مباشرة اناة الطبقة الثانية التي من
شأنها ترتيب الخدم الالهية ومرتبة السلاطين مقارنة لمرتبة الرئاسات لانه لما كان
من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لهم جعل الرئاسات بعدهم دون توسط
دلالة باسم الرئاسات على هذا الترتيب لان لهذه المرتبة المقام الاول في انفاذ
الخدم الالهية من حيث هي متولة الرئاسة في تدبير الام والمالك الذي هو
اخص الخدم الالهية لان خير الناس جملة اقدس من خير فرد منهم ومن ثم
قيل في دانيال ١٠ : ١٣ « قد قاومني رئيس مملكة فارس » - ولترتيب
غريغوريوس ايضاً وجه من المناسبة لانه لما كانت مرتبة السيادات تقضي وتأمر
بما يرجع الى الخدم الالهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من
تقضي في حقهم الخدم الالهية . وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤
ان « تدبير الاجرام مجري بترتيب فالاجرام السفلية تدبر بالاجرام العلوية
وجميعها تدبر بالخلقة الروحانية والروح الشرير يدبر بالروح الخير » وعلى هذا

فأول مرتبة بعد السيادات هي مرتبة الرئاسات التي تثوب الرئاسة على الأرواح
الخيرة أيضاً ثم مرتبة السلاطين التي تكفل بدفع الأرواح الشريرة كما تكفل
السلاطين الأرضية بدفع الناس الأشرار ثم مرتبة القوات المسلطة على الطبيعة
الجسمانية في فعل المعجزات ثم الملائكة ورؤساء الملائكة الذين ينشئون الناس
أما بأمور خطيرة مجاوزة إدراك العقل أو بأمور حقيرة يستطيع العقل إدراكها
إذا أُجيب على الأول بأن خضوع الملائكة لله أفضل من رئاستهم على من
دونهم وهي صادرة عنه ولهذا لم تكن المراتب العليا هي الدالة اسماءها على الرئاسة
بل الدالة اسماءها على النسبة إلى الله

وعلى الثاني بأن ما يدل عليه اسم الأعراس من القرب إلى الله يصدق أيضاً
على الكرويين والسروفين بوجه أعلى كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن المعرفة تحصل بمحصول المعروف في المعارف والمحبة تحصل
باتحاد المحب بالمحبوب كما أسلفنا في م ب ٢٧ ف ٠٣ ووجود الأعلى سببه نفسه
أشرف من وجوده في الأدنى ووجود الأدنى في الأعلى أشرف من وجوده في
نفسه ولهذا كانت معرفة الأدنى أفضل من محبته ومحبة الأعلى وخصوصاً الله
أفضل من معرفته

وعلى الرابع بأن من أمعن النظر في ترتيب ديونيسيوس وجرغوريوس لم يجد
بينهما من جهة الحقيقة فرقاً أو وجد فرقاً يسيراً فان جرغوريوس قال بأن اسم
الرئاسات موضوع من طريق توليهم زعامة الأرواح الخيرة وهذا يصدق على
القوات من حيث أن اسم القوات يدل على شيء من الشجاعة المؤتية الأرواح
الساقطة قوة على انقاذ الخدم الإلهية وأيضاً فالقوات يظهر أنها عند جرغوريوس
نفس الرئاسات عند ديونيسيوس لأن أول الخدم الإلهية هو فعل المعجزات إذ به
يتبع السبل إلى إنباء رؤساء الملائكة والملائكة

الفصل السابع

في ان المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضا

يُخَطَى الى السابع بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضا
فقد قال الرسول في اكور ١٥ : ٢٤ ان المسيح « سَيُطَلِّ كل رئاسة وسلطان متى
سلم الملك لله الآب » وهذا سيكون في حال الانقضاء الاخير فاذا كذلك
ستبطل حيثيذ جميع المراتب الأخر

٢ وايضاً من مقتضى وظيفة الملائكة التطهير والانارة والتكامل ولن يطهور
احد الملائكة الأخر او ينيره او يكمله بعد يوم القضا لانقطاع الترقى حيثيذ
في العلم . فاذا لن يكون في بقاء المراتب الملكية فائدة

٣ وايضاً قال الرسول في عبر ١ : ١٤ عن الملائكة « جميعهم ازواج خادمة
ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص » وبذلك يتضح ان غاية وظائف
الملائكة هي سوق الناس الى الخلاص . وجميع المتخين يكونون عند حلول
يوم القضا قد ادركوا الخلاص فاذا لن يبقى بعد يوم القضا وظائف الملائكة
ومراتبهم

لكن يعارض ذلك قوله في سفر القضا ٢٠ : ٥ « الكواكب المستمرة في مراتبها
ومسيرها » وهذا محمول على الملائكة . فاذا سيقى الملائكة دائماً في مراتبهم
والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في المراتب الملكية امران اختلاف الدرجات
والقيام بالوظائف اما الدرجات فانما تختلف في الملائكة باختلاف النعمة
والطبيعة كما مر في ف ٤ وكلا هذين الاختلافين يقي دائماً في الملائكة لانه
ليس يمكن رفع اختلاف الطبائع عنهم الا بفسادها واختلاف المجد ايضاً سيكون
فيهم دائماً بحسب اختلاف الاستحقاق السابق . واما القيام بالوظائف الملكية
فيبقى بعد يوم القضا من وجه ويرتفع من وجه فهو يرتفع باعتبار ان الغرض

من وظائف الملائكة سوق البعض الى الغاية ويبقى باعتبار ملاءمته عند ادراك
الغاية الاخير كما ان للراتب الجندي أيضاً وظائف متغايرة في حالتي الحرب
والظفر

إذا اجب على الاول بان الرئاسات والسلطين متبطل عند ذلك الانقضاء
الاخير باعتبار سوقها غيرها الى الغاية لانه متى أدركت الغاية لم يبق حاجة الى
السعي وراءها وهذا يستفاد من قول الرسول « متى سلم الملك لله الآب » اي
متى أدى بالمؤمنين الى التمتع بالله

وعلى الثاني بان افعال الملائكة الاعلى في الملائكة الادنين يجب اعتبارها
على حد ما عندنا من الافعال المعقولة . على ان عندنا افعالاً كثيرة معقولة مترتبة
ترتب العلة والمعلول كما اذا تأدينا تدريجاً باوساط كثيرة الى نتيجة واحدة . وواضح
ان معرفة النتيجة تتوقف على جميع الاوساط السابقة ليس في تحصيل علم جديد
فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً ودليل ذلك انه لو نسي ناس شيئاً من الاوساط
السابقة لاستطاع ان يعرف النتيجة بطريقة الخن او الاعتقاد لكن ليس بطريقة
العلم لجهله ترتب العلة . وكذا لما كان الملائكة الادنون يدركون حقيقة الاعمال
الالهية بنور الملائكة الاعلى كان ادراكهم هذا متوقفاً على نور الاعلى ليس في
تحصيل علم جديد فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً . فالملائكة الادنون اذن
وان كانوا لا يقتبسون بعد يوم القضاء علماً جديداً ببعض الاشياء الا انه ليس
يلزم من ذلك انهم لا يستنيرون من الملائكة الاعلى

وعلى الثالث بان الناس وان كانوا بعد يوم القضاء لا يساقون ايضاً بخدمة
الملائكة الى الخلاص الا ان من يكون منهم قد ادرك الخلاص لا يزال يتلقى
من الملائكة شيئاً من الانارة



الفصل الثامن

في ان الناس هل يرقون الى مراتب الملائكة

يُخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الناس لا يرقون الى مراتب الملائكة لان طبقة الناس مندرجة تحت ادنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوسطى والوسطى تحت الأولى . وملائكة الطبقة السفلى لا يرقون اصلاً الى الطبقة الوسطى او الأولى . فكذا الناس ايضاً لا يرقون الى مراتب الملائكة ٢ وايضاً ان لمراتب الملائكة وظائف تلائمها كالحراسة وفعل المعجزات وطرد الشياطين وما اشبه ذلك وهي ليست ملائمة لنفوس القديسين في ما يظهر . فهي اذن لا ترقى الى مراتب الملائكة

٣ وايضاً كما ان الملائكة الاخير يحملون على الخير كذلك الشياطين يحملون على الشر . والقول بان نفوس الناس الاشرار تستحيل الى شياطين ضلال فقد نقضه الذهبي الفم في خط ٢٩ على متى . فاذا ليس يظهر ان نفوس القديسين ترقى الى مراتب الملائكة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في متى ٢٢ : ٣٠ عن القديسين « سيكونون كالملائكة الله في السموات »

والجواب ان يقال ان مراتب الملائكة تمتاز بحسب حال الطبيعة وبحسب مواهب النعمة كما مر في ف ٤ فاذا اعتبرت من جهة درجة الطبيعة امتنع مطلقاً ازتقاء الناس الى مراتب الملائكة لبقاء التمايز الطبيعي ابداً ومن هنا زعم بعض ان الناس يتعذر عليهم مطلقاً الازتقاء الى مساواة الملائكة وهو مزعم فاسد لمنافاته وعد المسيح بقوله في لو ٢٠ : ٣٦ ان « ابناء القيامة سيكونون مساوين للملائكة في السموات » لان ما كان من جهة الطبيعة فهو بمنزلة مادة الحقيقة المرتبة وما كان من جهة موهبة النعمة فهو مكمل لها لصدور النعمة عن سخاء الله

لا عن رتبة الطبيعة ولذا يستطيع الناس بموهبة النعمة ان يستحقوا من المجد ما يساويون به الملائكة في درجات كل منهم وبذلك يرقى الناس الى مراتب الملائكة الا ان بعضاً صاروا الى انه ليس يرقى الى مراتب الملائكة جميع الذين يخلصون بل العذارى او اهل الكمال فقط واما الباقون فيسكون لم مرتبة على حياها قسيمة لمجتمع الملائكة غير ان هذا مناف لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « لن يكون ثمة مجتمعان للناس والملائكة بل مجتمع واحد لان سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد »

اذا اجيب على الاول بان النعمة تفاض على الملائكة بحسب نسبة مواهبهم الطبيعية وليس الامر كذلك في الناس كما تقدم في ف ٤ ولهذا كما لا يستطيع الملائكة الادنون ان يرتقوا الى درجة الاعلى الطبيعية كذلك لا يستطيعون ان يرتقوا الى درجاتهم النعمة واما الناس فيستطيعون ان يرتقوا الى الدرجة النعمة لا الى الدرجة الطبيعية

وعلى الثاني بان الملائكة في رتبة الطبيعة واسطة بينا وبين الله ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان يتولوا سياسة الامور الانسانية فقط بل سياسة جميع الجسمانيات ايضاً واما الناس القديسون فلا يزال لهم نفس طبيعتنا بعد هذه الحيوة ايضاً ولذا كانت الشريعة العامة تقتضي ان لا يتولوا سياسة الامور الانسانية ولا يدخلوا في امور الاحياء كما قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٦ الا انه قد يفوض احياناً الى بعض القديسين بانعام خاص القيام بهذه الوظائف عند الاحياء او الاموات اما بفعل المعجزات او بطرد الشياطين او بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بان القول بانتقال الناس الى عذاب الشياطين ليس خطأ الا

ان بعضاً زعموا ان الشياطين انما هم نفوس الموقى وهذا ما ابطاه الذهبي الفم

البحث التاسع بعد المئة

في ترتب الملائكة الاشرار - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ترتب الملائكة الاشرار والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - اهل
المراتب الملكية موجودة في الشياطين - ٢ هل عندهم رئاسة - ٣ هل ينير احدهم الآخر
- ٤ هل يخضعون لرئاسات الملائكة الاخير

الفصل الاول

هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين

يُغْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية ليست موجودة في
الشياطين لان الترتيب يرجع الى حقيقة الخير كما يرجع اليها الحال والنوع على
ما قال اوغسطينوس في طبيعة الخير ٣ وعدم الترتيب بعكس ذلك يرجع الى
حقيقة الشر . وليس في الملائكة الاخير شي غير مرتب . فاذا ليس في
الملائكة الاشرار مراتب

٢ وايضاً ان المراتب الملكية مندرجة تحت طبقة ما . وليس الشياطين
مندرجين تحت طبقة ما لان الطبقة رئاسة مقدسة وهم خالون عن كل قداسة .
فاذا ليس في الشياطين مراتب

٣ وايضاً ان الجمهور على ان الشياطين سقطوا من جميع المراتب الملكية فلو
جعل بعض الشياطين في مرتبة لسقوطهم منها لوجب في ما يظهر ان يُطلق
عليهم اسماء جميع المراتب . على انه لم يرد قط اطلاق السروفين او الاعراش او
السيادات عليهم . فكذا اذن ليس لهم المراتب الأخرى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦ : ١٢ « ان مصارعنا هي ضد
الرئاسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة »

والجواب ان يقال ان المرتبة الملكية تعتبر بحسب درجة الطيبة وبحسب
درجة النعمة كما مر في ف ٤ و ٨ من البحث الآنف . وللنعمة حالتان ناقصة
وهي حالة الاستحقاق وكاملة وهي حالة المجد الحاصل . فاذا اعتبرت المراتب الملكية
من جهة كمال المجد وجب ان يقال ان الشياطين ليسوا ولم يكونوا قط في المراتب
الملكية واذا اعتبرت من جهة النعمة الناقصة وجب ان يقال ان الشياطين
كانوا يوماً ما في المراتب الملكية ولكنهم سقطوا منها على ما اسلفنا في مب ٦٢
ف ٣ من ان جميع الملائكة خلقوا في حال النعمة . واذا اعتبرت من جهة
الطيبة كان الشياطين لا يزالون في المراتب لانهم لم يفقدوا المواهب الطيبة كما

قال ديونيسيوس

اذا اجيب على الاول بانه يجوز وجود الخير من دون الشر ويمتج وجود الشر
من دون الخير كما مر في مب ٤٩ ف ٣ ولذا كان الشياطين مرتبين باعتبار
طبيعتهم الخيرة

وعلى الثاني بان ترتب الملائكة اذا اعتبرت من جهة الله المرتب كان مقدساً
لانه تعالى يستخدم الشياطين لاجل نفسه واذا اعتبر من جهة ارادة الشياطين لم
يكن مقدساً لانهم يستخدمون طبيعتهم لاجل الشر

وعلى الثالث بان اسم السروفينين موضوع من اضطرار المحبة واسم الاعراش
موضوع من الحلول الالهية واسم السبادات يدل على نوع من الحرية وذلك كله
مقابل للخطية ولهذا لا تطلق هذه الاسماء على الملائكة الخطاة



الفصل الثاني

هل عند الشياطين رئاسة

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس عند الشياطين رئاسة لان كل رئاسة فهي بحسب نوع من ترتيب العدالة . والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً . فاذا ليس عندهم رئاسة

٢ وايضاً لا رئاسة حيث لا طاعة وخضوع . ويستحيل وجود هذين دون الوفاق وهذا معدوم عند الشياطين كقوله في ام ١٣ : ١٠ « المشجرة دائمة بين التكبرين » . فاذا ليس عندهم رئاسة .

٣ وايضاً لو كان عندهم رئاسة لكانت اما باعتبار طبيعهم واما باعتبار ذنبيهم او عقابهم ولكنها ليست باعتبار طبيعهم لان الخضوع والرق لم يحصلوا عن الطبع بل عن الخطيئة ولا باعتبار ذنبيهم او عقابهم والا لكان الشياطين الاعلون الذين هم اعظم ذنباً خاضعين للشياطين الادنين . فاذا ليس عند الشياطين رئاسة لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قول الرسول في ا كور ١٥ « متى ابطل كل رئاسة » ونصه « ما دام العالم موجوداً يرئس الملائكة الملائكة والناس الناس والشياطين الشياطين »

والجواب ان يقال لما كان فعل الشيء تابعا لطبيعته وجب ان تكون افعال الطبائع المترتبة مترتبة بينها ايضاً كما هو ظاهر في الاشياء الجسمانية لانه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيب طبيعي كانت افعالها وحركاتها ايضاً خاضعة لافعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضع مما تقدم في الفصل الآنف ان بعض الشياطين خاضع لبعضهم بترتيب طبيعي فاذا كذلك افعالهم خاضعة لافعال الاعلين وهذا ما تقوم به حقيقة الرئاسة اي ان يكون فعل المرؤوس خاضعاً لفعل الرئيس . فاذا ترتيب الشياطين الطبيعي يقتضي ان يكون

عندهم رئاسة فان هذا خليق بالحكمة الالهية التي لم تترك شيئاً في العالم دون ترتيب والتي « تبلغ من غاية الى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق » كما في حك ١٠٨

إذا اجيب على الاول بان رئاسة الشياطين ليس منشؤها عدالتهم بل عدالة الله المرتب لكل شيء

وعلى الثاني بان وفاق الشياطين المرجب لاطاعة بعضهم بعضاً ليس ناشئاً عن توادٍ بينهم بل عمام مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وممانعة العدل الالهي فان من شأن الناس الاشرار ان ينضموا الى من يرونهم منهم اشد قوة ويخضعوا لهم لغاية انفاذ شرهم

وعلى الثالث بان الشياطين ليسوا سواء في الطبيعة فكانت الرئاسة عندهم طبيعة بخلاف الناس فانهم في الطبيعة سواء واما خضوع الادين للاعلين فليس يرجع الى خيرية الاعلين بل الى شريرتهم لانه لما كان فعل الشرور يرجع باخص وجه الى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادة في الشقاوة

الفصل الثالث

هل عند الشياطين اِنارة

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان عند الشياطين اِنارة فان الانارة قائمة بكشف الحق . ويجوز لثيطان ان يكشف الحق لثيطان آخر لان الشياطين الاعلين اذكى طبعاً . فاذا يجوز للشياطين الاعلين ان ينيروا الادين

٢ وايضاً ان الجسم الاشد ضياءً يجوز ان ينيروا الجسم الاقل ضياءً كما تنيرو الشمس القمر . والشياطين الاعلون اكثر اشتراكاً في النور الطبيعي . فيظهر اذن انه يجوز لهم ان ينيروا الشياطين الادين

لكن يعارض ذلك ان الانارة مصاحبة للتطهير والتكميل كما مر في مب ١٠٦

ف ١ و ٢ . والتطهير ليس يليق بالشياطين ففي سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يطهر » فكذا الانارة ايضاً ليست لائقة بهم

والجواب ان يقال يتمتع وجود الانارة الحقيقية عند الشياطين فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة الحقيقية هي كشف الحق باعتبار اتجاهه الى الله الذي يبر كل عقل واما ما كان دون ذلك من كشف الحق فيجوز ان يكون كلاماً كما لو كشف ملائكة ما في ذهنه لآخر . على ان فساد الشياطين قضى بان ليس يقصد احدهم توجيه الآخر الى الله بل العدول به عنه تعالى فلم يكن احدهم يبر الآخر بل انما يقدر احدهم ان يكشف للآخر ما في ذهنه بطريقة الكلام اذا اوجب على الاول بان ليس كل كشف للحق يتضمن حقيقة الانارة بل الكشف الذي مرّ عليه الكلام في جرم الفصل فقط

وعلى الثاني بان ما يرجع الى المعرفة الطبيعية فلا حاجة فيه الى كشف الحق لا عند الملائكة ولا عند الشياطين لان كل ذلك قد عرفوه حال ابداعهم كما مرّ في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٥٨ ف ١ ولذا لا يجوز ان تكون زيادة النور الطبيعي في الشياطين الاعلى وجباً للانارة

الفصل الرابع

في ان الملائكة الاخيار حل لهم رئاسة على الاشرار

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الاشرار لان رئاسة الملائكة تعتبر على الخصوص بحسب الانارات . والملائكة الاشرار لكونهم ظلمات لا يستيرون من الاخيار . فاذا ليس للملائكة الاخيار رئاسة على الملائكة الاشرار

٢ وايضاً يظهر ان ما يفعله المرؤوسون من الشر يرجع الى تامل الرئيس . والشياطين يفعلون شروراً كثيرة فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الاخيار

لكان عند الملائكة الاخير تهامل في ما يظهر . وهذا باطل
٣ وايضاً ان رئاسة الملائكة تابعة للرتبة الطبيعية كما مر في ف ١ . واذا كان
الشياطين قد سقطوا من جميع المراتب كما هو مذهب الجمهور كان كثير منهم اعلى
في مرتبة الطبيعة من كثير من الملائكة الاخير . فاذا ليس للملائكة الاخير
رئاسة على جميع الملائكة الاشرار

لكن يمرض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤٠ « ان روح
الحياة الابن والحاطيء يدبر بروح الحياة الناطق والصالح والبار » وقول
غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل « السلاطين ملائكة خاضع لولايتهم
القوات المضادة »

والجواب ان يقال ان مرتبة الرئاسة كلها موجودة اولاً واصالة في الله وتشترك
فيها المخلوقات بحسب اقربيتها اليه لان ما كان من المخلوقات اكمل واقرب الى الله
فذلك له سلطان على غيره والكمال الاعظم الذي به يحصل اعظم القرب الى الله
انما هو كمال المخلوقات المتمتع بالله كالملائكة القديسين وهذا الكمال مفقود في
الشياطين ولهذا كان للملائكة الاخير رئاسة على الملائكة الاشرار وكانوا
يتولون سياستهم

اذا اجيب على الاول بان كثيراً من الاسرار الالهية يكشف للشياطين
بواسطة الملائكة القديسين لاقتضاء العدل الالهي فعل شيء بواسطة الشياطين
اما لعقاب الاشرار او لابتلاء الاخير على نحو ما يفعل اعوان القاضي عند
الناس بكشفهم حكمه للعجزمين . على ان هذه الكشوف هي من جهة الملائكة
الكاشفين انارات لقصد هم بها وجه الله واما من جهة الشياطين فليست انارات
لانهم لا يقصدون بها وجه الله بل اتمام شرهم
وعلى الثاني بان الملائكة القديسين هم خدام الحكمة الالهية فكما ان الحكمة

الالهية تسح بمحدث بعض الشرور من الشياطين او الناس بسبب الخيرات
التي تخلصها منها كذلك الملائكة الاخيار لا يصدون الملائكة الاشرار عن فعل
الشر مطلقاً

وعلى الثالث بان للملاك الادنى في مرتبة الطبيعة رئاسة على الشياطين ولو
كانوا اعلى في مرتبة الطبيعة لان قوة العدالة الالهية الملازم لها الملائكة الاخيار
افضل من قوة الملائكة الطبيعية ولهذا كان الروحي عند الناس ايضاً يحكم في كل
شيء كما في ١ كور ٢ : ١٥ وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٤ « الفضيل
قاعدة ومقدار لجميع الافعال الانسانية »



البحثُ العاشرُ بعد المئة

في رئاسة الملائكة على الخليفة الجسمانية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رئاسة الملائكة على الخليفة الجسمانية والبحث في ذلك بدور على اربع
مسائل - ١ في ان الخليفة الجسمانية هل تدبر بالملائكة - ٢ هل تنقاد لارم - ٣ في ان
الملائكة هل يعنون بقدرتهم الخاصة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية مباشرة - ٤ في
ان الملائكة الاخيار او الاشرار هل يقدرون على فعل المعجزات

الفصلُ الاولُ

في ان الخليفة الجسمانية هل تُدبر بالملائكة

يُنحطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخليفة الجسمانية لا تُدبر بالملائكة لان
ما يفعل على وتيرة معينة لا يحتاج الى تدبير رئيس اذ انما نحتاج الى تدبير آخر
مخافة ان تفعل على خلاف ما يجب والاشياء الجسمانية لها افعال معينة من
الطبايع المركبة فيها من الله فهي اذن لا تحتاج الى تدبير الملائكة

٢ وايضاً ان الموجودات السافلة تُدبر بالموجودات العالِيَّة ومن الاجسام ما يقال له سافلٌ ومنها ما يقال له عالٍ . فالسافل اذن منها يدبر بالعالِي فلا حاجة الى تديرها بالملائكة

٣ وايضاً ان المراتب الملكية المختلفة تمتاز بحسب اختلاف الوظائف فلو كانت المخلوقات الجسمانية تدبر بالملائكة لتكثرت وظائف الملائكة بكثرة انواع الاشياء فكانت مراتب الملائكة متكثرة بكثرة انواع الاشياء وهذا مخالفٌ لما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦ . فاذا ليست الخليفة الجسمانية مدبرةً بالملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان « جميع الاجسام تدبر بروح الحيوة الناطق » وقول غريغوريوس في محا ٤ ب ٥ « ليس يمكن تدير شيء في هذا العالم المرئي الا بالخليفة الغير المرئية »

والجواب ان يقال ان الامور الانسانية والامور الطبيعية مشتركة في ان السلطان الخاص فيها يدبر من السلطان العام ويساس به كما يدبر سلطان الرائي من سلطان الملك . وقد اسلفنا ايضاً في مب ٥٥ ف ٣ وب ١٠٨ ف ١ ان للملائكة الاعلى المتولين الرئاسة على الملائكة الادنين علماً اعم . وواضح ان قوة الجسم اياً كان اخص من قوة الجوهر الروحاني لان كل صورة جسمانية هي صورة متشخصة بالهيولى ومحدودة ايئاً وأنا وأما الصور المجردة فهي مطلقة ومعقولة ولهذا كما ان الملائكة الادنين التي لها صورٌ اخص تدبر من الملائكة الاعلى كذلك جميع الجسمانيات تدبر من الملائكة . وهذا لم يقل به الايمة القديسون فقط بل جميع الفلاسفة مثبتي الجواهر المجردة ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان للجسمانيات افعالاً معينة الا انها لا تفعلها الا باعتبار تحركها لان من شأن الجسم ان لا يفعل الا بالحركة ومن ثمه وجب ان تتحرك

الخليقة الجسمانية من الخليقة الروحانية

وعلى الثاني بان هذه الحجة متجهة على مذهب ارسطو فانه صار في الالهيات ك ١٢ م ٤٤ الى ان الاجرام العلوية تتحرك من الجواهر الروحانية التي رام ان يجعل عددها على قدر عدد الحركات المشاهدة في الاجرام العلوية لكنه لم يقل بجواهر روحانية تلي تدير الاجرام السفلية مباشرة الا ان يكون قد اراد بذلك النفوس البشرية وذلك لانه لم يعتبر انه يحصل في الاجرام السفلية افعال سوى الافعال الطبيعية وهذه يكفي لما حركة الاجرام العلوية . على انه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون افعال الجسم الطبيعية افعال كثيرة لا تكفي لها فقدر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بان الملائكة يكون مباشرة لا تدير الاجرام العلوية فقط بل تدير الاجرام السفلية ايضا

وعلى الثالث بان للفلاسفة في الجواهر المجردة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون الى ان الجواهر المجردة هي حقائق الاجسام المحسوسة وصورها وان بعضها اعم من بعض وانها من ثم تلي مباشرة تدير جميع الاجسام المحسوسة مختلفا باختلاف هذه الاجسام . وذهب ارسطو في الالهيات ك ١٢ م ٤٣ ان الجواهر المجردة ليست صوراً للاجسام المحسوسة بل شيئاً اعم ولذلك لم يقل بتوليها مباشرة جميع الاجسام بل بتوليها الفواعل الكلية اي الاجرام العلوية فقط . اما ابن سينا فسلك في ذلك بين بين فهو قد وافق افلاطون في اثبات جوهر روحاني متولي مباشرة كرة الفواعل والمنفعلات لان افلاطون قد اثبت ان صور المحسوسات المشاهدة منبعثة عن الجواهر المجردة الا انه خالفه في اثباته جوهرًا واحدًا مجردًا متوليًا جميع الاجرام الساقطة سماه العقل الفعال . اما الائمة القديسون فقد وافقوا الافلاطونيين في اثبات جواهر روحانية مختلفة موكمة بالجسمانيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « ان لكل شيء مرئي في هذا العالم

سلطاناً ملكياً موكلآ به» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ « ان الشيطان كان من تلك القوات الملكية الموكلة بالطبقة الارضية» وقال اوريجانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢ : لما رأيت الاثان الملاك : « ان العالم في حاجة الى ملائكة يركلون بالبهائم وبولادة الحيوانات ونماء الاعشاب والاغراس وسائر الاشياء» غير انه لا يجب اثبات ذلك باعتبار ان تركل ملاك بالحيوان دون النبات حاصل له بالطبع لان لكل ملاك ولو كان ادنى الملائكة قوة أعلى واعم من قوة كل جنس جسماني بل باعتبار ان ذلك حاصل له بترييب الحكمة الالهية التي وكلت بالامور المختلفة مدبرين مختلفين وليس يلزم عن ذلك كون مراتب الملائكة أكثر من تسع لان المراتب تتمايز بحسب الوظائف العامة كما مر في مب ١٠٨ ف ٠٦ فاذا كانت جميع الملائكة الموكلة على وجه الخصوص بالشياطين ترجع عند غريغوريوس الى مرتبة السلاطين كذلك يظهر ان جميع الملائكة الموكلة بالجسمانيات المحضة ترجع الى مرتبة القوات اذ قد تُفعل المعجزات ايضاً بواسطتهم

الفصل الثاني

في ان الهيولى الجسمانية هل تنقاد لامر الملائكة

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى الجسمانية تنقاد لامر الملائكة فان قدرة الملاك اعظم من قدرة النفس . والهيولى الجسمانية تنقاد لتصور النفس لان جسم الانسان يتغير بتصور النفس الى الحرارة والبرودة بل ربما تغير به الى الصحة والمرض ايضاً . فأولى اذن ان تتغير الهيولى الجسمانية بحسب تصور الملاك ٢ وايضاً كل ما تناله القدرة الساقلة تناله القدرة العالية . والملاك اعلى قدرة من الجسم . والجسم يقدر بقوته ان يحيل الهيولى الجسمانية الى صورة ما كما هو واضح في توليد النار للنار . فأولى اذن ان يكون ذلك مقدوراً للملائكة

٣ وايضاً ان الطبيعة الجسمانية باسرها مديرة بالملائكة كما مر في الفصل
الآنف فيظهر من ذلك ان نسبة الاجسام الى الملائكة نسبة الآلات لان
حقيقة الآلة كونها محركة متحركة . وفي كل معلول امر يحصل بقوة الفواعل الاصلية
ويمتنع حصوله بقوة الآلة وهو الامر الاصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً
يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي لالة للنفس الغازية لكن تولد اللحم الحي انما
يحصل بقوة النفس وكذا قطع الخشب يحصل بقوة المنشار لكن حصوله على
صورة السرير انما هو بقوة الصانع . فاذا الصورة الجوهرية التي هي الاصلية في
الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة . فالهيوولي اذن تقاد في تصورها للملائكة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظنن
ان هيوولي هذه الكائنات المشاهدة تقاد لامر هولاء الملائكة المذنين بل انما
تقاد لله وحده »

والجواب ان يقال ان الافلاطونيين وضعوا ان الصور التي في الهيوولي صادرة
عن الصور المجردة لانهم كانوا يقولون بان الصور الهيولانية انما هي مشاركات
للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيء من ذلك فانه صار الى ان جميع
الصور التي في مادة صادرة عن تصور العقل وأن الفواعل الجسمانية انما هي
مهية لقبول الصور فقط ويظهر ان وهمهم في ذلك مبني على اعتبارهم الصورة
امراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح ان تصدر عن مبدأ صوري على ان الفيلسوف
قد اثبت في الالهيات ك ٧ م ٢٧ ان الذي يصنع حقيقة هو المركب لانه هو
الذي يوجد حقيقة من حيث هو قائم بنفسه واما الصورة فلا يقال لها موجود
بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى ان شيئاً موجوداً بها فهي اذا ليست تصنع
حقيقة لان الصنع انما يقع على ذي الوجود اذ ليس الصنع سوى سبيل الى
الوجود . وواضح ان المصنوع مشابه للصانع لان كل فاعل يفعل ما يشابه ولهذا

كان ما يصنع الاشياء الطبيعية مشابهاً للمركب اما لكونه مركباً كما تولد النار ناراً
او لان المركب كله اي بهيولاه وصورته موجود في قوته وهذا خاص بالله فاذا
كل صورة هيولانية تصدر اما عن الله مباشرة او عن فاعل جسماني وليس عن
الملاك مباشرة

اذا اجيب على الاول بان النفس البشرية متصلة بالبدن اتصال الصورة فلا
غرو اذا تغير بتصورها تغيراً صورياً ولا سيما لان حركة الشوق الحسي التي
يعمها شي من التغير الجسماني خاضعة لحكم النطق وليس للملاك كذلك
بالنسبة الى الاجسام الطبيعية فسقط الاعتراض

وعلى الثاني بان القدرة العالية لا تتال ما تاله القدرة السافلة على السواء بل
بوجه اعلى كما ان العقل يدرك المحسوسات بوجه اعلى مما يدركها به الحس وهكذا
الملاك فانه يغير الهيولى الجسمانية بوجه اعلى مما يغيرها به الفواعل الجسمانية اي
بتحريكه الفواعل الجسمانية على انه علة اعلى

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع ان يحصل في الاشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض
معلومات لا تكفي لها الفواعل الجسمانية الا انه ليس في ذلك انقياد الهيولى لامر
الملاك كما انها لا تنقاد لامر الطهارة لكونهم يطبخونها بالنار على وجه ما باعبدال
صناعي لا تقوى النار بنفسها على فعله فان اخراج الهيولى الى فعل الصورة
الجوهرية ليس مجاوزاً لقدرة الفاعل الجسماني لان من شأن الشيء ان يفعل شبيهه

الفصل الثالث

في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

يُغْفَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة
المكانية فان الحركة المكانية في الاجسام الطبيعية تابعة لصورها وليس للملائكة
علة لصور الاجسام الطبيعية كما مر في الفصل الآنف ومب ٦٥ ف ٤ . فيستحيل

إذا ان يكونوا علةً لحركتها المكانية

٢ وايضاً فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٤ الى ٦٠ ان الحركة المكانية هي أولى الحركات وليس في قدرة الملائكة ان يؤثرُوا سائر الحركات باحداثهم في الهيولى تغييراً صورياً . فاذا ليس في قدرتهم ايضاً ان يؤثرُوا الحركة المكانية

٣ وايضاً ان الاعضاء الجسمانية تنقاد لتصور النفس باعتبار ان فيها مبدأً حيوياً . وليس في الاجسام الطبيعية مبدأً حيوياً . فاذا ليست تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التالوث ٣ ب ٨ و ٩ ان « الملائكة تستخدم البذار الجسمانية لاصدار بعض المعلولات » وليس لهم سبيل الى ذلك الا بتحرك الاجسام بالحركة المكانية فالاجسام اذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب ان يقال ان الحكمة الالهية تصل واخر الاوائل باوائل الثواني كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ١ ومن ذلك يتضح ان الطبيعة العالية تصل باعلى الطبيعة السافلة . والطبيعة الجسمانية دون الطبيعة الروحانية والحركة المكانية هي اكمل الحركات الجسمية كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٧ وذلك لان التحرك بالحركة المكانية من حيث هو كذلك ليس بانقوة الى شيء داخل بل الى شيء خارج فقط اي الى المكان ولذا كان من شأن الطبيعة الجسمانية ان تتحرك بالحركة المكانية من الطبيعة الروحانية مباشرة ومن ثم صار الفلاسفة الى ان الاجرام العالية تتحرك بالحركة المكانية من الجواهر الروحانية ولذلك نجد ان النفس تحرك البدن اولاً واصالة بالحركة المكانية اذا اجيب على الاول بان في الاجسام ما عدا تلك الحركات المكانية اللاحقة

الصور حركات مكانية أخرى كد البحر وجزره اللذين ليسا لاحقين لصورة الماء
الجوهرية بل لقوة القمر فإذا أولى ان يجوز كون بعض الحركات الكائنية لاحقة
لقوة الجواهر الروحانية

وعلى الثاني بان الملائكة متى اتروا الحركة الكائنية على انها الأولى جاز ان
يؤثروا بها الحركات الأخر وذلك باستخدامهم القواعل الجسمانية لاصدار هذه
الآثار كما يستخدم الحداد النار لالانة الحديد

وعلى الثالث بان قوة الملائكة اقل انحصاراً من قوة النفوس ولذا كانت القوة
الحركة في النفس منحصرة في البدن المتصلة به والحجة له ويجوز ان تحرك بواسطة
غيره واما قوة الملاك فليست منحصرة في جسمه فيجوز ان يحرك بالحركة الكائنية
ما ليس متصلاً به من الاجسام

التفصل الرابع

في ان الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات

يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون على فعل المعجزات فقد
قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « يقال قوات لتلك الارواح التي
بها تفعل في الاغلب الآيات والمعجزات »

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « يفعل السحرة المعجزات
بالمقود السرية والمسيحيون الصلحاء بالعدالة الظاهرة والمسيحيون الاشرار بعلام
العدالة الظاهرة » والسحرة انما يفعلون المعجزات باجابة الشياطين الى طلبهم كما قال
ايضاً في الموضع المتقدم ذكره فالشياطين اذن يقدرون على فعل المعجزات فأولى
اذن ان يقدر عليه الملائكة الاخيار

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « من اعتقد ان جميع ما
يحدث بوجه مرئي يجوز ان يحدث ايضاً بواسطة القوات الجوية الساقطة فليس

في اعتقاده هذا منافاةً « . ومتى حدث شيء من معلولات الطل الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برىء محمود من الحي لا بفعل الطبيعة . فإذا يقدر الملائكة والشياطين على فعل المعجزات ٤ وايضاً ان القوة العليا لا تخضع لترتيب العلة السفلى . والطبيعة الجسمانية ادنى من الملاك . فإذا يقدر الملاك ان يفعل على خلاف ترتيب الفواعل الجسمانية وهذا هو فعل المعجزات لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٣٥ : ٤ عن الله « صانع المعجزات العظام وحده »

والجواب ان يقال ان المعجزة نقال حقيقة متى حدث شيء على خلاف ترتيب الطبيعة الا انه ليس يكفي لحقيقة المعجزة ان يحدث شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من بري مجبراً صعداً يفعل معجزة لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الحجر . فإذا انما يقال لشيء معجزة من حيث انه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها وهذا ليس مقدوراً الا الله وحده اذ هما يفعلها الملاك او غيره من المخلوقات اياً كان بقدرته فانما يفعل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزة . فإذا ليس يقدر ان يفعل المعجزات الا الله وحده اذا اجيب على الاول بانه يقال ان بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لان الله يفعلها اجابة لالتماسهم على حد ما يقال من ان الناس القديسين يفعلون المعجزات او لانهم يؤدّون خدمة ما في فعلها كجمع الرقات في يوم البعث او نحو ذلك

وعلى الثاني بان المعجزات نقال بوجه الاطلاق متى حدثت امور على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما لم تكن كل قوة الطبيعة المخلوقة معلومة لنا كان ما يفعل على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة المعلومة

لنا بقوة مخلوقة مجهولة عندنا معجزةً بالنسبة إلينا فإذا فعل الشياطين شيئاً بقوتهم الطبيعية قبل لذلك معجزة لا مطلقاً بل بالنسبة إلينا وعلى هذا النحو يفعل السحرة المعجزات بقوة الشياطين ويقال أنها تفعل بعقودٍ خصوصية لأن كل قوة مخلوقة في العالم هي بمنزلة قوة فردٍ مخصوصٍ في المدينة فإذا متى فعل الساحر شيئاً بعهدٍ معقودٍ مع الشيطان فكأنما يُفعل ذلك بنوعٍ من العقودِ الخصوصية . وأما العدالة الإلهية فهي في العالم كله بمنزلة الشريعة العامة في المدينة ولهذا فالمسيحون الإخيار من حيث يفعلون المعجزات بالعدالة الإلهية يقال أنهم يفعلونها بالعدالة العامة وأما المسيحون الأشرار فيقال أنهم يفعلون المعجزات بعلامات العدالة العامة كالاستغاثة باسم المسيح أو استعمال بعض الأسرار

وعلى الثالث بان القوات الروحانية تقدر ان تفعل ما يُفعل في هذا العالم بطريقةٍ مرئية وذلك بان تستخدم الزرع الجسماني بواسطة الحركة المكانية وعلى الرابع بان الملائكة وان قدروا ان يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الطبيعة الجسمانية لا يقدر ان يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليفة بأسرها مما تقتضيه حقيقة المعجزة كما مرّ في جرم الفصل



المبحث الحادي عشر بعد المئة

في فعل الملائكة في الناس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الملائكة في الناس وأولاً في أنهم هل يقدر ان يغيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في أنهم كيف يرسلون من الله خدمتهم وثالثاً في أنهم كيف يجرسونهم أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في ان الملاك هل يقدر ان يتبر عقل الانسان - ٢ هل يقدر ان يغير عاصفته - ٣ هل يقدر ان يغير وجدانه - ٤ هل يقدر ان يغير حسه

الفصل الأول

في ان الملاك هل يقدر ان ينير الانسان

يُعطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان ينير الانسان لان الانسان يستير بالايمان ولهذا خص ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة البيعية ب ٢٠٢ والايمان يفاض من الله مباشرة كقوله في افسس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخاضون بالايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله » فاذا ليس يستير الانسان من الملاك بل من الله مباشرة

٢ وايضاً قد كتب الشارح على قوله في ر ١ « اوضحه الله لهم » مانصه « لم يساعد النطق الطبيعي فقط على ايضاح الالهيات للناس بل ان الله قد كشفها لهم بممله » اي بالخلقة . والنطق الطبيعي والخلقة كلاهما صادر عن الله مباشرة .
فالله اذن ينير الانسان مباشرة

٣ وايضاً كل من يستير فانه يعرف استارته . والناس لا يدركون انهم يستيرون من الملائكة . فاذا لا يستيرون منهم

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس اثبت في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ان الوحي بالالهيات يبلغ الى الناس بواسطة الملائكة كما اسلفنا في مب ١٠٨ ف ٦ وهذا الوحي انارة كما مر في مب ١٠٦ ف ١ و مب ١٠٨ ف ١ . فالتاس اذن يستيرون بواسطة الملائكة

والجواب ان يقال لما كان ترتيب العناية الالهية قاضياً بان يخضع الادنى لفعل الاعلى كما مر في البحث الآنف ف ١ كان الناس يستيرون بالملائكة لكنهم ادنى منهم كما ان الملائكة الادنين يستيرون بالاعلى غير ان طريقة كلتا الاستارتين متشابهة من وجه ومتباينة من وجه آخر فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة التي هي كشف الحقيقة الالهية تعتبر من وجهين اي من حيث

يتأيد العقل الادنى بفعل العقل الاعلى ومن حيث يعرض على العقل الادنى
الصور المعقولة الحاصلة عند العقل الاعلى بحيث يستطيع الادنى ادراكها وهذا
يحصل في الملائكة باشتراك الملاك الاعلى الملاك الادنى في الحقيقة الكلية القائمة
في تصويره على حسب قابلية الملاك الادنى كما مر في الموضع المشار اليه واما
العقل الانساني فلا يستطيع ان يعقل الحقيقة المعقولة مجردة بل هو منطور على
ان يعقل بالاتفات الى الصور الخيالية كما مر في م ب ٨ ف ٧ ولهذا فالملائكة
يعرضون الحقيقة المعقولة على الناس تحت صور المحسوسات كقول ديونيسيوس في
مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الا في علينا الا محتجباً
بتائر مقدسة مختلفة » وايضاً فالعقل الانساني من حيث هو ادنى من العقل
الملكي يتأيد بفعله وبحسب هذين الوجيين تعتبر استارة الانسان من الملائكة
اذا اجيب على الاول بان الايمان يقتضي امرين اولاً ملكة العقل التي بها
يتبها لاطاعة الارادة الجانحة الى الحقيقة الالهية لان العقل يصدق بالحقيقة
الايمانية لا مقتنعاً بالبرهان بل مأموراً من الارادة « اذ ليس يؤمن احد الا
بارادته » كما قال اوغسطينوس في مقا ٢٦ في يوحنا والايمان بهذا الاعتبار مفاض
من الله وحده وثانياً عرض الحقائق الايمانية على المؤمن وهذا يحصل بالانسان
كقوله في رو ١٠: ١٧ « الايمان من السماع » لكنه يحصل اولاً بالملائكة الذين
يهم تكشف الالهيات للناس فالملائكة اذن يد في الانارة بالايمان على ان الناس
لا يستيروون من الملائكة في ما يجب الايمان به فقط بل في ما يجب فعله ايضاً
وعلى الثاني بان النطق الطبيعي الصادر عن الله مباشرة يمكن تعزيزه بالملاك
كما مر في م ب ١٠٦ ف ١ وكذا كلما كان العقل الانساني اقوى كانت الحقيقة
المعقولة المقتضة من الصور المستفادة من المخلوقات اعلى وهكذا ياعد الملاك
الانسان على ان يتأدى من المخلوقات الى معرفة الله على وجه اتم

وعلى الثالث بانه يجوز اعتبار الفعل العقلي والاثارة من وجهين اولاً من جهة الشيء المعقول وعلى هذا فكل من يعقل او يستير يدرك انه يعقل او يستير لادراكه ان الشيء مكشوف له وثانياً من جهة المبدأ وعلى هذا فليس كل من يعقل حقيقة يدرك ما هو العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي وكذا ليس كل من يستير من الملاك يدرك انه مستير منه

الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان

يُنحَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون ان يغيروا ارادة الانسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبرة ١: ٧ «الذي صنع ملائكته ارواحاً وخدامه هيب نار» ما نصه «انما هم نار لا تقادهم بالروح واحراقهم ردائنا» وليس يصح ذلك الا بتغييرهم الارادة . فاذا يستطيع الملائكة ان يغيروا الارادة

٢ وايضاً قد كتب يدا على قوله في متى ١٥ ما يخرج من القم الخ « ان الشيطان ليس يلقي المواجس القبيحة بل يضرها » وقد زاد الدمشقي على ذلك انه يلقيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان « كل شر وكل هوى قبيح فهو صادر عن الشياطين وقد اذن لهم ان يلقوا ذلك في الإنسان » فكذا اذن الملائكة الاخيار يلقون الافكار الصالحة ويضرمونها . وليس يستطيعون ذلك الا بتغيير الارادة . فهم اذن يغيرون الارادة

٣ وايضاً ان الملاك ينير عقل الانسان بواسطة الصور الخيالية كما مر في الفصل الآنف . وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للارادة لانه ايضاً قوة ذات آله جسمانية . فاذا كما ينير الملاك العقل يجوز ان يغير الارادة

لكن يعارض ذلك ان تعبير الارادة خاص بالله كقوله في ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد الرب فحيثما شاء يميله »

والجواب ان يقال يجوز تعبير الارادة على نحوين اولاً من الداخل وعلى هذا لما لم تكن حركة الارادة سوى ميلها الى المراد كان تعبير الارادة خاصاً بالله واهب الطبيعة قوة هذا الميل لانه كما ان الميل الطبيعي لا يصدر الا عن واهب الطبيعة كذلك الميل الارادي لا يصدر الا عن الله الذي هو علة الارادة وثانياً من الخارج وهذا يحصل عند الملاك بطريقة واحدة اي من الخير الحاصل في تصور العقل فاذا من تسبب بتصور شيء ليشتهي على انه خير كان بهذا الاعتبار محركاً للارادة وعلى هذا فليس يقدر ان يحرك الارادة على وجه نافذ الا الله واما الملاك والانسان فانما يحركونها بوجه الاقتناع كما مر في مب ١٠٦ ف ٢٠٢ على ان هناك ايضاً طريقة اخرى تحرك بها الارادة الانسانية من الخارج فهي تحرك ايضاً من الانفعالات النفسانية المتعلقة بالشوق الحسي كما تبيل الشهوة او الغضب الارادة الى شيء وبهذا الاعتبار كانت الملائكة ايضاً من حيث يقدرون ان يعيخوا هذه الانفعالات النفسانية يقدرون ان يحركوا الارادة لكن ليس بالضرورة اذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفسي او رفضه

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لخدام الله بشراً او ملائكة انهم يحرقون الرذائل او يضرمون الفضائل بطريق الاقتناع

وعلى الثاني بان الشياطين ليس في قدرتهم ان يلقوا الافكار بإحداثهم اياها في الداخل لان استعمال القوة المفكرة خاضع للارادة على انه يقال للشيطان مضرم الافكار من حيث يهيج الى التفكير او الى اشتهاه ما يفكر فيه بطريق الاقتناع او اثارة الانفعال النفسي وهذه الاثارة يسميها الدمشقي إلقاء لحدوثها في الداخل واما الافكار الصالحة فتسند الى مبدأ اعلى اي الى الله وان حصلت

بواسطة خدمة الملائكة

وعلى الثالث بان العقل الانساني ليس يقدر في الحال الحاضرة ان يتعقل ما لم يلتفت الى الصور الخيالية واما الارادة الانسانية فنقدر ان تريد شيئاً بحسب حكم العقل لا بحسب الم الشهوة الحسية فليس حكمها سواء

الفصل الثالث

في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير وجدان الانسان ففي كتاب النفس ٢ م ١٦١ «الخيال حركةٌ حاصلةٌ عن الحس بالفعل» ولو حصل تغيير من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل . فاذا بنا في حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية ان يحصل بتغيير من جهة الملاك ٢ وايضاً ان الصور الحاصلة في الوجدان لكونها روحانية في اشرف من الصور الموجودة في المادة المحسوسة . وليس في قدرة الملاك ان يرسم صوراً في المادة المحسوسة كما تقدم في المبحث الآنف ف ٢ . فاذا ليس في قدرته ان يرسم صوراً في الوجدان وهكذا ليس في قدرته ان يغيره

٣ وايضاً قال اوغطينوس في شرح تك ل ك ٣ ب ١٢ «متى خالط روح آخر جاز ان يكشف له ما يعلمه باشباحه اما ليدركه هو او ليكشفه لغيره» ويظهر ان ليس في قدرة الملاك ان يخالط الوجدان الانساني وليس في قدرة الوجدان الانساني ان يدرك ما يدركه الملاك من العقولات . فيظهر اذن ان ليس في قدرة الملاك ان يغير الوجدان

٤ وايضاً ان الانسان ينزل في الرؤيا الخيالية اشباح الاشياء منزلة الاشياء انفسها وفي هذا خداع . ويستحيل ان يتسبب الملاك الصالح بالخداع فيظهر اذن انه يستحيل ان يحدث الرؤيا الوهمية بتغييره الوجدان

لكن يعارض ذلك ان ما يظهر في الاحلام فانه يرى بالرؤيا الخيالية . والملائكة
يوحون بعض الامور في الاحلام كالملاك الذي ظهر ليوسف في الحلم على ما
في متى ١ و ٢ . فاذا يقدر الملاك ان يحرك الوجدان
والجواب ان يقال ان الملاك خيراً كان او شراً يقدر بقوة طبعه ان يحرك
وجدان الانسان وتحقيق ذلك انه قد مر في ف ٣ من البحث الآنف ان الطبيعة
الجسمانية تقاد للملاك في حركتها المكنية فاذا ما يمكن حدوثه عن الحركة المكنية
التي لبعض الاجسام خاضع لقوة الملائكة الطبيعية . وواضح ان الرؤى الخيالية
تحدث احياناً عندنا من تحريك الارواح الجسمانية والاخلاط المكني ومن ثم
قال ارسطو عند تعليقه الرؤيا الحلية في كتاب النوم واليقظة ب ٣ و ٤ متى كان
الحيوان نائمًا ينبعث كثير من الدم الى المبدأ الحساس فتبعث معه الحركات اي
الآثار الباقية من حركات المحسوسات المحفوظة في الارواح الحية وتحرك المبدأ
الحساس فتحدث الرؤيا كما لو كان المبدأ الحساس يتحرك حينئذ من نفس الامور
الخارجية وقد يكون ثوران الارواح والاخلاط من الشدة بحيث تحدث هذه
الرؤى عند المستقظين ايضاً كما يظهر في المنومين بدار السرايم ومن شاكلهم
فاذا كما يحدث ذلك بشوران الاخلاط الطبيعي واحياناً ايضاً بإرادة الانسان
الذي يتجمل باختياره ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز ان يحدث بقوة
الملاك الخير او الشرير تارة مع العنية عن الحواس البدنية وتارة دونها
اذ اجيب على الاول بان مبدأ الخيال صادر عن الحس بالفعل اذ لا تقدر
ان تمثل ما لا تشعر به بوجه لا باعتبار كونه ولا باعتبار بعضيته كما ليس يقدر
الآكل ان يمثل اللون على انه قد يرد على الوجدان من الصور ما يجعل فعل الحركة
الخيالية يصدر عن الآثار الباقية في الداخل كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك يغير الوجدان لا يرسمه صورة خيالية لانه تكن حاصلة

اصلاً من قبل بالحس فهو ليس يقدر ان يجعل الاكتمه يمثّل الالوان بل بحركة
الارواح والاخلاط المكانية كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان ما ذُكِرَ من مخالطة الروح الملكي للوجدان الانساني ليس
مخالطةً بالمهية بل بالاثرا الذي يحدثه في الوجدان بالطريقة المتقدمة وهو يكشف
له ما يعلمه لكن لا بالطريقة التي بها يعلمه

وعلى الرابع بان الملاك متى احدث رؤيا خيالية فقد ينير العقل ايضاً يدرك
ما المراد بهذه الاشباح فلا يكون ثمه شيء من الخداع وقد لا يترامى في الوجدان
يفعل الملاك الا اشباح الاشياء فقط وليس يحصل مع ذلك حيث ذُكِرَ خداع منه
بل من نقص عقل من تراهم له تلك الاشباح كما ان المسيح لم يكن سبياً للخداع
في ذكره للجموع اموراً كثيرة بالامثال دون ان يفسرها لهم

الفصل الرابع

في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني

يُنْتَظَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير الحس الانساني
لان الفعل الحسي هو فعل الحيوة وفعل الحيوة ليس يصدر عن مبدأ خارجي
فاذا تمتع صدور الفعل الحسي عن الملاك

٢ وايضاً ان القوة الحسية اشرف من القوة الغاذية . ويظهر ان الملاك ليس
يقدر ان يغير القوة الغاذية كما ليس يقدر ان يغير سواها من الصور الطبيعية .
فاذا ليس يقدر ايضاً ان يغير القوة الحسية

٣ وايضاً ان الحس يتحرك طبعاً من المحسوس . ونيس في قدرة الملاك ان يغير
ترتيب الطبيعة كما مر في مب ١١٠ ف ٤ . فاذا ليس في قدرته ان يغير الحس
بل انما يتغير الحس من المحسوس

لكن يعارض ذلك ان الملاكين اللذين قلبا سدوم « ضربا اهلها بالعمى حتى

عجزوا عن ان يجدوا الباب « كما في تك ١٩ : ١١ ومثل ذلك ورد في ٤ ملوك ٦
عن الاراميين الذين سار بهم اليشاع الى السامرة

والجواب ان يقال ان الحس يتغير على نحوين من الخارج كما اذا تغير من
المحسوس ومن الداخل فانا نجد الحس يتغير عند ثوران الارواح والاخلاط فان
لسان المريض لا تملأه بالصفراء يجد كل شيء مرّاً وقس عليه سائر الشاعر .
وبكلا النوعين يقدر الملاك ان يغير الحس الانساني بقوته الطبيعية فهو يقدر ان
يعرض على الحس محسوساً خارجياً متكوّناً من الطبيعة او محدثاً منه كما يفعل
عند اتخاذه جسماً على ما مرّ في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر ايضاً ان يثير في
الداخل الارواح والاخلاط التي منها يتغير الحس الى حالات مختلفة كما مرّ في
الفصل الآنف

اذا اجيب على الاول بانه يتمتع وجود مبدأ الفعل الحسي دون المبدأ الداخلي
الذي هو القوة الحسية غير انه يجوز ان يتحرك ذلك المبدأ الداخلي من الخارج
على انحاء شتى كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك يقدر ان يتوصل باثارة الارواح والاخلاط في
الداخل الى تغيير فعل القوة الغازية وكذا ايضاً الى تغيير فعل القوة الشوقية
والحسية وكل قوة ذات آلة جسمانية

وعلى الثالث بان فعل شيء على خلاف ترتيب الخليقة باسرها غير مقدور
للملاك واما فعل شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية فمقدور له اذ ليس خاضعاً
لمثل هذا الترتيب وهكذا يقدر ان يغير الحس بطريقة مخصوصة على خلاف
الطريقة العامة



البحث الثاني عشر بعد المئة

في رسالة الملائكة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الملائكة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يرسل بعض الملائكة للخدمة - ٢ هل يرسل جميعهم - ٣ في ان الذين يرسلون هل هم وقوف بين يديه تعالى - ٤ في انهم من اية مراتب يرسلون

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة

يُنحطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يرسلون للخدمة فان كل رسالة انما تكون الى مكان معين. والافعال العقلية لا تعين مكاناً لانت العقل بجزءه عن المكان والزمان. فاذا لما كانت الافعال الملكية عقلية يظهر ان الملائكة لا يرسلون ليعملوا افعالهم

٢ وايضاً ان سماء عليين مكانٌ خاصٌ بشرف الملائكة فلو ارسلوا للخدمة لفقدوا شيئاً من شرفهم في ما يظهر وهذا محال

٣ وايضاً ان الشواغل الخارجية عاتقة عن التأمل في الحكمة ومن ثم قيل في

سي ٣٨: ٢٥ « القليل الاشتغال يحصل على الحكمة » فلو ارسل بعض الملائكة

لقضاء الخدم الخارجية لعاقم ذلك في ما يظهر عن التأمل. وسعادتهم كلها قائمة بالتأمل في الله. فلو ارسلوا لفقدوا شيئاً من سعادتهم وهذا محال

٤ وايضاً ان الخدمة من شأن الادنى ولذا قيل في لو ٢٢: ٢٧ « من اكبر

المتكى ام الذي يخدم اليس المتكى » والملائكة اعظم منا في ربة الطبيعة فاذا

لا يرسلون لخدمتنا

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٢٣: ٢٠ « ها انا ذا مرسل ملاكي امامك »

والجواب ان يقال يتضح مما مرَّ في مب ١٠٨ ف ٦ ان بعض الملائكة يرسلون من الله للخدمة فقد تقدم في مب ٤٣ ف ١ عند الكلام على رسالة الاقانيم الالهية انه انما يقال مرسل لمن يصدر نبحاً ما عن آخر ليتدىء ان يوجد حيث لم يكن من قبل او حيث كان من قبل ولكن على حالٍ اخرى فيقال ان الابن او الروح القدس يرسل باعتبار صدورهم عن الاب بالاصل ويتدىء ان يوجد على حالٍ جديدة اي بالنعمة او الطيبة المتخذة حيث كان قبلاً بحضور الالهية اذ من خاصية الله ان يوجد في كل مكان لانه لما كان الفاعل الكلي كانت قدرته تتعلق بجميع الموجودات فكان موجوداً في جميع الاشياء كما مرَّ في مب ٨ ف ١٠ على ان الملاك لكونه فاعلاً جزئياً لا تتعلق قدرته بمجموع الكائنات بل اذا تعلقت باحدها لم تتعلق بالآخر ومن ثمة اذا وجد في مكانٍ لم يوجد في آخر - وواضح مما تقدم في مب ١١٠ ف ١ ان الملائكة موكلون بتدبير الخليقة الجسدية فاذا متى وجب فعل شيء يتعلق بخلقة جسدية بواسطة الملائكة تعلق قدرة الملاك من جديد بذلك الجسم فابتداءً ان يوجد هناك من جديد وهذا كله يحدث بامر الله فيلزم اذن مما تقدم ان الملاك يرسل من الله الا ان ما يفعله الملاك المرسل يصدر عن الله على انه المبدأ الاول الذي بامره وسلطانه يفعل الملائكة ويرجع اليه تعالى على انه الغاية القصوى وهو يفعل ذلك بوجه الخدمة لان الخادم بمنزلة آلة عاقلة والآلة تتحرك من آخر وتوجه فعلها الى آخر ومن ثمة كانت افعال الملائكة تسمى خدماً ويقال انهم يرسلون للخدمة

اذا اجيب على الاول بان فعلاً يقال له عقلي بمعنىين اولاً بمعنى كونه مستقراً في العقل كالتأمل وهذا الفعل ليس يعين لنفسه مكاناً حتى ان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «ونحن ايضاً من حيث ندرك بالعقل امرأً ازلياً لا نكون في هذا العالم» وثانياً بمعنى كونه مرتباً ومأموراً به من العقل وواضح ان

الافعال العقلية بهذا المعنى قد تعين احياناً امكناً لانفسها
وعلى الثاني بان اختصاص سماء عليين بشرف الملائكة انما هو بحسب نوع
من اللياقة اذ يلين ان يُخصَّ اعلى الاجرام بالطبيعة التي هي فوق جميع الاجرام
الا ان الملاك ليس يستفيد من عليين شيئاً من الشرف فمتى لم يكن موجوداً فيه
بالفعل لا يفقد شيئاً من شرفه كما ليس يفقد الملك شيئاً من شرفه متى لم يكن
مستوياً بالفعل على العرش الملكي اللائق بشرفه

وعلى الثالث بان الانشغال الخارجي عندنا يعوق عن صفاء التأمل لاننا نُقبل
على الفعل بالقوى الحسية التي يعوق اشتداد افعالها افعال القوة العقلية واما
الملاك فانه بالفعل العقلي وحده يرتب افعاله الخارجية فلم تكن افعاله الخارجية
عائقة عن تأمله في شيء لانه متى كان احد الفعلين قاعدة وعلة للآخر فلا
يعوق احدهما الاخر بل يساعده ولهذا قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٢
« متى خرج الملائكة الى خارج لا يفقدون لذة التأمل الداخل »

وعلى الرابع بان الملائكة يخدمون في افعالهم الخارجية اولاً الله وثانياً ايانا ليس لاننا
اعلى منهم على وجه الاطلاق بل لان كل انسان او ملاك باختيار صيرورته مع
الله واحداً بالروح لاتصاله به هو اعلى من كل خليفة ومن ثم قال الرسول في
فيلبي ٢ : ٣ « فليحسب كل منكم صاحبه افضل منه »

الفصل الثاني

هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يرسلون للخدمة فقد قال
الرسول في عبرا ١ : ١٤ « جميعهم ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة »

٢ وايضاً ان اعلى المراتب مرتبة السروفين كما يتضح مما تقدم في م ١٠٨
ف ٦ وقد ارسل احد السروفين ليطهر شفتي النبي كما في اش ٦ فأولى اذن

ان يرسل من دونهم من الملائكة
٣ وايضاً ان الاقانيم الالهية مجاوزة جميع مراتب الملائكة بغير تناهٍ وهي
ترسل . فاولى اذن ان يرسل جميع الملائكة الاعلين
٤ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون لا يرسلون للخدمة الخارجية لم يكن ذلك
الا لانهم يقضون الخدم الالهية بواسطة الملائكة الادنين . ولما كان بين كل
ملك وملاك تفاوت كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملك ملك آخر
ما عدا الملك الاخير فيلزم ان لا يرسل للخدمة الا الملك الاخير وهذا منافٍ
لقوله في دانيال ١٠: ٢ «تخدمه الوف الوف»
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٤ على الانجيل مستشهداً براهي
ديونيسيوس « الاجواق العالية لا تشمل اصلاً الخدمة الخارجية »
والجواب ان يقال يتضح مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان ترتيب العناية الالهية
قضى بتدبير الادنى بالاعلى ليس عند الملائكة فقط بل عند سائر الكائنات ايضاً
على ان الله قد يسمع بالعدل عن هذا الترتيب في الامور الجسمانية الى ترتيب
اعلى اى باعتبار ما يوافق اظهار النعمة فيوقد نولي بنفسه ابراء الإكه وبعث
لعازر دون شيء من افعال الاجرام السماوية وكذا الملائكة الاخير والاشرار
ايضاً يستطيعون ان يفعلوا شيئاً في هذه الاجسام المشاهدة من دون فعل
الاجرام السماوية كعقد سحبٍ ممطرٍ ونحو ذلك ولا يشكّن احد في ان الله
يستطيع ان يوحى الى الناس بعض الامور مباشرة دون توسط الملائكة وأن الملائكة
الاعلين يستطيعون ذلك دون توسط الملائكة الادنين وبهذا الاعتبار صار
بعض الى انه باعتبار الشريعة العامة لا يرسل الملائكة الاعلون بل الادنون
فقط ولكن قد يرسل الاعلون ايضاً بأذن الهي مخصوص على ان هذا القول
بعيد عن الصواب في ما يظهر لان ترتيب الملائكة يعتبر بحسب مواهب النعمة

وليس فوق ترتيب النعمة ترتيب آخر فيعدل عنه اليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة الى ترتيب النعمة ويجب ان يعتبر ايضاً ان ترتيب الطبيعة يعدل عنه عند فعل المعجزات لاجل تقرير الايمان الذي لا يفيد فيه شيئاً العدول عن الترتيب الملكي لتعذر معرفتنا به. وايضاً فليس من الخدم الالهية ما هو من العظم بحيث يتعذر قضاؤه بواسطة المراتب السافلة ومن ثم قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره «الذين يخبرون بالعظائم يقال لهم رؤساء ملائكة ولذلك أرسل جبرائيل رئيس الملائكة الى مريم العذراء» مع ان هذا كان اعظم الخدم الالهية كافة ولهذا يجب ان يوافق مطلقاً على قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب « لا يرسل الملائكة الاعلون اصلاً للخدمة الخارجية »

اذا اجيب على الاول بانه كما ان بعض رسالات الاقانيم الالهية مرتبة تتعلق بالخليقة الجسمية وبعضها غير مرتبة تحصل باعتبار بعض الآثار الروحانية كذلك بعض رسالات الملائكة يقال لها خارجية وهي ما كان الغرض منها تأدية خدمة تتعلق بالجسمانيات وباعتبار هذا النوع من الرسالة ليس يرسل جميع الملائكة ومنها داخلية باعتبار بعض الآثار العقلية اي من حيث ينير ملاك ملاكاً وباعتبار هذا النوع من الرسالة يرسل جميع الملائكة - او يقال ان مراد الرسول بذلك اثبات كون المسيح اعظم من الملائكة الذين بهم أعطيت الشريعة دلالة على فضل الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة وهكذا ليس يجب حمله الآ على ملائكة الخدمة الذين بهم أعطيت الشريعة

وعلى الثاني بان مذهب ديونيسيوس على ما في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك الذي أرسل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الاذنين وانما قيل له سروف اي محرق بالاشترك لانه كان اتى ليحرق شفتي النبي - او يقال ان الملائكة الاعلين يذلون المواهب الخاصة التي يُسمون منها بواسطة الملائكة الاذنين فيكون قوله

ان احد السروفين طهر بالنار شفقي النبي ليس لانه فعل ذلك بنفسه مباشرة بل لان ملاكاً ادنى فعله بقوته كما يُسند حلُّ احد الناس الى البابا وان فعل ذلك بواسطة آخر

وعلى الثالث بان الاقانيم الالهية لا ترسل للخدمة بل انما تطلق عليها الرسالة بالاشترك كما يتضح مما مر في جرم الفصل وفي م ب ٤٣

وعلى الرابع بان في الخدم الالهية درجات مختلفة فلما منع من ان يرسل لمباشرة الخدم ملائكة متفاوتون ايضاً بحيث يرسل الاعلون للخدم العالية والادنون للخدم السافلة

الفصل الثالث

هل جميع الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين يرسلون يقفون ايضاً بين يدي الله فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « فالملائكة اذن يرسلون ويقفون بين يدي الله لانه اذا كان الروح الملكي محصوراً فليس الروح الاعظم الذي هو الله محصوراً »

٢ وايضاً ان ملاك طوريا أرسل للخدمة وقد قال في طو ١٢ : ١٥ « انا هو رافائيل الملاك احد السبعة الواقفين امام الله » فاذا الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

٣ وايضاً كل ملاك سعيد فهو اقرب الى الله من الشيطان والشيطان يقف بين يدي الله كقوله في ايوب ١ : ٦ « لما وقف بنو الله امام الرب قام الشيطان ايضاً بينهم » فاذا اولى ان يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يرسلون للخدمة ٤ لو كان الملائكة الادنون لا يقفون بين يدي الله لم يكن ذلك الا لانهم لا يتلقون الانارات الالهية مباشرة بل بواسطة الملائكة الاعلين . على ان كلا

من الملائكة يتلقى الانارات الالهية بواسطة ملاكٍ اعلى ما عدا اعلى الجميع فيلزم اذن ان ليس يقف بين يدي الله الا الملاك الاعلى فقط وهذا منافي لقوله في دا ١٠ : ٧ « تخدمه الوقوف والوقوف بين يديه ربوات ربوات » فاذا الذين يرسلون ايضاً يقفون بين يدي الله

لكن يعارض ذلك ما قاله غريغوريوس في ادياته ك ٧ ا ب ٩ عند كلامه على قوله في ايرب ٢٥ : هل من عدد جنوده : ونصه « تقف بين يدي الله تلك القوات التي لا تخرج لا بلاغ الناس بعض الامور » فاذا اولئك الذين يرسلون للخدمة لا يقفون بين يدي الله

والجواب ان يقال يجعل الملائكة قسمين ووقفاً وخداماً على مثال الذين يتصلون بخدمة احد الملوك فان منهم من يقف دائماً بين يديه ويتلقى اوامره مباشرة ومنهم من تبلغ اليه الاوامر الملكية بواسطة الوقوف بين يديه كمن يتولى ادارة المدن وهؤلاء يقال لهم خدام لا وقوف . وعلى هذا يجب ان يعتبر ان جميع الملائكة يرون الذات الالهية مباشرة ومن ثم قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٢ « الذين يرسلون للخدمة الخارجية لاجل خلاصنا يستطيعون دائماً ان يقفوا بين يدي الله ويروا وجه الآب » الا انه ليس يستطيع جميع الملائكة ان يدركوا غوامض الاسرار الالهية في ضياء الذات الالهية بل انما يدركها الاعلون فقط وبهم تكشف للادينين . وبهذا الاعتبار كانت الوقوف خاصاً بالملائكة الاعلين ذوي الطبقة الأولى المخصوصة بالاستتارة من الله مباشرة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والاعتراض الثاني اللذين ينهضان باعتبار الضرب الاول من الوقوف بين يدي الله واجيب على الثالث بانه لم يقل ان الشيطان وقف بين يدي الله بل انه قام

بين الواقفين لانه «وان فقد السعادة لم يفقد مع ذلك الطبيعة الملائكة للملائكة»
كما قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٢
وعلى الرابع بان جميع الواقفين بين يدي الله يرون بعض الاشياء مباشرة
في ضياء النيات الالهية ولهذا يقال ان الطبقة الأولى كلها مخصوصة بالاستارة
من الله مباشرة غير ان الاعلى منهم يدركون أكثر مما يدركه الادنون وينرون
فيه الآخرين كما ان بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من اسراره أكثر مما
يعلمه البعض الآخر

الفصل الرابع

هل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون
لان الملائكة كلهم اما يقفون بين يدي الله او يخدمونه كما في دانيال ٠٧ وملائكة
الطبقة الثانية لا يقفون بين يدي الله لانهم يستنبطون بملائكة الطبقة الأولى كما
قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فاذا جميع ملائكة الطبقة
الثانية يرسلون للخدمة

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ١٧ ب ٩ «الذين يخدمون الله
أكثر من الذين يقفون بين يديه» ولو كان ملائكة الطبقة الثانية لا يرسلون
جميعاً للخدمة لم يكن ذلك صحيحاً . فاذا جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون
للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره «السيادات
اجل من ان تكون خاضعة بوجه من الوجوه» والرسالة للخدمة من قبيل الخاضع .
فاذا لا ترسل السيادات للخدمة

والجواب ان يقال ان الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقة بالملك من

حيث يفعل بامر الله ما يتعلق بخلقته جسمانية على ما مر في ف ١ وهذا راجع الى قضاء الخدمة الالهية - وخاصيات الملائكة تظهر من اسمائهم كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ و ٨ ومن ثم انما يرسل للخدمة الخارجية ملائكة تلك المراتب الثالثة اسماؤها على شيء من الانفاذ - واسم السادات ليس يدل على شيء من الانفاذ بل على تدبير ما يجب انفاذه والامر به فقط لكن اسماء المراتب السفلى تدل على شيء من الانفاذ فان اسمي الملائكة وروساء الملائكة موضوعان من معنى الابلاغ واسمي القوات والسلطين يتضمنان نسبة الى فعل ما ومن شأن الرئيس ايضا ان يكون المقدم بين العاملين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل. وعلى هذا فالرسالة للخدمة الخارجية خاصة بهذه المراتب الخمس لا بالمراتب الاربع العالية

اذا اوجب على الاول بان السادات تمد بين الملائكة الخادمين لا بمعنى انهم منفذون الخدمة بل بمعنى انهم مديرون وامرون بما يجب ان يفعله آخرون كالمهندسين الذين لا يفعلون بيدهم شيئا بل يدبرون ويأمرن بما يجب ان يفعله غيرهم

وعلى الثاني بان عدد الوقوف بين يدي الله والخدام يجوز فيه اعتباران فقد قال غريغوريوس ان الخدام اكثر من الوقوف لانه لم يحمل قوله «تخدمه» الوقوف» على معنى التضعيف بل على معنى التبويض فهو بمثابة قوله الوقوف من عدد الالوف فيكون عدد الخدام غير محصور دلالة على زيادته بخلاف عدد الوقوف فانه محصور لقوله بعد ذلك «ويقف بين يديه ربوات ربوات» وهذا يتشبه على اعتبار الافلاطونيين الذين كانوا يقولون كلما كانت بعض الاشياء اقرب الى المبدأ الاول الواحد كانت اقل عددا كما انه كلما كان العدد اقرب الى الوحدة كان اقل وهذا القول صحيح باعتبار عدد المراتب لان مراتب الخدام

سبب ومراتب الوقوف ثلاث . واما ديونيسيوس فقد قال في مراتب السلطة
الساوية ب ٤ ان كثرة الملائكة مجاوزة لكل كثرة مادية بمعنى انه كما ان الاجرام
العالية مجاوزة في عظمها الاجرام السافلة الى ما يكاد يخرج عن حد الاستقصاء
كذلك الطبائع العالية المجردة مجاوزة في كثرتها جميع الطبائع الجسمية لان
الافضل يقصده الله قصداً اخص ويجعله في عدد اوفر وعلى هذا يكون الوقوف
اكثر من الخدام لكونهم اعلى منهم وبهذا الاعتبار يُحمل قوله « الوفاء الوفاء »
على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله الوفاء متكررة الوفاء مراتب ولما كانت مئة
عشرة الفاً فلو قيل مئات ربوات لدل ذلك على ان عدد الوقوف مساوٍ لعدد
الخدام ولكنه قيل « ربوات ربوات » فدل ذلك على ان عدد الوقوف اوفر
كثيراً من عدد الخدام وليس المراد مع ذلك من هذا العدد ان عدد الملائكة
على قدره فقط بل هو اعظم من ذلك جداً لمجاوزته كل كثرة مادية وهذا يدل
عليه مضاعفة الاعداد الكبرى اي العشرات والمئات والالوف قاله ديونيسيوس
في الموضع المتقدم ذكره

المبحث الثالث عشر بعد المائة

في حراسة الملائكة الاخيار - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في حراسة الملائكة الاخيار وعاربة الملائكة الاشرار والمبحث في الاول
يدور على ثمانية مسائل - ١ هل يحرس الملائكة الناس - ٢ هل يوكل بكل انسان
ملاك يحرسه - ٣ هل الحراسة خاصة بادنى الراتب الملكية فقط - ٤ هل يليق بكل
انسان ان يكون له ملاك حارس - ٥ متى تبدي حراسة الملاك للانسان - ٦ في
ان الملاك هل يحرس الانسان دائماً - ٧ هل يوله هلاك المحروس - ٨ هل يختصم
الملائكة بسبب الحراسة

الفصل الأول

في ان الملائكة هل يحرسون الناس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يحرسون الناس اذا انما يُوكَّل الحراس ببعض لانهم لا يقدرون او لا يعرفون ان يحرسوا انفسهم كالاطفال والمرضى . والانسان يقدر باختياره ان يحرس نفسه ويعرف ذلك بمعرفته الطبيعية للشريعة الطبيعية . فاذا ليس يحرس الملائك الانسان

٢ وايضاً حيث تكون حراسة اقوى فليس في حراسة اضعف فائدة في ما يظهر . والله يحرس الناس كقوله في مز ١٢٠ : ٤ « ان حارس اسرائيل لا يؤمن ولا ينام » فاذا لا حاجة الى حراسة الملائك للانسان

٣ وايضاً ان هلاك المحروس يُعَلَّل باهمال الحارس ومن ثم قيل لبعضهم في ٣ ملوك ٢٠ : ٣٩ « احرس هذا الرجل وان اقلت منك تكون نفسك بدلاً من نفسه » وفي كل يوم يهلك كثير من الناس بسقوطهم في الخطيئة مع قدرة الملائكة على مساعدتهم اما بالتجلي لهم على وجه محسوس او بفعل المعجزات او بما يشبه ذلك فلو كان الملائكة موكلين بحراسة الناس لكانوا مهملين ما يجب عليهم وهذا بين البطلان . فاذا ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ٩ « اوصى ملائكته بك ليحرسوك في جميع طرقك »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية قضت في جميع الاشياء بان المتحركات والمتغيرات تُحرك وتُدبَّر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرك وتُدبَّر جميع الجسمانيات بالجواهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن ايضاً نتدبَّر في النتائج التي تقدر ان نرى فيها

اراء مختلفة بالمبادئ المقررة عندنا على وجه رهن . وواضح ان معرفة الانسان
وميله في اعماله يجوز ان يتغيرا على انحاء متكررة وبتعدا عن سنن الخير ولذا
وجب ان يوكل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويتحركوا بهم الى الخير
اذا اجيب على الأول بان الانسان يقدر باختياره ان يجنب الشر اجتناباً
يسيراً لكن لا اجتناباً كافياً فان اهواء نفسه المتكررة تضعف ميله الى الخير
وكذا المعرفة الاجمالية للشريعة الطبيعية المرسومة في الانسان طبعاً تسد الانسان
قليلاً نحو الخير لكن لا تسديداً كافياً فقد يعرض للانسان ان يخطئ على انحاء
متكررة في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الاعمال الجزئية ومن ثم قيل في
حك ١٤:٩ « افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير واضحة » ولهذا كان الانسان
في حاجة الى حراسة الملائك

وعلى الثاني بان فعل الخير يقتضي امرين احدهما ميل الارادة الى الخير
وهذا يحصل عندنا بملكة الفضيلة الخلقية والثاني ان يجد العقل طريقاً ملائمة
لتكميل خير الفضيلة وهذا قد جعله الفيلسوف الى الفطنة كما في الخلقيات
ك ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢ . فانه باعتبار الاول يحرس الانسان مباشرة باياته اياه
النعمة والفضائل وباعتبار الثاني يحرسه من حيث هو المدبر الكلي الذي يبلغ
تدييره اليه بواسطة الملائكة كما مر في م ١١ ا ف ١

وعلى الثالث بان الناس كما يعرضون عن غريزة الخير بسبب شهوة الخبيثة
كذلك يعرضون عن ارشاد الملائكة الاخيار الذي يحصل لهم على وجه
غير مرئي بانارة الملائكة اياهم لفعل الخير فاذا ليس يجب تعليل هلاك الناس
باهمال الملائكة بل بشرية الناس واما تجليهم احياناً للناس على وجه مرئي
بخلاف الشريعة العامة فهم من نعمة الهية خاصة على حد فعل المعجزات ايضاً
بخلاف ترتيب الطبيعة

الفصل الثاني

هل لكل انسان ملاك يحرسه

يُنْتَظَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه فان
الملاك أقدر من الانسان . وان انساناً واحداً اليكفي لحراسة كثير من الناس .
فاذا أولى ان يقدر ملاك واحد على حراسة كثير من الناس

٢ وايضاً ان الاعلى يوجه الأذن الى الله بالاطمئنان كما قال ديونيسيوس في
مراتب السلطة انجيلية ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتة كما مر في مب
١٠٨ ف ٣ كان ملاك واحد فقط مباشراً للناس دون توسط ملاك آخر . فاذا
انما يحرس الناس مباشرة ملاك واحد فقط

٣ وايضاً ان الملائكة الاعظمين يفوض اليهم الوظائف العظمى وليست
حراسة احد الناس وظيفته اعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في
الطبيعة فاذا لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس
في مراتب السلطة السماوية ب ٥ يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه

لكن يعارض ذلك ان ابرونيوس كتب في شرحه قول متى ١٨ ان
ملائكتهم في السموات الآية ما نصه « ان النفوس البشرية لمي من عظم الشرف
بحيث ان لكل منها ملاكاً موكلًا بحراستها منذ ولادتها »

والجواب ان يقال لكل انسان ملاكاً موكلًا بحراسته وتحقيقه ان حراسة
الملائكة نوع من انقاذ عناية الله بالناس وعناية الله بالناس مختلفة عنها بسائر
المخلوقات الفاسدة لاختلاف نسبة الناس وسائر المخلوقات الفاسدة الى عدم
الفساد فان الناس ليسوا منزهين عن الفساد في نوعهم فقط بل في صور افرادهم
ايضاً اي في نفوسهم الناطقة وهذا ممتنع في سائر الفاسدات . وواضح ان عناية
الله تتعلق اصالةً بالباقيات واما الفانيات فانما تتعلق بها من حيث توجهها الى

الباقيات فنسبتها اذا الى كل فرد من الناس كنسبتها الى كل جنس او نوع من
القامسات وقد صار غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل الى ان لكل جنس
من الكائنات مرتبة موكلة به فالسلاطين مثلاً موكلة بطرد الشياطين والقوات
موكلة بفعل المعجزات في الامور الجسمية ويحتمل ان يكون لكل نوع ملائكة من
ملائكة رتبة واحدة موكل به فاذا من مقتضى الصواب ايضاً ان يكون لكل
انسان ملائكة موكل بحراسته

اذا اجيب على الاول بان الانسان يحرس على نحوين احدهما من حيث
هو فرد وبهذا الاعتبار يجب للانسان الواحد حارس بل ربما وكل به حراس
والثاني من حيث هو جزء مجتمع ما وبهذا الاعتبار يوكل بحراسة المجتمع كله
انسان واحد يكون من شأنه ان يعنى بما يتعلق بكل فرد بالنسبة الى المجتمع
كله كالاعمال الخارجة التي يترتب عليها بيان الآخرين او معترتهم والملائكة
توكل بحراسة الناس حتى في المحجوبات والخفايا المتعلقة بخلاص كل منهم في
نفسه فاذا لكل انسان ملائكة موكل بحراسته

وعلى الثاني بان من الاشياء ما يستنير فيه من الله مباشرة جميع ملائكة
الطبيعة الاولى كما مر في البحث الآنف ٣ ومنها ما يستنير فيه من الله مباشرة
الأعلون منهم فقط وهم يكشفونه للادنين وكذا يقال في المراتب السافلة ايضاً
فمن الاشياء ما يستنير فيه الملاك الادنى من الملاك الاعلى ومنها ما يستنير
فيه من اقرب من فوقه اليه فاذا يجوز ايضاً ان يبر احد الملائكة الانسان
مباشرة وان كان دونه ملائكة يستنرون منه

وعلى الثالث بان الناس وان تساووا في الطبيعة لكن فيهم شيئاً من التفاوت
من حيث يساق بالعناية الالهية بعضهم الى غاية اعظم وبعضهم الى
غاية احقر كقوله في نبي ٣٣ : ١٢ « الرب ميز بينهم بسعة علمه فمنهم من باركه

واعلاهم ٠٠٠ ومنهم من لعنه وخفضه » وهكذا تكون حراسة انسان وظيفة اعظم من حراسة آخر

الفضل الثالث

في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان حراسة الناس ليست خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي النعم في خط ٦٠ على متى ليس المراد في قوله ان ملائكتهم في السماوات الآية مطلق الملائكة بل الملائكة الاعلى . فاذا الملائكة الاعلى يجرسون الناس

٢ وايضاً قال الرسول في عبر ١٤:١ ان الملائكة «يرسلون للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» وهذا يظهر منه ان الغرض من رسالة الملائكة حراسة الناس . وقد مر في البحث الآنف ف ٤ ان مراتب خمساً ترسل للخدمة الخارجة . فاذا جميع ملائكة هذه المراتب الخمس لتولى حراسة الناس ٣ وايضاً ان اعظم شيء ضرورة لحراسة الانسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو اخص شيء بالسلطين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل وقيل المعجزات وهو خاص بالقوات فاذا لتولى هاتان المرتبتان الحراسة وليست خاصة بالمرتبة السفلى فقط

لكن يعارض ذلك ان حراسة البشر تُخص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم ادنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ والجواب ان يقال ان حراسة الانسان ضربان كما مر في الفصل الآنف احدها جزئية من حيث ان لكل انسان ملاكاً يتولى حراسته وهذه خاصة بادنى المراتب الملكية التي من شأنها ابلاغ الامور الحقيرة على ما قال غريغوريوس في الموضوع المتقدم ذكره واحقرشي في وظائف الملائكة العناية بما يرجع الى

خلاص الانسان الفرد . والثانية كلية وهي متكررة بحسب اختلاف المراتب
لانه كلما كان الفاعل اعم كان اعلى وعلى هذا فحراسة الجماعة البشرية الى مرتبة
الرئاسات اوروماء الملائكة ومن ثمَّ يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة
احد الروماء كما في دا ١٠ وحراسة جميع الطبائع الجسمية ايضاً الى القوات
وحراسة الشياطين ايضاً الى السلاطين وحراسة الارواح الخيرة ايضاً الى
الرئاسات او السیادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل
اذا اجيب على الاول بانه يُحتمل ان يكون مراد الذهبي النعم في قوله
المورد الملائكة الاعلى من ادنى المراتب الملكية لان في كل مرتبة اوائل واواسط
واواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ويُحتمل ان يكون
الملائكة الاعلون موكلين بحراسة المتخيين من الله لدرجة من المجد اعلى
وعلى الثاني بان ليس جميع الملائكة الذين يرسلون موكلين بحراسة كل
انسان بل بعض المراتب موكلة بالحراسة الكلية على تفاوت في الاكثر والاقل
كما مرَّ قريباً

وعلى الثالث بان الملائكة الادنين ايضاً يمارسون وظائف الاعلى من
حيث يشتركون في شيء من مواهبهم ونسبتهم اليهم كنسبة منفذي قدرتهم وبهذا
الاعتبار يقدر جميع ملائكة المرتبة السفلى ايضاً ان يطردوا الشياطين ويفعلوا
المجرات

الفصل الرابع

في انه هل لجميع الناس ملائكة حارسة

يُنحَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس لجميع الناس ملائكة حارسة فقد
قيل عن المسيح في فيلبي ٢ : ٧ « صائراً في شبه البشر وموجوداً كبشر في
الهيئة » فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسة لكان للمسيح ايضاً ملاك حارس

وهذا غير لائق في ما يظهر لان المسيح اعظم من جميع الملائكة فاذا ليس لجميع
الناس ملائكة حارسة

٢ وايضاً ان آدم كان اول البشر كافة . وهو لم يكن محل لحراسة ملائكة له في
حال البرارة على الاقل اذ لم يكن في تلك الحال محفوظاً بشيء من الاخطار .
فاذا ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وايضاً ان الغرض من حراسة الملائكة للناس هو ابلاغهم الحياة الخالدة
وحضهم على احسان العمل وكفائتهم شر وثبات الشياطين . والناس المعلوم
هلاكهم بعلم سابق لن يبلغوا الحياة الخالدة والكفرة وان عملوا الخير احياناً
لكنهم لا يحسنون عمله اذ لا يعملونه بنية مستقيمة فان الايمان هو قوام النية
كما قال اوغسطينوس في مقدمته على مز ٣١ ومجيء المسيح الدجال سيكون بعمل
الشيطان كما في ٢ تس ٢ . فاذا ليس لجميع الناس ملائكة حارسة

لكن يعارض ذلك قول ايرونيمس المورد في معارضة الفصل الثاني من هذا
المبحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكلاً بحراستها

والجواب ان يقال ان مثل الانسان في هذه العاجلة مثل مسافر في سبيل
الى وطنه وهو في هذا السبيل محفوظ باخطار داخلية وخارجية كقوله في مز
٤١: ١٤١ « اُخْتَوَا لِي نَحَا فِي الطَّرِيقِ الَّذِي كُنْتُ سَالِكاً فِيهِ » وكما يوكل بالناس
السالكين في سبيل غير مأمون من يحرضهم كذلك يوكل بكل انسان ما دام
مسافراً ملاك حارس ومتى اتم السبيل فارقه الملاك الحارس ورافقه في السماء
ملاك مشارك له في ملك النعيم وفي جهنم شيطان معذب

اذا اجيب على الاول بان المسيح باعتبار كونه انساناً كان متدبراً من كلمة الله
مباشرة فلم يكن به حاجة الى حراسة الملائكة وهو ايضاً باعتبار النفس كان
مُدْرِكاً وباعتبار انفعال البدن كان مسافراً وبهذا الاعتبار لم يكن مفتقراً الى

ملاك حارس على انه اعلى منه بل الى ملاك خادم على انه ادنى منه ومن ثم قيل في متى ٤ : ١١ ان « ملائكة جاءته فصارت تخدمه »

وعلى الثاني بان الانسان لم يكن في حال البرارة في خطر داخلي لان جميع الاشياء كانت مترتبة في الداخل كما مر في مب ٩٥ ف ٤ بل كان في خطر خارجي بسبب مكابد الشيطان كما ثبت بالفعل ولهذا كان في حاجة الى حراسة الملائكة

وعلى الثالث بان المعلوم هلاكهم بلم ساق والكفرة والسج الدجال كما لا يفقدون مساعدة النطق الطبيعي الداخلية كذلك لا يفقدون المساعدة الخارجية المبذولة من الله للطبيعة البشرية باسرها وهي حراسة الملائكة التي وان لم تُسعدهم على استحقاق الحياة الخالدة بالاعمال الصالحة لكنها تسعدهم على مجابهة بعض الشرور الممكن ان يضرروا بها انفسهم وغيرهم لان الملائكة الاخيار لا يمتكون الشياطين ايضاً من جميع الاضرار التي يرومونها وكذا السج الدجال لا يحدث كل ما يشاؤه من المضار

الفصل الخامس

في ان الملاك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته

يُنحطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لا يتولى حراسة الانسان منذ ولادته فان الملائكة تُرسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما قال الرسول في عبرا : ١٤ والناس يشرعون في وراثة الخلاص حين يعمدون . فاذا انما يتولى الملاك حراسة الانسان منذ عماده لا منذ ولادته

٢ وايضاً ان حراسة الملائكة للناس انما هي انارتهم ايام بطريقتة التعليم وليس للاطفال قِبَل بالتعليم لعدم تمييزهم . فاذا لا تتولى الملائكة حراسة الاطفال
٣ وايضاً ان الاطفال الذين في الارحام يكون لهم في مدة من الزمان نفس

ناطقة كما يكون لم ذلك ايضاً بعد الولادة من الارحام . وليس لهم مدة وجودهم
في الارحام ملائكة موكلة بحراستهم في ما يظهر لان خدمة الكيسة ايضاً
لا يمنحونهم الاسرار فاذاً ليس يتولى الملائكة حراسة الناس حالاً منذ ولادتهم
لكن يعارض ذلك قول ابروئيمس في الموضع المتقدم ذكره « ان لكل
نفس منذ اول ولادتها ملاكاً موكلاً بحراستها »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين كما قال اوريجانوس في خط ٢
على متى فذهب بعض الى ان الملاك يتولى حراسة الانسان منذ العماد وذهب
آخرون الى انه يتولاها منذ الولادة واقتره ابروئيمس في الموضع المتقدم ذكره
وهو القول الاحق لان النعم التي يولياها الله الانسان من حيث هو مسيحي
تبتدى منذ العماد كتناول الاوخرستيا ونحوه واما ما يوليه اياه من حيث هو ذو
طبيعة ناطقة فيؤتاه منذ حصول هذه الطبيعة له بالولادة وهذه النعمة هي حراسة
الملائكة كما يتضح مما تقدم في ف اوء فالانسان اذن له منذ ولادته ملاك
موكل بحراسته

اذاً اجيب على الأول بانه اذا اعتُبر حصول اثر الحراسة الاخير الذي هو
ادراك الميراث فالملائكة انما تُرسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص
فقط . الا انه لا تتني مع ذلك خدمة الملائكة عن الآخرين لانها وان لم يكن
لها فيهم قوة على اغارتهم بالخلاص الا ان لها قوة على تجنبهم شروراً كثيرة
وعلى الثاني بان اثر الحراسة الأقصى والاصيل هو الانارة في التعليم الا ان
لها ايضاً آثاراً اخرى كثيرة تلائم حال الاطفال وهي طرد الشياطين ودفع مضار
اخرى جسمانية وروحانية

وعلى الثالث بان الطفل ما دام في رحم امه لا يكون منفصلاً عنها تمام
الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلة ما وجزءاً منها على نحو ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزء منها ولذا يُحمل ان يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً ايضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلد فانفصل عن والدته عين له ملاك حارس قاله ابروئيمس في الموضع البار ذكره

الفصل السادس

في ان الملاك الحارس هل يترك الانسان احياناً

يُنخَلَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الملاك الحارس قد يترك احياناً الانسان الموكل بحراسته ففي ارا ٥: ٩ بلسان الملائكة «عاجلنا بابل فلم تشف فلتعجزها» وفي اش ٥: ٥ «أزيل سياجها فيكون مدوساً» اي حراسة الملائكة كما في الشارح

٢ وايضاً ان حراسة الله اصل من حراسة الملاك وقد يترك الله الانسان احياناً كقوله في مز ١٠٢: ١ «يا الله الهي انظر اليّ لماذا تركتني» فاذا بالاولى يتركه الملاك الحارس

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ا ٢ ب ٣ «متى كان الملائكة معنا لا يكونون في السماء» وقد يكونون احياناً في السماء فاذا قد يتركونا احياناً لكن يعارض ذلك ان الشياطين يجاروننا دائماً كقوله في ١ بطرس ٥: ٨ «بليس خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتصقاً من يتلعه» فاذا بالاولى نجرتنا الملائكة الاخير دائماً

والجواب ان يقال ان حراسة الملائكة انما هي نوع من انقاذ العناية الالهية في الناس كما يتضح مما تقدم في ف ٢ وواضح ان ليس احد من اناس ولا شيء من الاشياء خارجاً بالكلية عن العناية الالهية فان كل شيء متعلق به العناية الكلية بالموجودات على قدر حصته من الوجود وانما يقال ان الله بحسب ترتيب عنايته يترك الانسان من حيث يسمح بحدوث نقص فيه من جهة العقاب او

الذنب فلذا اذن يجب ان يقال ان الملاك الحارس ليس يترك الانسان بالكلية بل قد يتركه في شيء ابي من حيث لا يمنع وقوعه في بلية او خطيئة على مقتضى ترتيب الاحكام الالهية وبهذا المعنى يقال ان الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لان الملائكة حرّاسهما لم يمنعوا نزول البلاء بهما .
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الأول والثاني
واجيب على الثالث بان الملاك وان ترك الانسان احياناً باعتبار المكان لا يتركه باعتبار اثر الحراسة لانه متى كان ايضاً في السماء يعرف ما يحدث للانسان وهو لا يحتاج في الحركة المكائبة الى فسحة من الزمان بل يقدر ان يحضر حالاً

الفصل السابع

في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم
يُنحطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يتالمون من شرور الذين يحرسونهم ففي اش ٣٣: ٧ « سبكي ملائكة السلام بكاءً مرة » . والبكاء هو علامة الالم والحزن . فاذا يتالم الملائكة من شرور الذين يحرسونهم .
٢ . وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ « انما نجزنا ما يحدث على رغننا » . وهلاك الانسان المحروس يحدث على رغم الملاك الحارس . فاذا يحزن الملائكة من هلاك البشر

٣ وايضاً كان الحزن هو ضد الفرح كذلك الاثم هو ضد التوبة . والملائكة تفرح بتوبة الاثم فهي اذن تجزن من اثم البار
٤ وايضاً قال اوريجانوس في شرحه قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآيات « يدعى الملائكة الى القضاء ليرى ما اذا كان سقوط الناس من اهلهم او من تواني الناس » . وبحق لكل ان يتالم من الشرور التي من اجلها

يُدعى الى القضاء . فالملائكة اذا يتالمون من آثام الناس
لكن يعارض ذلك ان ليس من سعادة كاملة حيث يكون الحزن والالم ومن
ثم قيل في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا ألم »
وسعادة الملائكة كاملة فاذا لا يتالمون من شيء
والجواب ان يقال ليس يتالم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فان
الحزن والالم لا يتعلقان الا بما يصاد الارادة كما قال . اوغطينوس في الموضوع
المتقدم ذكره وليس يحدث في العالم شيء مضاف لارادة الملائكة وسائر القديسين
لان ارادتهم موافقة تمام الموافقة لترتيب العدل الالهي وليس يحدث في العالم الا
ما يقضي به او يسمح به العدل الالهي ومن ثم اذا اعتبرنا الامر على وجه
الاطلاق فليس يحدث في العالم شيء على خلاف ارادة القديسين فقد قال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ انما يقال ارادتي مطلقاً لما يريد مريد على
وجه الخصوص باعتبار حالة فعله اي باعتبار جميع قرائنه وان لم يكن ارادياً اذا
اعتبر بالاجمال كما ان التوقي لا يريد النقاء البضاعة في البحر اذا اعتبر ذلك
بالاطلاق والاجمال لكنه يريد متى كانت النجاة في خطر فهو ارادتي باكثر
مما هو غير ارادتي كما قيل في الموضوع المشار اليه . وعليه فالملائكة لا يريدون
آثام الناس وعقابهم بالاطلاق والاجمال لكنهم يريدون ان يرعى في ذلك
ترتيب العدل الالهي الذي بحسبه يذوق بعض العقاب ويسمح لبعض باقتراف
الاثم
اذ اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المورّد
رسل حزقيا الذين بكوا بسبب كلام ريشاقا كما في اش ٣٧ وهذا بحسب المعنى
الحرفي واما اذا حمل ذلك على الملائكة الاخبار بحسب المعنى العلوي فيكون
الكلام مجازاً لبيان ان الملائكة يريدون بالاجمال خلاص البشر فعلى هذا النحو

من الكلام تُسند مثل هذه الانفعالات الى الله والملائكة
وما تقدم في جرم الفصل يتضح الجواب على الثاني
وعلى الثالث بان للملائكة في توبة البشر واثمهم داعياً واحداً للفرح وهو
انعام ترتيب العناية الالهية

وعلى الرابع بان الملائكة يُدعون الى القضاء بسبب آثام الناس لا على انهم
مجرمون بل على انهم شهيدون ليقنعوا الناس بتوانيتهم

الفصل الثامن

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُغطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الخصام ممتنع بين الملائكة ففني ايوب
٢٥ : ٢ «صانع الوفاق في اعاليه» والخصام مقابل للوفاق . فاذا تمتنع الخصام
بين الملائكة المستعنين

٢ وايضاً متى وجدت المحبة الكاملة والرئاسة العادلة امتنع الخصام . وكلا
الامرین موجود في الملائكة . فاذا تمتنع الخصام بينهم

٣ وايضاً لو قيل ان الملائكة يخلصون لاجل الذين يجرسونهم لوجب ان
يكون احدهم متعصباً لتريقي والاخر لآخر واذا كان احد التريقين محققاً كان
الآخر مُبطلًا قطعاً فيلزم تعصب الملاك الصالح للباطل وهذا محال . فاذا تمتنع
الخصام بين الملائكة الاخير

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠ : ١٣ «قد قاومني رئيس مملكة
فارس واحد وعشرين يوماً» والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملاك الموكل بحراسة
مملكة فارس . فاذا قد تقاوم الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة تارت بسبب آية دانيال هذه فقال
ايرونيمس في تفسيرها ان رئيس مملكة فارس هو الملاك الذي عارض في اطلاق

الشعب الاسرائيلي الذي كان دانيال يصلي لاجله وكان جبرائيل يقدم صلواته لله ولا خلف في هذه المقاومة لان احد رؤساء الشياطين كان قد جرّ اليهود المجلّون الى فارس الى الخطيئة فقام ذلك حاجزاً في وجه صلوة دانيال الذي كان يصلي لاجلهم . وقال غريغوريوس في اديياته ك ١٧ ب ٨ « كان رئيس مملكة فارس الملك الصالح الموكل بحراسة تلك المملكة » وعلى هذا فاذا اريد معرفة كيفية ما يقال من تقاوم الملائكة وجب ان يُعتبر ان الاحكام الالهية تُصرّف في الممالك المختلفة والبشر المختلفين بواسطة الملائكة والملائكة انما تجري افعالهم على حسب قضاء الله وقد يعرض ان يكون في الممالك المختلفة او البشر المختلفين حسنات او سيئات متضادة يترتب عليها ان يكون احدهم مروءة وسأاو رئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سبيلاً الى معرفة ما يقضي به في ذلك ترتيب الحكمة الالهية الا بوحى من الله ولذلك يفتقرون الى استطلاع حكمة الله فيه وهكذا من حيث يستطلعون الارادة الالهية في شأن الحسنات المتضادة والمتنافية يقال انهم يتقاومون ليس لتضاد ارادتهم فانهم متفقون جميعاً على وجوب تنفيذ قضاء الله بل لتنافي ما يستطلعونه تعالى في شأنه وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

المبحث الرابع عشر بعد المئة

في محاربة الشياطين - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في محاربة الشياطين والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر - ٢ في ان التجربة هل هي خاصة بالشيطان - ٣ في ان خطايا الناس هل تنشأ كلها عن محاربة او تجربة الشياطين - ٤ في ان الشياطين هل يقدر ان يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس - ٥ في ان الشياطين الذين يُعَلَبون من الناس هل تُحظر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

الفصل الأول

في ان الشياطين هل يجاربون البشر

يُغْطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشياطين لا يجاربون البشر لان الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يرسلون من الله لانهم يقصدون اهلاك النفوس والله يقصد انجاءها. فاذا ليس يتولى الشياطين محاربة البشر

٢ وايضاً ليس في منازعة الضعيف للقوي والجاهل لذي الدهاء حالة متكافئة. والبشر ضعفاء وجهال والشياطين اقوياء ودهاة. فاذا ليس ينبغي ان يسمح

الله الذي هو صانع كل عدالة ان يجارب الشياطين البشر

٣ وايضاً يكفي لا ابتلاء الناس محاربة اللحم والعالم. والله يسمح بمحاربة مختاربه ابتلاء لهم. فاذا لا حاجة الى محاربة الشياطين ايام

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١٢: ٦ « ان مصارعنا ليست ضد اللحم والدم بل ضد الرئاسات والسلطين وولادة هذا العالم عالم الظلمة والارواح الشريرة في السماويات »

والجواب ان يقال ان محاربة الشياطين يجب فيها اعتبار امرين نفس المحاربة وترتيبها فالمحاربة صادرة عن خبث الشياطين الذين بحسبهم يحاولون منع نجاح البشر وبكبرياتهم يتحلين لانفسهم شبه السلطان الالهي فيوكلون بمحاربة البشر خدماً أما مخصوصين كما يخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلاص البشر. وترتيب المحاربة صادر عن الله الذي يعرف ان يستخدم الشرور على طريقة منتظمة ويسوقها الى الخير. اما عند الملائكة فرجع الحراسة وترتيبها الى الله على انه واضعها الاول

اذا اجيب على الاول بان الملائكة الاشرار يجاربون البشر على نحوين

احدها باغرائهم بالخطيئة وبهذا المعنى لا يرسلون من الله للمحاربة بل قد يسمع لهم بها الله بحسب احكامه العادلة والثاني بمعاقبتهم اياهم وبهذا المعنى يرسلون من الله كما ارسل الروح الكاذب لمعاوية احاب ملك اسرائيل فان العقاب يسند الى الله على انه واضع الاول ومع ذلك فالشياطين الذين يرسلون للعقاب يقصدون غير ما يقصده مرسلهم فهم يعاقبون بفضاً وحسداً والله يرسلهم لاجل عدله وعلى الثاني بان عدم تكفوه الحال في الحرب يقاص فيه الانسان بامر من اولي وهو نجدة النعمة الالهية وثانوي وهو حراسة الملائكة ولهذا قال اليشاع لعلامه « لا تخف فان الذين معنا اكثر من الذين معيهم » كما في ٤ ملوك ١٦:٦

وعلى الثالث بان محاربة اللحم والعالم تكفي لابتلاء الضعف البشري لكنها لا تكفي لحبث الشياطين الذي يستخدم الامرين لمحاربة البشر غير ان هذا يرجع بترتيب الله الى مجد المغتارين

الفصل الثاني

هل التجربة خاصة بالشيطان

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجربة ليست خاصة بالشيطان فقد ورد اسناد التجربة الى الله كقوله في تك ١:٢٢ « جَرَّبَ اللهُ اِبْرَاهِيْمَ » وقد تُسَدُّ الى اللحم والعالم ويقال ايضاً ان الانسان يجرب الله والانسان . فاذاً ليست التجربة خاصة بالشيطان

٢ وايضاً ان التجربة من شأن الجاهل . والشياطين يعلمون ما يُفَعَّلُ في حق البشر . فهم اذاً لا يجربون

٣ وايضاً ان التجربة سبيل الى الخطيئة . ومحل الخطيئة الارادة . فاذاً من حيث يتعذر على الشياطين تغيير ارادة الانسان كما مر في مب ١١١ ف ٢ يظهر ان التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تسا ٣:٥ «لئلا يكون المجرّب قد جربكم»
قال الشارح «اي الشيطان الذي هتته التجربة»

والجواب ان يقال ان التجربة هي في الحقيقة امتحان شخص والغرض من امتحان
شخص معرفة امر يتعلق به فكانت الغاية القريبة لكل مجرب هي العلم على انه
قد برأ من وراء العلم غاية اخرى حسنة او قيحة فالاولى كما اذا اراد مرید
ان يعلم حال شخص من العلم او الفضيلة قصداً الى ترقيته والثانية متى اراد ان
يعلم ذلك في شخص قصداً الى خداعه او افساد امره ومن ذلك يرى كيف
تُسد التجربة انى كثيرين على معان مختلفة فيقال ان الانسان يجرب اما ليعلم
ومن هنا يقال ان تجربة الانسان لله اثم لادعائه امتحان قدرته تعالى كشكك
فيها واما لينفع واما ليضر واما الشيطان فاتما يجرب ليضر فقط بايقاعه الانسان في
الخطيئة وهذا المعنى يقال ان التجربة خاصة به لان الانسان وان جرب احياناً
بهذا المعنى فهو اتما يفعل ذلك باعتبار كونه خادماً للشيطان . واما الله فيقال انه
يجرب ليعلم على حد ما يقال فلان يعلم اي يعلم غيره وعليه قوله في تث ١٣:٣
«ان الرب الهكم يجربكم ليعلم هل تحبونوه» وتُسد التجربة ايضاً الى اللحم والعالم
على انها آلة او مادة اي باعتبار ان الانسان يمكن معرفة حاله بانقياده او
مدافعة لشهوات اللحم و باحتقاره نعيم الدنيا ومكارهها مما يتوسل الشيطان به
ايضاً لتجربة الانسان

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الشياطين انما يعلمون ما يفعل خارجاً في حق البشر
واما حالة الانسان الداخلة فليس يعلمها الا الله الذي هو فاحص القلوب فان
بعض الناس اميل الى رذيلة منهم الى اخرى ولهذا كان الشيطان يجرب الانسان
مستطعاً حالته الباطنة ليخرجه بتلك الرذيلة انى هو اليها اميل

وعلى الثالث بان الشيطان وان كان لا يستطيع تغيير ارادة الانسان لكنه
يقدر كما مرّ في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ان يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وان
كانت لا تقسر الارادة لكنها تميلها

الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان

يُنحطُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا تنشأ عن تجربة
الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « جماعة الشياطين
هي علة جميع الشرور لهم ولنيرهم » وقال الدمسقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤
« كل خبيث وكل رجاسة فيها مبتدعان من الشيطان »

٢ وايضاً ان كل خاطيء يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨ : ٤٤ « انتم من
اب هو ابليس » وما ذلك الا باعتبار انهم انما كانوا يخطأون بتلقين الشيطان
٣ وايضاً كما يوكل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكل الشياطين بحاربتهم
وكل ما فعله من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الاخير لان الالهيات انما
تبلغ الينا بواسطة الملائكة فاذا كل ما فعله من الشر يصدر عن تلقين الشيطان
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنية ب ٨٢ « ليست جميع افكارنا
القييمة مثارة من الشيطان بل قد تصدر احياناً عن حركة اخيارنا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له علة شيء على نحوين قصداً وتبعاً اما تبعاً
فكما اذا احدث فاعل استعداداً للمعلول فيقال له حيثئذ علة ذلك المعلول على
وجه التبعية والتمهيد كما لو قيل ان من بين الحطب علة لاحتراقه وبهذا
المعنى يقال ان الشيطان هو علة جميع خطايانا لانه اغرى الانسان الاول بالخطيئة
فحصل من خطيئته عند الجنس البشري باسره ميل الى جميع الخطايا وعلى هذا
المعنى يجب حمل كلام الدمسقي وديونيسيوس المورّد في الاعتراض الاول واما

قصداً فمتى احدث شي لا بثبثاً مقصوداً منه بالذات وليس الشيطان بهذا المعنى
علة كل خطيئة اذ لا تُقترف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث
عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٢ « لو
فرض عدم وجود الشيطان لكان ايضاً للبشر شهوة الطعام والنكاح ونحوها » مما
قد يحدث فيه خلل كثير اذا لم تُقمع هذه الشهوة بالعقل ولا سيما اذا قدر
فساد الطبيعة . وقع هذه الشهوة وترتيبها خاضع للاختيار فاذا ليس من الضرورة
ان تحصل جميع الخطايا باغراء الشيطان الا انه اذا حدث بعض الخطايا باغرائه
فالناس انما يسقطون فيها « لا غترارم الآن بمثل ما اغتربه الابوان الاولان »
كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ٣

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه اذا اقرتف الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان
فانهم مع ذلك يصيرون بها ابناء الشيطان من حيث انه اول من خطى
فاقتدوا به

وعلى الثالث بان الانسان يقدر ان يقترف خطيئة بنفسه لكنه ليس يقدر
ان يعمل صلاحاً الا بالامداد الالهي الذي يحصل عليه الانسان بواسطة خدمة
الملائكة ولهذا كان الملائكة يسعفوننا في جميع صالحاتنا الا ان خطايانا لاتصدر
كلها باغراء الشياطين وان كان لا يوجد صنف من الخطايا لا يصدر احياً
باغراء الشياطين

الفصل الرابع

في ان الشياطين هل يقدر ان يخدعوا البشر ببعض المعجزات
يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشياطين لا يقدر ان يخدعوا البشر
بمعجزات حقيقية . واقوى ما يكون فعل الشيطان في اعمال المسيح الدجال . وقد

قال الرسول في ٢ تسا ٢: ٩٠ « يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وبالعلامات
والعجائب الكاذبة » فإذا أولى ان لا يأتي الشياطين في غير ذلك الحين إلا
بآيات كاذبة

٢ وايضاً ان العجرات الصحيحة تحدث باستحالة في الاجسام والشياطين
لا يقدر ان يحولوا جسماً الى طبيعة اخرى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ١٨ « ولست ارى ان جسماً انسانياً يجوز استحاله بوجه من الوجوه بعمل
الشيطان او سلطانة الى اعضاء بيضية » فإذا ليس يقدر الشياطين ان يفعلوا
معجرات صحيحة

٣ وايضاً لا قوة لدليل يتعلق بمتقابلين فلم يجاز ان يفعل الشياطين معجرات
صحيحة حملاً على اعتقاد امر باطل لم يكن في المعجرات الصحيحة قوة على اثبات
حقيقة الايمان وهذا باطل فقد قيل في مر ٢٠: ١٦ « والرب كان يعمل معهم
ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٢٩ « كثيراً ما
يفعل باعمال محرية معجرات تشبه تلك المعجرات التي يفعلها خدام الله »
والجواب ان يقال يتضح مما مر في م ب ١٠٥ ف ٨ وم ب ١١٠ ف ٤ انه اذا
اعتبرت المعجزة بمعناها الحقيقي فليس يقدر ان يفعل المعجرات لا الشياطين ولا مخلوق
اخر بل الله وحده لان المعجزة في الحقيقة ما يفعل خارجاً عن نظام الطبيعة
المخلوقة باسرها المدرج تحته كل قدرة مخلوقة . لكن قد يقال معجزة بالفسحة لما
يجاوز قدرة البشر واعتبارهم وبهذا المعنى يقدر الشياطين ان يفعلوا المعجرات اي
الامور التي يعجب منها البشر من حيث تجاوز قدرتهم ومعرفتهم فربما فعل انسان
ايضاً ما يجاوز قدرة انسان آخر ومعرفته فمثل ذلك الاخر على التعجب من فعله
حتى يخال ذلك على نحو ما معجزة على انه لا بد من الاتباه الى ان ما يفعله

الشیطان ما نحسبه معجزات وان لم يكن حقيقة من المعجزات الحقيقية في شيء
قد يكون امراً حقيقياً كما صنع سحرة فرعون بقوة الشياطين حيات وضفادع
حقيقية ولما هبطت نار من السماء واكلت بدفعة واحدة عيال ايوب وغنمه
وثار اعصار فهدم بيته وقتل ابناه (مما كان من اعمال الشيطان) لم يكن ذلك
اشياحاً خيالية قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يقال لاعمال المسيح الدجال انها آيات
الكذب كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره اما لانه سيخضع المشاعر
البشرية باشباح خيالية فيظهر انه يفعل ما ليس يفعل او لانه اذا كان ذلك
معجزات حقيقية سيجر مع ذلك من يصدق به الى الكذب

وعلى الثاني بان الهيولى الجسمانية لا تفقد لامر الملائكة اختياراً او اشراراً
حتى يقدر الشياطين بقوتهم ان يحولوا الهيولى من صورة الى اخرى كما مر في
مب ١١٠ ف ٢ بل يقدر ان يستخدموا لاتمام هذه العلولات بعض البذور
الموجودة في عناصر العالم كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٠٨ ولذا
يجب ان يقال كل ما يمكن حدوثه من استحالة الجسمانيات ببعض القوى الطبيعية
التي من جملتها البذور المتقدم ذكرها يجوز ان يحدث بفعل الشياطين بواسطة
استخدام هذه البذور كاستحالة بعض الاشياء الى حيات او ضفادع مما يمكن
تولده بالتعفن واما ما يمتنع حدوثه بقوة الطبيعة من استحالة الجسمانيات فلا يجوز
اصلاً وقوعه حقيقة بفعل الشياطين وذلك كاستحالة الجسم الانساني الى جسم
بهيمي وكبعث جسم الانسان الميت وما يظهر حدوثه من ذلك بفعل الشياطين
فليس امراً حقيقياً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل
بان يغير الشيطان خيال الانسان بل مشاعره الجسمية ايضاً حتى يرى الشيء
على خلاف ما هو كما مر في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ويقال ان هذا قد يحدث

ايضاً بقوة بعض الجسمانيات ومن الخارج فان الشيطان الذي يقدر ان يكون
لنفسه جسماً من الهواء في صورة او شكل ما حتى اذا تشكل به يظهر فيه على
وجه محسوس يقدر ايضاً ان يشكل كل شيء جسماني بكل صورة جسمانية
فيتشكل بها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في مدينة الله ك ١٨ ب ١٨ «ان خيال
الانسان الذي يتغير باصناف امور فائتة المحصر حين التفكير والحلم ايضاً قد يبدو
لشاعر الغيز متشكلاً بصورة بعض الحيوانات» وليس المراد بذلك ان قوة
الانسان الخيالية او صورتها تبدو في عينها متشكلاً لحواس الغير بل ان الشيطان
الذي يلقي في خيال انسان صورة ما يقدر ايضاً ان يورد مثل هذه الصورة على
خواس الغير

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٩ وهو «متى فعل
السحرة مثل ما يفعل القديسون كان الغرض من ذلك المتعول ووجهه مختلفين
فان غرض السحرة من مجدهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون
ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونه بتصرف علني وبامر الله الخاضع له
جميع المخلوقات»

الفصل الخامس

في ان الشيطان الذي يُغلب من انسان هل تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك
يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشيطان الذي يُغلب من انسان
لا تُحظر عليه المحاربة بسبب ذلك فان المسيح قد انتصر على مجرته انتصاراً مبدئياً
جداً فعاد مع ذلك الى محاربه بجماله اليهود على قتله فاذا غير صحيح ان
الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة

٢ وايضاً ان الاقتصاص من يسقط في الحرب مدعاة الى ازدياد سعيها
وليس ذلك من مقاصد رحمة الله فاذا لا تُحظر المحاربة على الشياطين المغلوبين

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤ : ١١ « حيثُ تركهُ الشيطان » اي تركه المسيح الذي انتصر عليه

والجواب ان يقال ذهب بعضُ الى انه متى غلب الشيطان امتنع عليه ان يجرب بعد ذلك انساناً لا بتلك الخطيئة ولا بغيرها، وذهب آخرون الى انه يقدر بعد ذلك ان يجرب غير الانسان الذي غلبهُ وهذا هو الأرجح اذا اريد انه لا يقدر ان يجرب الغالب الى حينٍ ما ومن ثَمَّ قيل في لوقا ٤ « لما اتمَّ ابليس جميع التجارب انصرف عنه الى حين » ولهذا القول وجهان احدهما من جهة الرحمة الالهية فقد قال فم الذهب في كلامه على متى ٤ « لا يجرب الشيطان الناس ما اراد بل ما اذن الله بذلك لانه وان سمح بالتجربة زماناً يسيراً لكنه يدفعها بسبب ضعف الطبيعة » والاخر من جهة خبث الشيطان ولذا قال امبروسيون في كلامه على لوقا ٤ « يخشى الشيطان ملازمة التجربة لانه يتحاشى كثرة الظفر عليه » واما ان الشيطان يعيد الكرة احياناً على من تركهُ فظاهر من قوله في متى ١٢ : ٤٤ « ارجع الى بيتي الذي خرجت منه »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

المبحث الخامس عشر بعد المئة

في فعل الخليفة الجسمانية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليفة الجسمانية وفي القدر الذي يُسند الى بعض الاجرام - اما الافعال الجسمانية فالبحث فيها يدور على ست مسائل - ١ هل شيء من الاجسام فاعلٌ - ٢ هل يوجد في الاجسام مبادئ بدئية - ٣ هل الاجرام العلوية علّةٌ تا يُفعلُ هنا بالاجرام السفلية - ٤ هل هي علّةٌ للافعال البشرية - ٥ هل الشياطين خاضعةٌ لانفالها - ٦ هل توجب ما يخضع لانفالها

الفصل الأول

هل شيء من الاجسام فاعل

يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الاجسام فاعلاً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « من الاشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالاجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعولٍ كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية »

٢ وايضاً كل فاعل ما عدا الفاعل الاول يحتاج في فعله الى موضوع يقبل فعله . وليس دون الجوهر الجسماني جوهر يقبل فعله لان له المقام الادنى في الموجودات . فاذا ليس الجوهر الجسماني فاعلاً

٣ وايضاً كل جوهر جسماني فهو منحصر بالكم . والكم يعوق الجوهر عن الحركة والفعل لكونه محيطاً به وشاغلاً له كما يعوق السحاب الهواء عن قبول النور ودليل ذلك انه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزانه وثاقلاً عن الحركة . فاذا ليس جوهر جسماني فاعلاً

٤ وايضاً ان قوة الفعل تحصل لكل فاعل من قربه الى الفاعل الاول . والاجسام في نهاية البعد عن الفاعل الاول لكونه في غاية البساطة وهي في غاية التركيب . فاذا ليس جسم فاعلاً

٥ وايضاً لو كان جسم فاعلاً لا يعدو ان يفعل اما الى صورة جوهرية او الى صورة عرضية لكنه ليس يفعل الى صورة جوهرية اذ ليس في الاجسام مبدأ للفعل الا كيفية فاعلة وهي عرضية ولا يجوز ان يكون العرض علةً لصورة جوهرية لان العلة افضل من المعلول . وكذا ليس يفعل الى صورة عرضية لان العرض لا يتجاوز محله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكره خاصياتها

في مراتب السلطة السماوية ب ٥ انها « بفعلها وقوتها تظهر عظمتها للمواد المتأثرة منها »
والجواب ان يقال ان كون بعض الاجسام فاعلة ظاهر للحس غير ان بعضاً
وهو في افعال الاجسام على ثلاثة انحاء فمنهم من نفي الافعال عن الاجسام
بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحياة حيث تمحل اثبات
عدم فعل شيء من الاجسام بحجج اشار اليها اشارة فقط وان كل ما يظهر انه
من افعال الاجسام انما هو افعال قوة روحانية حاله في جميع الاجسام فهو
ليس يسند التسخين مثلاً الى النار بل الى القوة الروحانية الحاله فيها ويظهر ان
هذا القول مفرغ على مذهب افلاطون فهو قد ذهب الى ان جميع الصور التي
في الهيولى الجسمانية حاصلة بالمشاركة ومحدودة ومقيدة في هيولى معينة والصور
المفارقة مطلقة تشبه ان تكون كلية وعلى هذا كان يقول بان الصور المفارقة على
للصور التي في الهيولى فابن جبرول بناء على ان الصورة التي في الهيولى الجسمانية
محدودة الى مادة مخصوصة متشخصة بالكم قال ان الصورة الجسمانية تتعاق بالكم
من حيث هو مبدأ الشخص عن ان تصل بفعلها الى مادة اخرى وانما يقدر
ان يتعدى بفعلها الى آخر الصورة الروحانية والمجردة الغير المنحصرة بالكم غير ان
هذه الحجة لا يلزم عنها ان الصورة الجسمانية ليست فاعلاً بل انها ليست فاعلاً
كلياً لان ما كان خاصاً بشيء يجب ان تحصل المشاركة فيه بحسب حصولها في
ذلك الشيء كما تحصل المشاركة في حقيقة المرئي بقدر حصولها في النور والتاثير
الذي ليس شيئاً سوى صنع شيء بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو
فعل ومن ثم كان كل فاعل يفعل ما يشبهه فاذا من طريق ان شيئاً صورة غير
محدودة هيولى مقيدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورة محدودة
الى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورة مجردة
كما ذهب الافلاطونيون لكانت على نحو ماعلة لكل نارية واما صورة النار المعينة

التي في هيولى جسمانية معينة فهي علة لتلك النارية المخصوصة الصادرة من
جسم معين الى جسم معين ومن ثمَّه كان هذا الفعل يحصل بماسة الجسمين غير
ان ابن جبرول قد زاد على مذهب افلاطون فان افلاطون انما قال بالصور
الجوهرية المفارقة فقط واما الاعراض فكان يردّها الى المبدئين الماديين وهما
الكبير والصغير اللذين هما الضدان الاولان عنده كالتخلخل والتكاثف عند
غيره ولذلك صار افلاطون وابن سينا الذي تابعه في بعض اقواله الى ان القواعل
الجسمانية تفعل بحسب الصور العرضية بتبنيها المادة الى الصورة الجوهرية واما
الكمال الاخير الذي يحصل بحلول الصورة الجوهرية فهو صادرٌ عن مبدأ
مجرد وهذا هو المذهب الثاني في فعل الاجسام وقد اسلفنا الكلام عليه في
مب ٤٥ ف ٨ عند الكلام على الخلق . والمذهب الثالث هو مذهب ديمقراطيس
الذي صار الى ان الفعل يحصل بيجان الجواهر الفردة من الجسم الفاعل
والانفعال يحصل بقبول هذه الجواهر الفردة في مسام الجسم المنفعل وقد ابطال
ارسطو هذا القول في كتاب الكون والنفساد م ٢٥ لاستلزامه ان الجسم لا يتفعل
بكيته وان كية الجسم الفاعل تنقص بفعله وهذا بين البطلان . فالحق اذا ان
الجسم من حيث هو موجود بالفعل يفعل في جسم آخر من حيث هو موجود بالقوة
اذا اجيب على الأول بان المراد بقول اوغسطينوس المرد مطلق الطبيعة
الجسمانية بجملتها اذ ليس دونها طبيعة ادنى منها فتفعل فيها كما تفعل الطبيعة
الروحانية في الطبيعة الجسمانية والطبيعة الغير المخلوقة في الطبيعة المخلوقة والا
فهناك جسمٌ دون جسمٍ آخر من حيث هو بالقوة الى ما لا يخرب بالفعل
وبذلك يتضح الجواب على الثاني ومع ذلك فان ما استدل به ابن جبرول
بقوله : يوجد شيءٌ لا محركٌ غير متحركٍ وهو مبدع الكائنات الاول اذا بعكس
ذلك يوجد شيءٌ لا متحركٌ ومنفعلٌ فقط : يجب التسليم به الا ان ذلك هو

المهيولي الاولى التي هي قوة صرفة كما ان الله هو فعلٌ صرفٌ واما الجسم فهو مركبٌ من القوة والفعل ولذلك هو فاعلٌ ومنفعلٌ

وعلى الثالث بان الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالاطلاق كما مر في جرم الفصل بل انما تعوقها عن ان تكون فاعلاً كلياً من حيث تتشخص بجلوها في المادة المقيدة بالكم وما استبدل به من ثقل الاجسام ليس بشيء اولاً لان زيادة الكمية ليست علة الثقل كما اثبتته الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٤ م ٩ وثانياً لبطلان كون الثقل يجعل الحركة ابطاً بل كلما كان شيء اقل كانت حركته الخاصة به اعظم وثالثاً لان الفعل لا يحصل بالحركة المكانية كما قال ديمقراطيس بل بصدور شيء من القوة الى الفعل

وعلى الرابع بان الجسم ليس ابعد الاشياء عن الله اذ انه مشترك بصورته في شيء من شبه الوجود الالهي بل ابعد الاشياء عن الله هو الهيولي الاولى اذ ليست فاعلاً بوجه من الوجوه لكونها موجودة بالقوة فقط

وعلى الخامس بان الجسم يفعل الى الصورة العرضية والى الصورة الجوهرية فان الكيفية التفاعلة كالحرارة وان كانت عرضاً لكنها تفعل بقوة الصورة الجوهرية على انها آلة لها فهي اذا تقدر ان تفعل الى الصورة الجوهرية كما تفعل الحرارة الطبيعية الى تولد اللحم من حيث هي آلة للنس والى العرض بقوة نفسها وبمجاوزه العرض محله في الفعل ليست منافية لحقيقته بل انما يناهيا بمجاوزته محله في الوجود اللهم الا ان يتصور متصور ان شيئاً واحداً بعينه يسبح من الفاعل الى المنفعل كما صار ديمقراطيس الى ان الفعل يحصل بسبحان الجواهر الفردة

الفصل الثاني

هل يوجد في الهيولي الجسمانية مبادئ بدئية

يُنحطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في الهيولي الجسمانية مبادئ

بذرية فان المبدأ يدل على شيء من حيث هو ذو وجود روحاني وليس يوجد شيء في الهوى الجسمية وجوداً روحانياً بل وجوداً جنسياً اي بحسب كيفية وجود ما هو موجود فيه . فاذا ليس في الهوى الجسمية مبادئ بذرية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « قد يفعل الشياطين بعض امور باستخدامهم بحركات خفية بعض البذور التي يعرفونها في العناصر والمبادئ لا تُستخدَم بالحركة المكانية بل الاجسام فاذا لا يجوز القول بان في الهوى الجسمية مبادئ بذرية

٣ وايضاً ان البذر مبدأ فعلي . وليس في الهوى الجسمية مبدأ فعلي اذ ليس من شأن الهوى ان تفعل كما مر في الفصل الآنف . فاذا ليس في الهوى الجسمية مبادئ بذرية

٤ وايضاً يقال ان في الهوى الجسمية مبادئ عليّة وهي تكفي لصدور الاشياء في ما يظهر . والمبادئ البذرية مغايرة لما فان المعجزات تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية وليس خارجاً عن المبادئ العليّة . فاذا لا يجوز القول بان في الهوى الجسمية مبادئ بذرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ان لجميع الاشياء التي تتولد بطريقة جنسانية ومرئية بذوراً خفية كامنة في عناصر هذا العالم الجسمية »

والجواب ان يقال ان الاشياء تسمى عادة من الاكل كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ واكل الاشياء في الطبيعة الجسمية هي الاجسام الحية ولذلك نقل اسم الطبيعة ايضاً من الاشياء الحية الى جميع الاشياء الطبيعية فقد قال الفيلسوف في الالهيات ل ٥ م ٥ ان اسم الطبيعة وُضِعَ اولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبادئ متصل كتولد الثمرة من

الشجرة والجين من الأم المرتبط بها جعل اسم الطبيعة لكل مبدأ حركة موجود في المتحرك. وواضح أن المبدأ الفعلي والانفعالي لتولد الاحياء هو البذور التي منها لتولد الاحياء ومن ثم قد اصاب اوغسطينوس باطلاق المبادئ البذرية على جميع القوى الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ التولدات والحركات الطبيعية على ان هذه القوى الفعلية والانفعالية يجوز اعتبار وجودها على انحاء مختلفة فهي اولاً موجودة بالاصالة والاولية في كلمة الله بمخالفاتها التصورية كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٦ ب ١٠ و ١٨ ثم هي موجودة في عناصر العالم حيث صدرت معاً منذ البدء وجودها في العلة الكلية وهي ايضاً موجودة في ما يصدر عن العلة الكلية بحسب تعاقب الازمنة كما في خصوص نبات او حيوان وجودها في العلة الجزئية ثم هي موجودة في البذور التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها الى العلويات الاخرى الجزئية نسبة العلة الاولى الكلية الى العلويات الأولى التي تصدرها

إذا اجيب على الاول بان هذه القوى الفعلية والانفعالية في الاشياء الطبيعية وان لم يجوز ان يقال لها مبادئ باعتبار وجودها في الهيولى الجسمانية لكنه يجوز ان يقال لها مبادئ بالنسبة الى اصلها من حيث هي حاصلة عن المبادئ التصورية

وعلى الثاني بان هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودة في بعض اجزاء جسمانية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لاصدار بعض العلويات يقال ان الشياطين يستخدمون البذور

وعلى الثالث بان بذر الذكر مبدأ فعلي في توليد الحيوان ويجوز اطلاق البذر ايضاً على ما يحصل من جهة الانثى مما هو مبدأ انفعالي وهكذا يجوز ان يكون البذر شاملاً للقوى الفعلية والانفعالية

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس على هذه المبادئ البذرية مفهم ظاهراً
كونها مبادئ عليّة ايضاً كما ان البذرعة ما فقد قال في كتاب التلوث ٣
ب ٩ « كما ان الامهات جليات بالاجنة كذلك العالم جيلان بملل المولودات »
نعم يجوز ان يقال للمبادئ التصورية مبادئ عليّة ولا يجوز ان يقال لها في الحقيقة
مبادئ بذرية اذ ليس البذر مبدءاً مجرداً والمعجزات لا تحدث خارجاً عن هذه
المبادئ كما لا تحدث ايضاً خارجاً عن القوى الانفعالية المركبة في الخليقة ليحدث
بها كل ما امر به الله واما قولهم انها تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية فالمراد
به انها تحدث خارجاً عن القوى الفعلية الطبيعية والقوى الانفعالية المقابلة لها

الفصل الثالث

في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية
يُنغِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية ليست علة لما يحدث
في الاجرام السفلية فقد قال الدمثقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ونحن
نقول انها اي الاجرام السماوية ليست علة لكون شيء مما يكون او فساد
ما يفسد لكنها آياتٌ للمطار وتغيير حالة الهواء »
٢ وايضاً ان الفاعل والمادة يكفيان لفعل شيء وفي السفليات مادة منفصلة
وفيها ايضاً قواعل متضادة وهي الحرارة والبرودة ونحوها فلا حاجة اذاً الى
تعليل ما يحدث في هذا العالم السفلي بالاجرام العلوية
٣ وايضاً ان الفاعل يفعل ما يشبهه ونحن نجد ان كل ما يحدث في هذا العالم
السفلي يحدث بقبوله الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك من
الكيفيات التي لا وجود لها في الاجرام العلوية فاذاً ليست الاجرام العلوية
علة لما يحدث هنا
٤ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ « ليس شيء اعظم

جسمية من جنسية الجسم» وليست جنسية الجسم معلولة للأجرام العلوية
بدليل ان توأمين يولدان تحت برج واحد احدها ذكر والاخر اثنى. فاذا ليست
الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا من الجسمانيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ما كان
من الاجسام اكثف واسفل يدبر على نظام ما بما كان منها اللطف واقدار»
وقول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ « ان نور الشمس يفعل في توليد
الاجسام المحسوسة ويحرك الى الحيوة ويفذونني ويكمل»

والجواب ان يقال لما كانت كل كثيرة صادرة عن الوحدة وكان غير المتحرك
يلزم حالاً واحدةً والمتحرك يتغير الى احوال متكثرة وجب ان يعتبر في الطبيعة
باسرها ان كل متحرك صادر عن غير المتحرك ولهذا كلما كان شيء اقل تحركاً
كان اولى بان يكون علة لما هو اكثر تحركاً والاجرام العلوية اقل تحركاً من
سائر الاجسام اذ ليست تتحرك الا بالحركة المكانية فكانت حركات الاجرام
السفلية التي هي مختلفة ومتكثرة ترجع الى حركة الجرم العلوي على انها علة لها
اذا اوجب على الاول بان المراد بكلام الدمشقي ان الاجرام العلوية ليست
العلة الاولى للكون والفساد في ما يحدث هنا خلافاً لمن كان يجعل هذه
الاجرام آلهة

وعلى الثاني بان ليس في الاجرام السفلية من المبادئ الفعلية سوى كيفيات
العناصر الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوها فلو كانت الصورة الجوهرية
التي في الاجرام السفلية لا تختلف الا بحسب هذه الاعراض التي جعل لها
متقدمو الطبيعيين مبدأين وهما التخلخل والتكثف لم يكن حاجة الى جعل مبدأ
فعلية فوق هذه الاجرام السفلية بل كانت بانفسها كافية للفعل الا ان من
احسن اعتباره في ذلك ظهر له ان هذه الاعراض بمنزلة استعدادات مادية الى

ما للجسام الطبيعية من الصور الجوهرية والمادة ليست كافية للفعل فلا بد
اذن من اثبات مبدأ فعلي فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمة اثبت
الافلاطونيون الصور المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية
على الصور الجوهرية على ان هذا ايضاً قاصر في ما يظهر لانهم يجعلون الصور المفارقة
غير متحركة فتكون لازمة حالاً واحدة وهكذا يلزم عدم الاختلاف في كون
الاجرام السفلية وفسادها وهذا بين البطلان فلا بد اذن من اثبات مبدأ فعلي
متحرك يكون محضته وغيبته علة لاختلاف ما في الاجرام السفلية من الكون
والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ وهذا هو الاجرام
العلوية فاذا اكل ما يولد ويمرّك الى النوع في هذه الاجرام السفلية فهو بمنزلة
آلة للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢٦ ان الانسان
والشمس يولدان الانسان

وعلى الثالث بان الاجرام العلوية ليست مشابهة للاجرام السفلية في النوع
بل من حيث تشتمل في انفسها بقوتها الكلية على كل ما يتولد في الاجرام السفلية
على حد قولنا ايضاً ان جميع الاشياء مشابهة لله
وعلى الرابع بان الاجرام السفلية يختلف قبولها لافعال الاجرام العلوية
باختلاف استعدادات المادة . وقد يحدث ان مادة الحبل الانساني لا تكون
مستعدة بالكلية الى جنس الذكر فيتصور بعضها ذكراً وبعضها انثى ومن ثمة
قد استدلّ اوغسطينوس بهذا ايضاً على نفي التجميم لان آثار التجميم تختلف في
الجسمانيات ايضاً باختلاف استعداد المادة

الفصل الرابع

في ان الاجرام العلوية هل هي علة للافعال الانسانية
يُنحطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

لانها لما كانت تتحرك من الجواهر الروحانية على ما مرّ في مب ١١٠ ف ١ و ٣
كانت تفعل بقوتها على انها آلات لها . وتلك الجواهر الروحانية اعلى من انفسنا
فيظهر اذن انها تقدر ان تؤثر في انفسنا وهكذا تقدر ان تكون علة للافعال
الانسانية

٢ وايضاً كل مختلف الحال يُردُّ الى مبدأ ملازم حالاً واحدة . والافعال
الانسانية متغيرة مختلفة الاحوال . فيظهر انها تُردُّ الى حركات الاجرام العلوية
الملازمة حالاً واحدة على انها مبادئ لها

٣ وايضاً كثيراً ما تصدقُ أبناء النجمين بوقائع الحروب وغيرها من الافعال
الانسانية التي مبدؤها العقل والارادة فلم تكن الاجرام السماوية علة للافعال
الانسانية لامتنع ذلك عليهم فاذا الاجرام السماوية هي علة الافعال الانسانية
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست
الاجرام العلوية اصلاً علة للافعال الانسانية »

والجواب ان يقال ان الاجرام السماوية تؤثر في الاجسام بالاصالة وبالذات
كما مرّ في الفصل الآنف واما في قوى النفس التي هي افعال لآلات جسمية
فبالاصالة وبالعرض ضرورة ان افعال هذه القوى تعطل بتعطل الآلات كما ان
العين المعتكرة لا تحسن الابصار ولذا لو كان العقل والارادة من القوى المقيدة
بآلات جسمية على ما اثبت بعض من ان العقل غير مفترق عن الحس للزم
بالضرورة كون الاجرام العلوية علة للانتخابات والافعال البشرية فيلزم كون
الانسان يُدفع الى افعاله بالغريزة الطبيعية كسائر الحيوانات التي ليس لها الا
قوى نفسانية مقيدة بآلات جسمية لان ما يحدث في هذه السفليات بتاثير
الاجرام العلوية يُفعل بالطبع فيلزم ان ليس للانسان اختيار بل افعال معينة
كسائر الاشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر الفساد ومناف لما يشاهد من احوال

الناس . الا انه يجب ان يُعلم ان الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتبعية وبالعرض اي من حيث ان كليهما يتلقى على نحو ما من القوى السافلة المقيدة بالآلات جسمية الا ان ذلك ليس يقع لكليهما على نحو واحد فان العقل يتلقى بالضرورة من القوى السافلة المدركة ولذا اذا تشوشت القوة الواهمة او المتصورة او الحافظة تشوش بالضرورة فعل العقل واما الارادة فلا تتبع بالضرورة ميل الشوق الادنى لانه وان كان للآلام التي في القوة الغضبية والشهوانية قوة على عطف الارادة الا انه لا يزال في قدرة الارادة ان تتبع تلك الآلام او تبذرها ولهذا كان تأثير الاجرام العلوية الذي يتعلق بالقوى السافلة اقل اتصالاً بالارادة التي هي العلة القريبة للافعال الانسانية منه بالعقل فالقول اذن بان الاجرام العلوية هي علة الافعال الانسانية هو قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس ومن ثم قال بعض هؤلاء ان الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم ابو الناس والالهة^(١) . واذ قد ثبت ان العقل والارادة ليسا فعلين لآلتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

اذما اجيب على الاول بان الجواهر الروحانية المحركة للاجرام العلوية تفعل في الجسمانيات بواسطة الاجرام العلوية واما في العقل الانساني فانما تفعل بالانارة بغير واسطة ولكنها لا تقدر ان تغير الارادة كما اسلفنا في م ١١١ ف ٢ وعلى الثاني بانه كما ان اختلاف حال الحركات الجنمانية يُرَدُّ الى وحدة حال الحركات السماوية على انها علة لها كذلك اختلاف حال الافعال الصادرة عن العقل والارادة يرجع الى مبدأ ذي حال واحدة وهو العقل الالهي والارادة الالهية

وعلى الثالث بان أكثر الناس يتبعون الآلام التي هي حركات الشوق الحسي

(١) هو من كلام هوميروس الشاعر ويراده باقي الناس والالهة الشمس

والتي تقدر الاجرام السماوية ان تساعد عليها والحكام الذين يقومون هذه
الآلام قليل عددهم ولهذا يصح ان تصدق انباء النجمين باعتبار الاكثر وخصوصاً
على وجه العموم لا على وجه الخصوص اذ لا يتمتع ان انساناً يجمع اهواءه باختياره
ولهذا يقول النجمون ايضاً ان الانسان الحكيم يتسلط على النجوم اي من حيث
يتسلط على الآلهة.

الفصل الخامس

في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين
يُنخَطَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية تقدر ان تؤثر في
الشياطين فانهم يعذبون بعض الناس في بعض اوقات الامتلاء القمرية ولذلك
يقال لهؤلاء الناس معترون في روموس الالهة ولو لم يكن الشياطين خاضعين
لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك . فالشياطين اذا يخضعون لافعال الاجرام
العلوية

٢ وايضاً ان مستدعي الارواح يرصدون بعض الابراج لاستدعاء الشياطين .
ولو لم يكن الشياطين خاضعين للاجرام العلوية لم يكونوا يستدعون بها . فبم اذ
خاضعون لافعال الاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الاجرام العلوية اقدر من الاجرام السفلية . والشياطين يطردون
بعض الاجرام السفلية اي ببعض الاعشاب والحجارة والحيوانات وبعض
الاصوات والالفاظ والتصوير والاشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرفوروس
في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ . فاولى اذن ان يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية
لكن يعارض ذلك ان الشياطين اعلى طبعاً من الاجرام العلوية . والقائل اعلى
من المتفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ . فليس الشياطين
اذن خاضعين لفعل الاجرام العلوية

والجواب ان يقال ان في الشياطين ثلاثة مذاهب الأول مذهب المشائين الذين ينفون وجود الشياطين ويثبتون ان ما يُسند اليهم في صناعة مستدعي الارواح انما يحدث بقوة الاجرام العلوية وهذا ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ عن فرفوريروس القائل « يخلق الناس في الارض قواتٍ قادرة على اصدار ما تصدره النجوم من الآثار المختلفة » على ان هذا المذهب ظاهر الفساد فمعلومٌ بالتجربة ان الشياطين يفعلون اموراً كثيرة تعجز عنها قوة الاجرام العلوية كقطع المجانين بلغة مجهولتها وايرادهم اشعاراً ونصوصاً لم يعرفوها قط ويجعل مستدعي الارواح بعض التماثيل تكلم وتتحرك واشباه ذلك وقد حمل هذا الافلاطونيون على القول بان الشياطين حيوانات ذات اجسام هوائية وانفسٍ متفعلة كما رواه اوغسطينوس عن ابولايوس في مدينة الله ك ٨ ب ١٦ وهذا هو المذهب الثاني وعليه يجوز ان يقال ان الشياطين على هذا النحو خاضعون للاجرام العلوية كالناس على ما مرَّ في الفصل الآنف الا ان هذا القول باطل كما يتضح مما سلف في م ب ٥١ ف ١ حيث قدّمنا ان الشياطين جواهر عقلية غير متصلة بايدانٍ ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية لا بالذات ولا بالعرض ولا بالاصالة ولا بالتبعية

اذ اُجيب على الاول بان تعذيب الشياطين للناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية يحدث لامرين اولاً ليثبتوا خليفة الله وهي القمر كما قال ايرونيمس في ب ٤ على متى والذبحي القم في خط ٥٨ على متى ب ١٧ وثانياً لانهم اذ كانوا لا يقدرّون ان يفعلوا الا بواسطة القوى الطبيعية كما مرَّ في م ب ١١٠ ف ٤ يعتبرون في افعالهم استعداد الاجسام للآثار المقصودة منهم وواضح ان الدماغ هو اشد اجزاء البدن رطوبةً كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٥ ولذلك كان اشدّها انفعالاً من القمر الذي من خاصيته تحريك

الطوبى والقوى الحيوانية انما تستكمل في الدماغ ولذا كان الشياطين يشوشون
مخيلة الانسان في بعض اوقات الامتلاءات القمرية متى وجدوا في الدماغ استعداداً
لذلك

وعلى الثاني بان الشياطين انما يُستدعون في بعض الابراج لسبيين اما أولاً
فلكي يضلوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم الوهية واما ثانياً فلانهم يجدون الهيولى
الجسمانية في بعض الابراج اكثر استعداداً للآثار التي يُستدعون لاجلها
وعلى الثالث بان الشياطين على ما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١
ب ٦ تجذب باجناس مختلفة من الحجارة والاعشاب والاختاب والحيوانات
والاشعار والرسوم الاحتفالية لا كما تجذب الحيوانات بالطعمة بل كما تجذب
الارواح بالشعائر اي من حيث يوءدى لهم ذلك دلالة على الاكرام الالهي الذي
يتوقون اليه جداً

الفصل السادس

في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتاثيرها
يُنظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية توجب ما يخضع
لتاثيرها لانه يلزم من وجود العلة الكافية وجود المعلول بالضرورة . والاجرام
العلوية علة كافية لمعلولاتها . فاذا لما كانت الاجرام العلوية تجعل موجودة مع
حركاتها واستعداداتها بالضرورة يظهر ان معلولاتها تحصل بالضرورة
٢ وايضاً ان أثر الفاعل يحصل في الهيولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل
بمحيط تناول الهيولى باسرها . وقدرة الاجرام العلوية لتناول هيولى الاجرام
السفلية باسرها لكونها اعلى منها . فاذا بالضرورة تقبل الهيولى الجسمانية آثار
الاجرام العلوية

٣ وايضاً اذا كان اثر الجرم العلوي لا يحصل بالضرورة فانما ذلك لعلة مانعة وكل علة

جسمية قادرة ان تمنع أثر الجرم العلوي ترجع بالضرورة الى مبدأ علوي لان
الاجرام العلوية علة لكل ما يحدث هنا. ولان ذلك المبدأ العلوي ايضاً ضروري
يلزم ان يمتنع بالضرورة أثر الجرم العلوي الاخر فيكون كل ما يحدث هنا حادثاً
بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة « وليس يمتنع ايضاً
ان لا يحدث في الاجرام كثير مما تدل عليه العلام العلوية كالامطار والرياح »
فاذاً ليست جميع آثار الاجرام العلوية تحدث بالضرورة
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة بعضها تقدم حلة وبعضها لا يزال مشكلاً
فقد مر في ف ٤ انه وان كانت الاجرام السماوية تؤثر بعض الاميال في
الطبيعة الجسمانية الا ان الارادة لا تتبع بالضرورة تلك الاميال فلا يمتنع ان
يتخلف بفعل الارادة أثر الاجرام السماوية ليس في الانسان فقط بل في سائر
ما يتعلق به فعل الناس ايضاً. واما الاشياء الطبيعية فليس فيها مبدأ له الحيار
في ان يتبع او لا يتبع التأثيرات السماوية فيظهر اذن ان جميع الاشياء تحدث
بالضرورة فيها على الاقل على قول بعض المتقدمين الذين اثبتوا ان لكل شيء
علة وان وجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فانجبوا من ذلك ان جميع
الاشياء تحدث بالضرورة على ان ارسطو ابطال هذا القول في الالهيات ك ٦ م ٥
من جهة كلا المبدأين اللذين اثبتوهما اولاً لبطلان ان وجود كل علة يستلزم
بالضرورة وجود المعلول فمن العلل ما تصدر عنها معلولاتها لا بالضرورة بل في
العالب وقد تختلف عنها في الاقل. الا انه اذ كانت معلولات هذه العلل لا تختلف
عنها في الاقل الالامة مانعة يظهر ان هذه العجة غير وافية بابطال ذلك المبدأ
لان منع تلك العلة ايضاً حادث بالضرورة. ولذلك يجب ان يقال ثانياً كل موجود
بالذات فله علة والموجود بالعرض لا علة له اذ ليس في الحقيقة موجوداً لكونه

ليس في الحقيقة واحداً فان للابيض علةً وكذا الموسيقى واما الموسيقى الابيض
فلا علة له لأنه ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً. وواضح ان العلة المانعة من
فعل علة يصدر عنها معلولها في الغالب قد تساعد على ذلك الفعل بالعرض فلا
يكون لهذه المساعدة علةً من حيث هي حاصلةً بالعرض ولذلك شرماً يلزم عن هذه
المساعدة لا يُسند الى علةٍ سابقة يلزم عنها بالضرورة كما ان تكون جسم ارضي
ناري في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه الى اسفل معلول لقوة سماوية وكذا
ايضاً وجود مادة قابلة للاحتراق على سطح الارض يمكن اسناده الى مبدئي
سماوي واما ملاقات النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً
لجسم سماوي بل حاصل بالعرض وهكذا يتضح ان آثار الاجرام العلوية لا تحصل
كلها بالضرورة

إذا اجيب على الاول بان الاجرام العلوية انما تكون علة للآثار السفلية
بواسطة العلة الجزئية السفلية التي قد تختلف عنها معلولاتها في الاقل
وعلى الثاني بان قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول اثره
من استعداد معين في المادة من جهة البعد المكاني وغيره من الاحوال ولهذا
كما يمنع البعد المكاني من حصول اثر الجرم السماوي فان الشمس لا تفعل حرارتها
في صاقص ما تفعله في بلاد الحبشة كذلك كثافة المادة او البرودة او الحرارة
او ما يشبه ذلك من الاحوال الاستعدادية قد يمنع من حصول اثر الجرم
السماوي

وعلى الثالث يانه وان كانت العلة المانعة من حصول اثر علةٍ اخرى ترجع
الى جرم سماوي على انه علتها الا انه اذا كان اجتماع علتين حاصل بالعرض
لا يرجع الى علة سماوية كما مر في جرم الفصل



المبحث السادس عشر بعد المئة

في القَدَر - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان القدر هل هو - ٢ في انه في اي شيء هو - ٣ هل هو غير متحرك - ٤ هل جميع الاشياء خاضعة له

الفصل الأول

في ان القَدَر هل هو شيء ما

يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال: يظهر ان القَدَر ليس شيئاً فقد قال غريغوريوس في خطب في الظهور « حاشا لقلوب المؤمنين ان تتقد ان القدر شيء ما »

٢ وايضاً ما يحدث بالقَدَر فليس يحدث بغير قصد فقد قال اورغطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « fatum (اي القَدَر) مشتق من fando اي القول » فليس يحدث بالقدر الا ما سبق فقوله وجزم به جازم وما يحدث بقصد فليس يحدث بالاتفاق او الخبطة فاذا لم كانت الاشياء تحدث بالقدر لم يكن فيها خبطة واتفاق

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حد وقد حد بولسيوس القدر في كتاب التمازي نش ٦ بانه « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة بها تربط العناية الالهية كل شيء بنظامه » فالتقدير اذن شيء ما

والجواب ان يقال يشاهد في الكائنات السفلية حدوث بعض الاشياء بالاتفاق او الخبطة وقد يعرض ان يكون شيء بالنسبة الى العلل السافاة اتفاقياً ولكنه بالنسبة الى علته عالية مقصوداً بالذات كما لو ارسل سيد غلامين له الى مكني واحد بعينه دون ان يعلم احدهما شيئاً من امر الآخر كان التقاؤهما بالنسبة اليهما اتفاقياً لحصوله على غير قصد احدهما وبالنسبة الى سيدهما الذي كان قد رتب ذلك غير اتفاقي بل مقصوداً بالذات فمن الناس من لم

يشأ ان يُسند ما يحدث في هذه السفليات من تلك الامور الاتفاقيه الى علة
عالية وهو هلاء نفوا القدر والعناية كما روى اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله
ك ٥ ب ٦ وهذا منافٍ للامر من الكلام على العناية في مب ٢٢ ف ٢٠ ومنهم
من اراد ان يسند جميع ما يحدث من الامور الاتفاقيه في هذه السفليات طبيعية
او انسانية الى علة عالية وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى
حالٍ من احوال النجوم فيها يصور في الحشى او يولد كل واحد لكن هذا باطل
من وجهين اما اولاً فمن جهة الامور الانسانية فقد اوضحنا في البحث الآنف
ف ٤ ان الافعال الانسانية لا تخضع لتاثير الاجرام العلوية الا بالعرض وبالتبع
والعلة المقدره لترتيبها ما يُفعل بالقدر لا بد ان تكون علة بالاصالة وبالذات لما
يُفعل . واما ثانياً فمن جهة كل ما يُفعل بالعرض فقد مر في البحث الآنف ف ٦
ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعل طبيعي
فانه ينتهي الى واحد ما فيستحيل اذن ان يكون ما يحصل بالعرض معلولاً
بالذات لمبدئ فاعل طبيعي . فاذا ليس يمكن لطبيعة ان تفعل بالذات ان من
يقصد حفر قبر يصيب كثيراً وواضح ان الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدئ
الطبيعي فتكون مفعولاته ايضاً في هذا العالم طبيعية فاذا يتمتع ان تكون قوة
فاعلية للجسم السماوي علة لما يُفعل هنا بالعرض عن خبطة او اتفاق ولذلك
فالحق ان يقال ان ما يُفعل هنا بالعرض في الاشياء الطبيعية او الانسانية يُسند
الى علة مرتبة لذلك ترتيباً سابقاً وهي العناية الالهية اذ لا مانع من ان ما يحصل
بالعرض يُعتبر واحداً من عقلي ما والا لما استطاع العقل ان يصوغ هذه القضية
وهي « حافر القبر يصيب كثيراً » وكما يقدر العقل ان يتصور ذلك يقدر ان
يُحدِثه كما لو علم عالم بوجود كنز دفين في مكان ما تحمل فلا حأ جاهلاً بذلك
على ان يخفر هناك قبراً وهكذا لا يتمتع ان ما يُفعل هنا بالعرض على انه اتفاقي

يسند الى علته مرتبةً تفعل بالعقل وخصوصاً العقل الالهي لان الله وحده يقدر ان يفعل في الارادة كما تقدم في مب ١٠٥ ف ٤ ومب ١٠٦ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ وعلى هذا فترتيب الافعال الانسانية التي مبدؤها الارادة يجب اسناده الى الله وحده وهكذا من حيث ان كل ما يُفعل هنا خاضعٌ للعناية الالهية باعتبار سابق ترتيبها له ونطقها به على نحو ما يجوز لنا ان تثبت القدر وان ابي العلماء القديسون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخلصونه بقوة اوضاع النجوم ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١ «لذلك من اسند الامور الانسانية الى القدر واراد به ارادة الله او قدرته فليستمر على قوله هذا ويصح تعبيره» وبهذا المعنى نفى غريغوريوس القدر

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه لا يمتنع كون بعض الاشياء اتفاقية بالنسبة الى العلة القريبة لا بالنسبة الى العناية الالهية اذ بهذا الاعتبار لا يحدث في العالم شيء بغير قصد كما قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٤

أنتحلُّ اثنائي

على القدر موجود في المخلوقات

يُخفى ان الثاني بان يقال : يظهر ان القدر غير موجود في المخلوقات فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ و ٩ « المراد بالقدر ارادة الله او قدرته » و ارادة الله وقدرته ليست في المخلوقات بل في الله . فاذا نيس القدر في المخلوقات بل في الله

٢ وايضاً ان للقدر الى ما يُفعل بالقدر نسبة العلة كما يدل عليه طريقة التعبير . والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض هي الله وحده كما مر في الفصل لآنف . فالقدر اذن موجود في الله لا في المخلوقات

٣ وأيضاً لو كان القدر في المخلوقات لكان اما جوهرًا او عرضاً . وإيا ما كان منها يلزم تكثره بكثرة المخلوقات على ان القدر واحد فقط في ما يظهر . فيظهر اذن انه ليس في المخلوقات بل في الله

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية تحدث آثارها بالعلل المتوسطة كما يتضح مما مر في مب ١٠٣ ف ٦ فيجوز من ثمة اعتبار ترتيب الآثار على نحوين احدهما باعتبار وجود هذا الترتيب في الله وبهذا المعنى يقال لترتيب الآثار عناية والثاني باعتبار وجود هذا الترتيب في العلل المتوسطة المعينة من الله لاصدار بعض الآثار وبهذا المعنى يقال له قَدَر وهذا ما اراده بولسيوس بقوله في كتاب التعزية ٤

نث ٦ « ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح الخادمة العناية الالهية او بواسطة النفس او الطبيعة باسرها او بواسطة حركات الاجرام السماوية او بقوة الملائكة او بمذاقة الشياطين المخلقة او ببعض هذه الاشياء او بكلها » وقد مر الكلام بالتفصيل على جميع ذلك في ف او في مب ١٠٤ ف ٢ ومب ١١١ ف ٢ . فيتضح اذن من ذلك ان القدر موجود في العلل المخلوقة باعتبار كونها معينة من الله لاصدار بعض المعلولات

اذاً اجيب على الاول بان ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدَر الا من حيث يتعلق بالله ولهذا انما يطلق القدر على قدرة الله او ارادته باعتبار معنى العلية واما باعتبار حقيقة الذاتية فهو هيئة العلل الثانية او سلسلتها اي ترتيبها

وعلى الثاني بان القَدَر يتضمن من حقيقة العلية ما تتضمنه العلل الثانية اذ انما يراد به ترتيبها

وعلى الثالث بأنه ليس المراد بالهيئة المأخوذة في حد القدر ما كانت من جنس الكيف بل المراد بها الترتيب وهو ليس جوهرًا بل إضافة . وهذا الترتيب اذا اعتُبر بالنسبة الى مبدئه فهو واحد فيكون القدر واحداً واذا اعتُبر بالنسبة الى العلولات او العلل المتوسطة كان متكثرًا وعلى هذا المعنى قول فرجيليوس الشاعر «تجذبك اقدارك»

الفصل الثالث

هل القدر غير متحرك

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان القدر ليس غير متحرك فقد قال بولسيوس في التعزية ك ٤ ن ٦ « ان نسبة سلسلة القدر المتحركة الى بساطة العناية الثابتة كنسبة القياس الى العقل وما يؤيد الى ما هو موجود والزمان الى السرمدية والدائرة الى النقطة المتوسطة »

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب ٣ « اذا تحركا متحرك ما فينا » والقدر « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة » كما قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ ن ٦ . فالقدر اذن متحرك

٣ وايضاً لو كان القدر غير متحرك لحدث ما يخضع له على وجه ضروري وغير متحرك . ويظهر ان اخضع شيء للقدر هو الحوادث المسندة اليه فيلزم ان لا يكون في الاشياء حادث بل ان تحدث كلها بالضرورة لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في الموضع المتقدم ذكره « القدر هيئة غير متحركة »

والجواب ان يقال ان ترتيب العلل الثانية الذي نسميه بالقدر يجوز اعتباره على نحوين الاول بحسب العلل الثانية المرتبة على ذلك الوجه والثاني بالنسبة الى المبدأ الاول المرتبة منه وهو الله فذهب بعض الى ان سلسلة العلل اي ترتيبها

ضرورية في نفسها بمعنى ان كل شيء يحدث بالضرورة لان لكل معلول علة
ووجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلوم الا ان هذا يتضح بطلانه بما مر في
المبحث الآنف ف ٦. وذهب آخرون الى عكس ذلك اي الى ان القدر متحرك
حتى باعتبار تعلقه بال العناية الالهية وعلى هذا كان يقول المصريون ان القدر يمكن
تحويله ببعض الضمما كما رواه غريغوريوس النيصي في كتاب النفس ب ٣٦
الا ان هذا القول قد أُبطل في م ب ٣٣ ف ٨ لما فيه من المناقاة لثبات العناية
الالهية. فالحق اذن ان يقال ان القدر باعتبار العلة الثانية متحرك وباعتبار
خضوعه للعناية الالهية ثابت لا يثبت بالضرورة المطلقة بل بثبات الضرورة
الشرطية على حد ما يقال ان قولنا « اذا سبق علم الله بهذا فيكون » شرطية
صادقة او ضرورية. ولهذا بعد ان قال بويسيوس ان سلسلة القدر متحركة قال
ايضاً ان هذه السلسلة لصدورها عن مبادئ العناية الغير المتحركة هي ايضاً
بالضرورة غير متحركة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل كل شيء خاضع للقدر

يُنخض الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل شيء خاضع للقدر فقد قال
بويسيوس في التعزية ك ٢ ن ٦ « ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب
وتعدل بين العناصر وتلبسها صوراً متغيرة بتحويل احدها الى الآخروهي تجدد
كل مولود ومفقود بصدور مثله من الاجنة والبذور وتقيد افعال الناس
وحظوظهم برباط من العلة غير منحل » فاذا ليس يخرج شيء في ما يظهر عن
حكم سلسلة القدر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٨ « القدر شيء ما باعتبار

نسبته الى ارادة الله وقدرته وارادة الله علة لكل ما يحدث كما قال اوغسطينوس
في كتاب الثالث ٣ ب ٣ و ٩ فاذا كل شيء خاضع للقدر
٣٠ وايضاً ان القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة كما قال بولسيوس وجميع
المخلوقات متحركة والله وحده غير متحرك كما مر في مب ١٩ ف ١ و ٢٠ فالقدر اذن
حاصل في جميع المخلوقات

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « من الاشياء
المندرجة تحت العناية ما يفوق سلسلة القدر »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان القدر هو ترتيب العلل الثانية وسوقها
الى المعلولات المقصودة من الله فاذا كل ما يخضع للعلل الثانية فهو خاضع للقدر
ايضاً و اذا كانت بعض الاشياء تصدر عن الله مباشرة فهي لا تخضع للقدر
لعدم خضوعها للعلل الثانية وذلك نخلق الاشياء وتمجيد الجواهر الروحانية وما
اشبه ذلك وهذا ما اراده بولسيوس بقوله في الموضع المتقدم ذكره « ما كان قريباً
الى العناية الأولى لاستقراره على وجه ثابت يتجاوز ترتيب التحرك القدرى »
ومن ذلك يتضح ايضاً انه كلما كان شيء ابعد عن العقل الأول كان أكثر
تقيداً بالقدر لكونه اخضع لضرورة العلل الثانية

اذا اجيب على الاول بان كل ما ذكر هناك يصدر عن الله بواسطة العلل
الثانية فكان مندرجاً تحت سلسلة القدر وليس كذلك حكم سائر الاشياء كما
تقدم قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان نسبة القدر الى ارادة الله وقدرته انما هي باعتبار كونها المبدأ
الاول فليس يلزم ان يخضع له كل ما يخضع لها كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بانه وان كانت جميع المخلوقات متحركة على نحو ما الا ان بعضها
لا يصدر عن العلل المخلوقة المتحركة فلا يخضع للقدر كما مر في جرم الفصل

المبحث السابع عشر بعد المئة

في ما يتعلق بفعل الانسان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق بفعل الانسان المركب من لطيفة الروحانية والجسدية
واولاً في فعل الانسان ثم في تناسل الناس - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل
- ١ في انه هل يقدر الناس ان يعلم احدهم الآخر باحداثه العلم فيه - ٢ هل يقدر
الانسان ان يعلم الملاك - ٣ هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الميول الجسدية - ٤ في ان
نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام بالحركة المكانية

الفصل الاول

هل يقدر الانسان ان يعلم انساناً اخر

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان انساناً لا يقدر ان يعلم انساناً آخر
فقد قال الرب في متى ٢٣: ٨ « لا تدعوا معلمين » وكتب على ذلك ايرونيمس
« لثلاث تصفوا الناس بصفة المجد الالهي » فالمعلمية اذن خاصة بالمجد الالهي . على
ان التعليم خاص بالمعلم فهو اذن غير مقدور للانسان بل خاص بالله
٢ وايضاً لو كان يعلم انسان آخر لم يكن ذلك الا من حيث يفعل بعلمه
لاحداث العلم في آخر . والكيفية التي بها يفعل فاعل لاصدار مثله كيفية فعلية .
فيلزم كون العلم كيفية فعلية كالحرارة

٣ وايضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشيخ الشيء المعقول . وليس
يقدر انسان ان يحدث شيئاً منهما في آخره . فاذا ليس يقدر الانسان ان يحدث
العلم في آخر بالتعليم

٤ وايضاً ان المعلم ليس يفعل في التلميذ شيئاً سوى ان يورده له بعض الدلائل
اما بالالفاظ الدالة على معاني او بالاشارات وليس يقدر احد ان يعلم غيره بمعنى
ان يحدث فيه العلم بايراد الدلائل لانه لا يعدوان يورده له دلائل امور

معلومة او امور مجهولة فان اورد له دلائل امور معلومة كان العلم حاصلًا له قبل ذلك فلا يستفده من العلم وان اورد له دلائل امور مجهولة لم يستفد بهذه الدلائل شيئًا كما انه لو اورد موردًا للآتيني القاظًا يونانية يجمل معناها لا يقدر بذلك ان يعلمه . فاذا ليس يقدر انسان ان يحدث العلم في انسان آخر بتعليمه اياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ « نُصِبْتُ انا لها كارزًا ورسولًا معلنًا للام في الايمان والحق »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة اقوالًا مختلفة فذهب ابن رشد الى ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً كما مر في مب ٢٦ ف ٢١ ومب ٢٩ ف ٥ وهذا يستلزم ان لجميع الناس اشباحاً معقولة غير مختلفة وبناءً على ذلك قال بان انساناً ليس يحدث في آخر بالتعليم علماً مغايراً لعلومه بل يشركه في علمه عينه بتحريكه اياه الى ان يرتب في نفسه الاخيلة فتتبعها على ما ينبغي للادراك العقلي . وهذا القول صحيح من جهة ان العلم الذي في التليذ وفي العلم واحد بعينه اذا اعتبرت العينية من جهة وحدة المعلوم لان حقيقة ما يعلم التليذ والعلم واحدة بعينها واما من جهة ان لجميع الناس عقلاً هيولانياً واحداً واشباحاً معقولة غير مختلفة الا باختلاف الاخيلة فقط فهو باطل كما مر في المواضع المشار اليها . وذهب الافلاطونيون الى ان العلم حاصل لانفسنا منذ البدء بالمشاركة في الصور المفارقة على ما تقدم في مب ٨٤ ف ٣ و ٤ الا ان اتصال النفس بالبدن عائق لما عن ملاحظة ما تعلمه بحسب اختيارها وعلى هذا فالتليذ ليس يستفيد من العلم علماً جديداً بل ينه منه فقط الى ملاحظة ما يعلمه فلا يكون التعلم على ذلك الا التذكر وبناءً على ذلك وضعوا ايضاً ان القواعل الطبيعية تهبيء فقط لقبول الصور التي تستفيدها المادة الجسمية بالمشاركة في المثل المفارقة لكن هذا

القول قد ابطالناه في مب ٧٩ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٣ و٤ حيث اوضحنا ان عقل
النفس الانسانية الهولاني هو بالقوة المحضة الى المعقولات كما قال ذلك ايضاً
ارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٤٠ فالحق اذن ان يقال ان المعلم يُحدث العلم في
المتعلم باخراجه اياه من القوة الى الفعل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢٠ ويان
ذلك ان العلولات الصادرة عن مبدأ خارج بعضها يصدر عن مبدأ خارج
فقط كحدوث صورة البيت في المادة عن الصناعة فقط وبعضها يصدر تارة عن
مبدأ خارج وتارة عن مبدأ داخل كحدوث الصحة في المريض تارة عن مبدأ
خارج اي عن صناعة الطب وتارة عن مبدأ داخل كشفاء مريض بقوة
الطبيعة. وهذه العلولات يجب فيها اعتبار امرين احدهما ان الصناعة تمحو في
فعلها حدو الطبيعة فكما ان الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة للمرض
وتوجيهها الى وجبة ما ودفعها كذلك الصناعة ايضاً. وايضاً فالمبدأ الخارج
الذي هو الصناعة لا يفعل على انه فاعل اصيل بل على انه معاون للفاعل الاصيل
الذي هو المبدأ الداخل بتقويته اياه وتقديمه له الادوات والمعاون التي تستعين
بها الطبيعة على اصدار الاثر كما يقوي الطيب الطبيعة ويبيدها بالاطمة
والادوية التي تستعين بها على الغرض المقصود. والعلم يحصل في الانسان عن
مبدأ داخل كما يظهر في من يحصل العلم بالاستنباط وعن مبدأ خارج كما يظهر
في من يتعلم فان لكل انسان في فطرته مبدأ للعلم وهو نور العقل الفعال الذي
به تدرك طبعاً بالبداهة منذ البدء بمض مبادئ كلية لجميع العلوم فمن طبق
هذه المبادئ الكلية على بعض الجزئيات التي يحصل عنده بالحس حفظها
وتجربتها فذاك يحصل بالاستنباط علم ما لم يكن يعلمه منتقلاً من المعلومات الى
المجهولات ولنا فكل معلم يتأدى بالتلميذ مما يعلمه الى معرفة ما كان جاهلاً له
كقوله في كتاب تحليل القياس ب ١ « كل علم قائم يحصل عن معرفة سابقة »

والعلم يتأدى بالتلميذ من المعلومات الى المجهولات على نحوين اما اولاً فيتقدمه
له بعض المعاون او الآلات التي يستعين بها عقله على كسب العلم كما يراد له
فضاياً اخص يستطيع التلميذ مع ذلك ان يحكم فيها من المعلومات السابقة او
كما يراد له دلائل محسوسة يهتدي بها عقل الطالب الى معرفة الحق المجهول
واما ثانياً فتتميزه عقل الطالب ليس بافاضته عليه قوة فعلية من مثل طبيعة اعلى
كما اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١١١ ف اعند الكلام على الملائكة النبوية
لاتحاد جميع العقول البشرية في رتبة الطبيعة بل ببيان النسبة بين المبادئ
والنتائج فيما لا يكون حاصلًا للتلميذ بنفسه من القوة التصديقية ما يقدر به على
استخراج النتائج من المبادئ ولذا قيل في كتاب البرهان م ٥ « البرهان قياس
يفيد العلم » وعلى هذا فن يأتي بالبرهان فهو يفيد السامع العلم
اذا اجيب على الاول بان للعلم فعلاً خارجياً فقط كالطبيب الثاني على ما
تقدم في جرم الفصل وكما ان الطبيعة الداخلة هي العلة الاصلية للشفاء كذلك
النور العقلي الداخلي هو العلة الاصلية للعلم وكلا هذين الامرين صادر عن الله
ومن ثم كما قيل عن الله في مز ١٠٢: ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » قيل
عنه ايضاً في مز ١٠٠: ٩٣ « الذي يعلم الانسان العلم » من حيث يرسم علينا نور
وجهه الذي به ينجلي لنا كل شيء
وعلى الثاني بان المعلم لا يحدث العلم في التلميذ على طريقة التفاعل الطبيعي كما
قال ابن رشد معترضاً في كتاب النفس ٣ حا ٥ فلا يلزم اذن كون العلم كيفية
فعلية بل هو مبدأ يهتدي به صاحبه في ما يعمل
وعلى الثالث بان المعلم لا يحدث في التلميذ النور المعقول ولا يحدث فيه ايضاً
قصدًا الاشباح المعقولة بل يحركه بتعليمه الى ان يصوغ بقوة عقله الصور المعقولة
التي يورد له دلائلها في الخارج

وعلى الرابع بان الدلائل التي يوردها المعلم للتلميذ هي دلائل امور معلومة بوجه اجمالي تختلط ولكنها غير معلومة بوجه الخصوص والتفصيل فتى حصل حاصل بنفسه على العلم لا يجوز ان يقال انه يعلم نفسه او معلم نفسه اذ لم يكن له من قبل علم كامل كما يجب ان يكون للمعلم

الفصل الثاني

هل يقدر الناس ان يتعلموا الملائكة

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الناس يقدرون ان يتعلموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ١٠:٣ « لتعلم حكمة الله المتنوعة لدى الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة » والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين . فاداً يعلم الملائكة بعض الاشياء بواسطة الناس

٢ وايضاً ان الملائكة الاعلى الذين يستترون في الامور الالهية من الله مباشرة يقدرون ان يتعلموا الملائكة الادنين كما مر في مب ١٠٦ ف ١ و ٣ ومن الناس من يتفقه في الامور الالهية من كلمة الله مباشرة كما يظهر بالخصوص في الرسل كقوله في عبر ٢:١ « كمننا اخيراً في هذه الايام في الابن » فاداً قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة الادنين يتفقهون من الملائكة الاعلى . وبعض الناس اعلى من بعض الملائكة فان بعض الناس يرتقون الى اعلى مراتب الملائكة كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل . فاداً يجوز ان يتفقه بعض الناس بعض الملائكة الادنين في الامور الالهية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ مقا ١ ان « جميع الانارات الالهية تبلغ الى الناس بواسطة الملائكة » فاداً ليس يتفقه الملائكة من الناس في الامور الالهية

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين
بكشفهم لم افكارهم كما مر في مب ١٠٧ ف ٢ الا ان الملائكة الاعلين لا يستنبطون
من الادنين في الامور الالهية. وواضح ان الناس الاعلين يخضعون للملائكة
الادنين بنفس الوجه الذي به يخضع الملائكة الادنون للملائكة الاعلين وهذا
بين من قوله تعالى في متى ١١: ١١ «لم يقم في مواليد النساء اعظم من يوحنا
المعمدان ولكن الاصغر في ملكوت السماء اعظم منه» فاذا لا يستدير الملائكة
اصلاً من الناس في الامور الالهية ولكن الناس يقدر ان يكشفوا افكار قلوبهم
للملائكة بطريق التخاطب لان معرفة خنايا القلوب خاصة بالله وحده
اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك
١٥ ب ١٩ بقوله ان «الرسول كان قال قلبها: لي انا اصغر القديسين جميعاً أعطيت
هذه النعمة ان اوضح للجميع ما تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً
في الله: قلت مكتوماً بحيث كانت مع ذلك حكمة الله المتشوعة معلومة لدى
الرئاسات والسلاطين في السماويات بالكنيسة. فكانه قال ان هذا السر كان مكتوماً
عن الناس بحيث كان معلوماً للكنيسة السماوية المولفة من الرئاسات والسلاطين
منذ الدهور لا قبل الدهور لان الكنيسة كانت اولاً حيث يجب ان تألف كنيسة
الناس ايضاً بعد القيامة». ويجوز ايضاً ان يكون المراد بذلك ان «ذلك المكتوم
لا يعرفه الملائكة في الله فقط بل يرونه في هذا العالم ايضاً عند ما يتم ويعلن»
كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المشار اليه وعلى هذا فمن حيث ان اسرار
المسيح والكنيسة تمت بالرسول انكشف منها للملائكة امور كانت من قبل مكتومة
عنهم وعلى هذا المعنى يجوز حمل قول ايرونيمس في شرحه هذه الآية «عرف
الملائكة بعض الاسرار من بشارة الرسل» اي لان هذه الاسرار كانت تتم في
واقع الامر ببشارة الرسل كاهتداء الامم الذي حصل ببشارة بولس الرسول وعليه

كلامه في الموضع المتقدم ذكره
وعلى الثاني بان الرسل كانوا يتفقهون من كلمة الله مباشرة لا يحسب لاهوته
بل بحسب مخاطبة ناسوته لهم فلا يلزم ما اعترض به
وعلى الثالث بانه قد يكون بعض الناس اعظم من بعض الملائكة حتى في
حال هذه العاجلة لكن لا بالفعل بل بالقوة اي من حيث ان لهم من وقرة العجة
ما يقوون به على استحقاق درجة من السعادة اعظم من درجة بعض الملائكة
وذلك على حد قولنا ان بذر شجرة كبيرة لاعظم بالقوة من شجرة صغيرة مع كونه
اصغر منها جداً بالفعل

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية
يُحْتَمَلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر بقوة نفسه ان يغير
الهيولى الجسمية فقد قال غرينوريوس في محا ٢ ب ٣٠ « يفعل القديسون المعجزات
تارة بالصلوة وتارة بالقوة كبطرس الذي اقام طابيتا من الموت بصلاته وامات
حنيا وسقيرا الكاذبين بتوبيخه اياهما » وعند فعل المعجزات يحصل شيء من التغيير
في الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الناس بقوة نفوسهم ان يغيروا الهيولى الجسمية
٢ وايضاً قد كتب الشارح على قول الرسول في غلا ٣ « من الذي سحركم حتى
لا تطعموا الخبز » ما نصه « ان لبعض الناس اعياناً محوقة تصيب الغير بسوء
ولا سيما الاطفال بمجرد النظر » وهذا يتعذر لو لم يكن في النفس قدرة على تغيير
الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الانسان بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية
٣ وايضاً ان الجسم الانساني اشرف من سائر الاجسام الساقطة والجسم
الانساني يتغير بتصور النفس الانسانية الى الحرارة والبرودة كما يشاهد في
الغضاب والخائفين بل ربما افضى هذا التغيير الى المرض والموت . فاذا بالاولى

تقدر النفس الانسانية ان تغير بقوتها الهيولى الجسمية
لكن يمارض ذلك قول ارغستينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « انما تنقاد
الهيولى الجسمية لامر الله وحده »

والجواب ان يقال ان الهيولى الجسمية لا تتغير الى صورة الا اما من فاعل
مركب من هيولى وصورة او من الله الموجودة فيه الهيولى والصورة بالقوة وجوداً
سابقاً من حيث هو عليهما الأولى كما مر في مب ١١٠ ف ٢ ومن ثم قيل هناك عن
الملائكة ايضاً انهم لا يقدرون بقوتهم الطبيعية ان يغيروا الهيولى الجسمية الا
باستخدامهم القواعل الجسمية لاصدار بعض العلولات فيلاً ولى اذن لا تقدر
النفس بقوتها الطبيعية ان تغير الهيولى الجسمية الا بواسطة بعض الاجسام
اذا اجيب على الاول بانه يقال ان القديسين يفعلون المعجزات بقوة النعمة
لا بقوة الطبيعة وهذا واضح من قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره
« الذين هم ابناؤه الله من القرة لا غرو اذا قدروا بالقوة على فعل المعجزات »

وعلى الثاني بان ابن سينا علل السحر بكون الهيولى الجسمية من شأنها ان
تنقاد للجوهر الروحاني اكثر من انقيادها لما في الطبيعة من القواعل المضادة ولهذا
متى كانت النفس قوية التصور تغيرت بها الهيولى الجسمية وبهذا علل الطرّف
الساحر على انا قد اوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ ان الهيولى الجسمية لا تنقاد
لامر الجوهر الروحاني بل للبدع وحده فالأ مثل اذن ان يقال ان قوة تصور
النفس لتغير بها الارواح المتصلة بالجسم واخص ما يحدث هذا التغير في العيون
التي تتصل اليها ارواح ادقّ والعيون تفقد الهواء المتصل الى مسافة محدودة
وعلى هذا النحو اذا كانت الرايا جديدة صقيلة يعرفها شيء من الكدورة من
نظر المرأة الحائض كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٢٠ فاداً متى
اشتدت حركة نفس الى الشر كما يحدث بالخصوص في الشيوخ صار منظرها

على الوجه المتقدم تماماً مؤذياً وخصوصاً للأطفال من حيث أن جسمهم رخص سهل التأثر. ويحمل أيضاً أن يكون في ذلك يدٌ لخباثة الشياطين أما بإسماح الله أو بعهدٍ خفي يعقده معهم عجائز العرافات
وعلى الثالث بان النفس تتصل بالجسم الانساني اتصالاً بالصورة . والشوق الحسي الخاضع للنطق نوعاً ما على ما مرَّ في م ب ٨١ ف ٣ هو فعل آلة جسمية فلا بد لتصور النفس الانسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جنماني . وتصور النفس الانسانية لا يكفي لتغيير الاجسام الخارجة الا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرَّ قريباً

الفصل الرابع

في ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط يُنظى الى الرابع بان يقال : يظهر ان نفس الانسان المفارقة تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط فان الجسم يتقاد للجوهر الروحاني طبعاً في الحركة المكانية كما مرَّ في م ب ١١٠ ف ٣ . والنفس المفارقة جوهرٌ روحانيٌ فهي اذن تقدر ان تحرك باسرها الاجسام الخارجة

٢ وايضاً في كتاب رحلة اقليمنضوس يخبر نيقبطا بطرس بان سيمون الساحر كان ممسكاً ليديه نفس الطفل الذي قتله وكان يعمل بواسطتها اعمالاً سحرية وهذا يستحيل من دون تغيير في الاجسام ولو مكافي فقط . فاذا للنفس المفارقة قوةٌ على تحريك الاجسام بالحركة المكانية

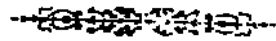
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٥٢ و ٥٣ « لا تقدر النفس ان تحرك كل جسم بل جسمها فقط »

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة لا تقدر بقوتها الطبيعية ان تحرك جسماً ما فواضح ان النفس لاتصلها بالجسم لاتتحرك الا الجسم الحي بها فاذا مات عضو

من اعضاء الجسم لا يتقاد لامر النفس في الحركة المكانية وواضح ان ليس جسم حياً بالنفس المفارقة . فاذا ليس يتقاد جسم لامرهما في الحركة المكانية وذلك باعتبار قوة طبعها والآن فقد توأتى بالقوة الالهية ما هو فوق قوتها الطبيعية

إذا اجيب على الاول بان من الجواهر الروحانية ما ليست قوته محدودة الى بعض الاجسام كالملائكة المجردين طبعاً من الاجسام ولهذا يجوز ان يتقاد لامرهم اجسام مختلفة . واما متى كانت القوة المحركة في جوهر مفارق محدود طبعاً الى تحريك جسم ما لم يقوَ ذلك الجوهر ان يحرك جسماً أكبر بل اقل كما ليس يقدر عند الفلاسفة محرك السماء السفلى ان يحرك السماء العليا . وعليه فلما كانت النفس محدودة في طبعها الى تحريك الجسم الذي هي صورته لم يكن في قدرتها ان تحرك جسماً آخر بقوتها الطبيعية

وعلى الثاني بان الشياطين كثيراً ما تظاهر بانها انفس الموتى تقريراً لضلال الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ وقم الذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحتمل ان يكون سيمون الساحر قد اتخذ من بعض الشياطين بايهاه اياه انه نفس الطفل الذي كان قد قتله



المبحث الثامن عشر بعد المئة

في تناسل الناس باعتبار النفس - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في تناسل الناس واولاً باعتبار النفس ثم باعتبار الجسم اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - ا في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع النبي - ٢ هل تصدر معه كذلك النفس العقلية - ٣ هل ابدعت جميع النفوس معاً

الفصل الأول

في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المنى

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المنى بل تصدر عن الله بالابداع لان كل جوهر كامل غير مركب من هيولى وصورة اذا كان حادثاً فليس يحدث بالتوليد بل بالابداع اذ ليس يتولد شيء الا من الهيولى . والنفس الحسية جوهر كامل والا لا تمتنع عليها تحريك الجسم ولكنها صورة الجسم ليست مركبة من هيولى وصورة فهي اذا اتحدت بالتوليد بل بالابداع

٢ وايضاً ان مبدأ التوليد في الموجودات الحية يحصل بالقوة المولدة وهي ادنى من النفس الحسية لكونها من قوى النفس النباتية . وليس يفعل شيء بخلاف نوعه . فاذا امتنع صدور النفس الحسية بقوة الحيوان المولدة
٣ وايضاً ان المولد يولد نظيره وهذا يقتضي وجود صورة المتولد بالفعل في علة التوليد . والنفس الحسية ليست موجودة بالفعل في المنى لانه لا يوجد جزء منها الا في جزء من الجسم وليس في المنى جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم انما يتكون من المنى او بقوة المنى فاذا لا تصدر النفس الحسية عن المنى

٤ وايضاً اذا كان في المنى مبدأ فاعل للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان او لا والاوّل مستحيل للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا ممتنع للزوم كون المولد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه او شيئاً آخر وهذا ايضاً ممتنع فقد مر في مب ٧٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد الا مبدأ واحد صوري وهو النفس . والثاني مستحيل ايضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لنفسه وهو ممتنع . فاذا امتنع تولد النفس الحسية مع المنى

لكن يعارض ذلك ان نسبة القوة التي في المني الى الحيوانات المتولدة منه
كنسبة القوة التي في عناصر العالم الى الحيوانات الصادرة عن تلك العناصر
كالمتولدة من التعفن . والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في
العناصر كقوله في تك ٢٠: ١ « لتخرج المياه زحاًناً ذا نفس حية » فاذا نفوس
الحيوانات التي تولد من المني تصدر ايضاً عن القوة التي في المني
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفوس الحسية التي في الحيوانات
مبدعة من الله . وهذا القول صحيح لو كانت النفس الحسية شيئاً قائماً بنفسه
وموجوداً وفاعلاً بنفسه لانه يصدق عليها اذ ذلك انها مصنوعة بنفسها كما انها
موجودة وفاعلة بنفسها . ولان الشيء البسيط والقائم بنفسه لا يجوز ان يصنع
الا بالابداع كان يلزم حينئذ ان النفس الحسية تصدر الى الوجود بالابداع .
غير ان هذا المبنى ابي كون النفس الحسية موجودة وفاعلة بنفسها باطل كما يتضح
بما مر في مب ٧٥ ف ٣ والالم تفسد بفساد البدن ولذلك لما لم تكن صورة
قائمة بنفسها كانت نسبتها الى الوجود كنسبة غيرها من الصور الجسمانية التي
لا يصدق عليها انها موجودة بانفسها بل انما يقال لما موجودة من حيث ان
المركبات القائمة بانفسها موجودة بها وعلى هذا كان الصنع يصدق على المركبات .
ولان المولد مماثل للتولد لا بد ان النفس الحسية ونحوها من الصور تصدر طبعاً
الى الوجود من فواعل طبيعية ثقيل الهيولى من القوة الى الفعل بقوة جسمية
حاصلة فيها وكما كان الفاعل اقدر كان قادراً على ايصال اثره الى ما هو ابعد كما
ان الجسم كلما كان اشد حرارة بلغت حرارته الى ما هو ابعد . وعلى هذا فالاجسام
الغير الحية التي هي ادنى في رتبة الطبيعة تولد ما يماثلها لا بواسطة بل بانفسها
كما تولد النار ناراً بنفسها واما الاجسام الحية فلكونها اقدر تفعل لتوليد مثلها
مباشرة وبواسطة اما مباشرة ففي فعل التغذية الذي به يولد اللحم لحمًا واما بواسطة

ففي فعل التوليد لان قوة فاعلة تبعث من نفس المولّد الى بذر الحيوان
او النبات كما تبعث قوة محرّكة من الفاعل الاصيل الى الآلة. وكما لا فرق في ان
يقال ان شيئاً يتحرك من الآلة او من الفاعل الاصيل كذلك لا فرق في
ان يقال ان نفس التوليد صادرة عن نفس المولّد او عن القوة المنبعثة منها المحاصلة
في البذر

إذا اجيب على الاول بان النفس الحسية ليست جوهرًا كاملاً قائماً بنفسه
وقد مرّ بيان ذلك في مب ٧٥ ف ٣ فلا حاجة الى تكراره هنا

وعلى الثاني بان القوة المولّدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها اذ هي قوة
من قواها ولذا كانت قوة النبات المولّدة تولد نباتًا وقوة الحيوان المولّدة تولد
حيوانًا وكما كانت النفس اكل كانت قوتها المولّدة تصدر أثرًا اكل

وعلى الثالث بان تلك القوة الفعلية التي في المني والمنبعثة عن نفس المولّد هي
نوع من حركة تلك النفس وليست نفسًا او جزء نفس الا بالقوة كما ليس في المنشار
او القأس صورة السرير بل حركة ما الى تلك الصورة فاذا لا يجب ان يكون
لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتمل عليه المني الذي هو ذو رغبة
كما يدلّ بياضه وفي ذلك الروح حرارة صادرة عن قوة الاجرام السماوية التي
بقوتها ايضاً تفعل التفاعل السافلة ما يماثلها في النوع كما مرّ في مب ١١٥ ف ٣

نح ٠٢ ولا اجتماع قوة النفس والقوة الفلكية في هذا الروح يقال ان الانسان
والشمس يولدان الانسان. واما الحرارة العنصرية فهي كآلة بالنسبة الى قوة
النفس كما هي ايضاً بالنسبة الى القوة الغازية على ما في كتاب النفس ٢ م ٥٠

وعلى الرابع بان محل القوة الفعلية في الحيوانات الكاملة المتولدة من الجماع هو
مني الذكر كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ١ ب ٢٠ و ٢٠ و اما مادة
الجنين فهي ما تهويه الانثى وفيها يوجد حالاً منذ البدء النفس النباتية لا بحسب

الفعل الثاني بل بحسب الفعل الاول كوجود النفس الحسية في الدائمين ولكنها متى شرعت تقبل الغذاء فينثذ تفعل بالفعل . وهذه المادة لا تزال تستحيل بالقوة التي في مني الذكر الى ان تحصل النفس الحسية بالفعل لا بمعنى ان القوة التي كانت في المني تصير نفساً حسية والألكتان المولّد والمولّد واحداً بعينه . وكان ذلك اشبه بالتغذية والنمو منه بالتولّد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٣ . وبعد ان تصدر النفس الحسية في المولّد باعتبار جزء رئيسي بقوة المبدأ الفعلي الذي كان في المني تأخذ في ان تفعل لاستكمال بدنها بطريقة التغذية والنمو . واما القوة العقلية التي كانت في المني فانها تتلاشى بانحلال المني وتلاشي الروح الذي كان فيه . وليس في ذلك خلف لان هذه القوة ليست هي الفاعل الاصيل بل فاعلاً آلياً ومتى تم وجود الاثر بالفعل انقطعت حركة الآلة

الفصل الثاني

في ان النفس العقلية هل تصدر عن المني

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس العقلية تصدر عن المني ففي تلك ٢٦:٤٦ « جميع النفوس التي خرجت من صلب يعقوب ستة وستون نفساً » وليس يخرج شيء من صلب الانسان الا من حيث يصدر عن المني . فالنفس العقلية اذا تصدر عن المني

٢ وايضاً قد مرّ في مب ٧٦ ف ٣ ان النفس العاقلة والحساسة والغاذية واحدة بالجواهر في الانسان . والنفس الحساسة تولد من المني في الانسان كما في سائر الحيوانات ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب تولد الحيوانات ٢ ب ٣ « ليس يصدر الحيوان والانسان معاً بل يصدر اولاً الحيوان ذو النفس الحساسة » فاذا كذلك النفس العاقلة تصدر عن المني

٣ وايضاً ان فاعلاً واحداً بينه يتصل اثره بالصورة والمادة والا لم يحصل
عن الصورة والمادة واحداً بالاطلاق . والنفس العقلية هي صورة البدن الانساني
الذي يتكون بقوة النبي . فهي اذن تصدر ايضاً بقوة النبي
٤ وايضاً ان الانسان يولد ما يماثله في النوع . والنوع الانساني يتقوم بالنفس
الناطقية . فالنفس الناطقة اذن تصدر عن المولود
٥ وايضاً لا يجوز ان يقال ان الله يعاون الخطأة . ولو كانت النفوس الناطقة
تخلق من الله لكان الله يعاون احياناً الفجرة الذين قد يتولد نسل عن سفاحهم .
فالنفس الناطقة اذن لا تخلق من الله
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنية ب ٤١ « ان النفوس الناطقة
لا تُبذر بالجماع »

والجواب ان يقال ان القوة الفعلية التي في المادة يستحيل ان تُصل بفعلها الى
اصدار مفعول مجرد . وواضح ان المبدأ العقلي في الانسان مبدأ مجرد عن المادة
لان له فعلاً يستقل به دون الجسم فيستحيل من ثمة ان تقوى القوة التي في
النبي على اصدار المبدأ العقلي . وايضاً القوة التي في النبي تفعل بقوة نفس المولود
من حيث ان نفس المولود هي فعل البدن وهي تستخدمه في فعلها واما العقل
فيستقل بفعله دون الجسم فيمتنع اذا صدر المبدأ العقلي من حيث هو عقلي
عن النبي ولنا قال الفيلسوف في كتاب توألد الحيوانات ب ٢ ب ٣ « فيقي ان العقل
وحده يرد من خارج » . وايضاً فالنفس لكونها مستقلة بفعل الحيوة دون الجسم
فهي قائمة بنفسها كما مر في م ب ٧٥ ف ٢ فيصدق اذن عليها انها موجودة
ومصنوعة . ولكونها جوهرًا مجرداً لا يجوز ان تصدر بالتولد بل بالابداع فقط
فالقول اذن بصدور النفس العقلية عن المولود قول بانها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمة
تدثر بدثور البدن ولنا كان القول بصدور النفس العقلية بالتناسل مع النبي بدعة

إذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآية من قبيل المجاز المرسل لا إطلاق
الجزء فيه على الكل اي اطلاق النفس على الانسان كله
وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ما يظهر في الجنين من افعال الحياة ليس
صادر عن نفسه بل عن نفس الأم او عن القوة المصورة التي في المنى وكلا هذين
باطل لان افعال الحياة كالشعور والاغذاء والنمو ينشع صدورهما عن مبدأ خارجي
فالحق اذن ان النفس توجد في الجنين قبل تلك الافعال فتوجد فيه أولاً
النفس الغاذية ثم الحساسة ثم العاقلة الا ان بعضاً صاروا الى ان النفس النباتية
التي تحمل أولاً في الجنين تعقبها نفس اخرى وهي النفس الحساسة ثم تعقب هذه
ايضاً نفس اخرى وهي النفس العاقلة فيكون في الانسان ثلاث انفس احداها
بالقوة الى الاخرى وهذا قد ابطناه في مب ٧٦ ف ٣٠ ومن ثم ذهب آخرون الى
ان تلك النفس التي كانت في اول الامر نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي
في المنى الى ان تصبح حساسة ثم تترقى ايضاً الى ان تصبح عاقلة لكن ليس بقوة المنى
الفعلية بل بقوة فاعل اعلى يبرها من خارج وهو الله وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله
في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣٣ ان العقل يرد من الخارج . على ان هذا مستحيل
اما أولاً فلانه ما من صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل بل ان زيادة الكمال
الاعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الاعداد ويستحيل
ان يكون لانيوع مختلفة صيرة واحدة بالعدد . واما ثانياً فللزوم كون تولد
الحيوان حركة متصلة تنتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان الى حال الكمال كما
يحدث في الاستحالة . واما ثالثاً فللزوم ان لا يكون تولد الانسان او الحيوان تولداً
بالاطلاق لفرض كون محله موجوداً بالفعل لانه لو كانت النفس النباتية توجد
منذ البدء في مادة النسل ثم تترقى يسيراً يسيراً الى حال الكمال لحصلت دائماً
زيادة الكمال اللاحق دون فساد الكمال السابق وهذا مناف لحقيقة مطلق التولد .

واما رابعاً فلان ما يصدر بفعل الله لا يعدوان يكون شيئاً قائماً بنفسه فيلزم ان يكون متغيراً بالماهية للصورة السابقة التي لم تكن قائمة بنفسها فيعود قول مشبتي النفوس المتعددة في البدن او ان لا يكون شيئاً قائماً بنفسه بل كمالاً للنفس السابق وجودها فيلزم بالضرورة ان النفس العقلية تفسد بفساد البدن وهذا مستحيل . وهناك قول آخر بعقل واحد في الجميع وقد ابطالناه في مب ٧٦ ف ٢ ومب ٧٩ ف ٥ . فالحق اذاً انه لما كان كون واحد فساداً لا آخر دائماً تحتم القول بانه متى وردت صورة اكل في الانسان او في سائر الحيوان فسدت الصورة الاولى بمعنى ان يكون للصورة الثانية كل ما كان للصورة الاولى وزيادة وهكذا يتأدى بكثير من الكون والفساد الى الصورة الاخيرة الجوهرية وسواء في ذلك الانسان وسائر الحيوان وهذا يشاهد بالحس في الحيوانات المتولدة من التعفن . فالحق اذن ان النفس العقلية تُخْلَق من الله عند نهاية التولد الانساني وهي حساسة وغاذية معاً وبوجودها تفسد الصور السابقة

وعلى الثالث بان محل ذلك الاعتراض انما هو في القواصل المختلفة الغير المترتبة بينها واما القواصل المتكثرة المترتبة بينها فلا يمتنع وصول قوة اعلاها الى الصورة الاخيرة ووصول قوى سفلاها الى استعداد في المادة كما ان قوة المني تهبيء المادة وقوة النفس تفيد الصورة في تولد الحيوان . وواضح مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان الخليفة الجسمانية باسرها تفعل على انها آله للقوة الروحانية وخصوصاً لقوة الله فليس يمتنع اذاً ان يكون الجسم متكوناً من قوة جسمانية والنفس العقلية صادرة عن الله وحده

وعلى الرابع بان الانسان يولد مثله من حيث تنهياً المادة بقوة منية لقبول هذه الصورة المخصوصة

وعلى الخامس بان ما كان في فعل المسالخين من جهة الطبيعة فهو خير والله

يعاون عليه واما ما كان من جهة الشهوة الفاسدة فهو شرٌّ والله لا يعاون عليه

الفصل الثالث

في ان النفوس البشرية هل ابدعت معاً منذ بدء العالم

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البشرية اُبدِعت معاً منذ بدء العالم ففي تك ٢:٢ « استراح الله من جميع عمله الذي عمل » ولو كان الله يُبدع كل يوم نفوساً جديدة لم يصح ذلك القول فالنفوس اذا اُبدِعت كلها معاً ٢ وايضاً ان الجواهر الروحانية من اخص كمال الكون فلو كانت النفوس تُبدع مع الابدان لازداد الكون كل يوم كمالاً بزيادة جواهر روحانية لا تحصى فيلزم ان الكون لم يكن كاملاً من البدء وهذا منافٍ لقوله في تك ٢:٢ « اكمل الله جميع عمله »

٣ وايضاً ان منتهى الشيء مطابق لمبدئه . والنفس العاقلة تبقى بعد فناء البدن فاذا وُجِدَتْ قبله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب غنائد الكيسة ب ١٤ و ١٨ « النفس تُخلق مع البدن »

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان اتصال النفس العقلية بالبدن امرٌ عرضيٌ لان شأنها عندهم كشأن الجواهر الروحانية التي لا تتصل بالبدن ومن ثم ذهبوا الى ان النفوس البشرية خُلقت منذ البدء مع الملائكة الا ان هذا القول باطلٌ اما اولاً فباعتبار مبتدأه لانه لو كان اتصال النفس بالبدن عرضياً لكان الانسان القائم من هذا الاتصال موجوداً بالعرض او لكانت النفس هي الانسان وهذا باطلٌ كما مرَّ بيانه في مب ٧٥ ف ٤ وكون النفس البشرية مغايرةً للملائكة في الطبيعة ظاهرٌ من اختلاف طريقة التعلل فيهما كما مرَّ بيانه في مب ٥٥ ف ٢ لان الانسان يعقل باقتناصه من الحواس ويتوجه الى الصور الخيالية كما مرَّ

بيانه في مب ٨٦ ف ٧ فكانت نفسه مفتقرة الى الاتصال بالبدن لافتقارها اليه في فعل الجزء الحساس وهذا ممنوع في الملائكة . واما ثانياً فباعباره في نفسه لانه اذا كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها كان تجردها عن البدن خارجاً عن مقتضى طبيعتها ومجرداً لها عن كمالها الطبيعي ولم يكن لائقاً بالله ان يبدأ في عمله من الامور الناقصة والخارجة عن مقتضى الطبيعة فهو لم يصنع الانسان دون يديه او رجله مما هو من اجزاء الانسان الطبيعية فبالأولى اذن لم يصنع النفس دون البدن . فان قيل ليس اتصال النفس بالبدن طبيعياً لها وجب النظر في سبب اتصالها به ولا يدوان يكون ذلك قد حدث عن ارادتها او عن علة اخرى فان كان عن ارادتها كان ذلك منافياً للصواب في ما يظهر اولاً لانه ليس من الصواب ان تريد الاتصال بالبدن وهي ليست في حاجة اليه اذ لو كانت في حاجة اليه لكان اتصالها به طبيعياً لها فان الطبيعة لا تقصر في الامور الضرورية وثانياً لان النفس المخلوقة منذ بدء العالم لا وجه لان تحرك ارادتها بعد ازمته طويلاً لتصل الان بالبدن فهي جوهر روحي اعلى من الزمان خروجه عن دائرة الكوائن الجوية وثالثاً لان اتصال نفس مخصوصة بيدن مخصوص يكون امراً اتفاقياً في ما يظهر اذ لا بد فيه من اجتماع ارادتين ارادة النفس المتصلة وارادة الانسان الموجد . وان لم يكن عن ارادتها ولا عن طبيعتها لم يكن عن علة قاسرة فيكون ذلك فصاصاً لها وتكليلاً بها وهذا هو ضلال اوريجانوس الذي قال على ما روى ايفانيوس في رده على البدع ٢ بدعه ٦٤ ان النفوس انما تتصل بالابدان عقاباً لها على آثامها . ولان ذلك كله منافٍ للصواب يجب ان يقال على الاطلاق ان النفوس ليست مخلوقة قبل الابدان لكنها تُخلق حينما تناض على الابدان اذا اجيب على الاول بان الله لم يكف في اليوم السابع عن كل عمل ففي يو ١٧: ٥ « ابي حتى الآن يعمل » بل عن ابداع اجناس وانواع جديدة لم يكن

لها سابقة وجود على نحو ما في الاعمال الاولى والنفوس التي تدع الآن قد
وُجِدَتْ بشبهها التوعي في الاعمال الاولى التي فيها اُبدِعت نفس آدم
وعلى الثاني بان كمال الكون يجوز ان يزداد شيئاً من جهة عدد الافراد
لا من جهة عدد الانواع

وعلى الثالث بان بقاء النفس من دون البدن انما يحدث عن فساد البدن الذي
حصل عن الخطيئة فلم يكن اذن لا ثقاً ان يتدىء الله اعماله من ذلك ففي
حك ١: ١٣ « لم يصنع الله الموت . . . لكن المتأقين استدعوه بايديهم واقوالهم »

المبحث التاسع عشر بعد المئة

في تناسل الانسان باعتبار البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الانسان باعتبار البدن والبحث في ذلك يدور على مسالتين
١- هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية - ٢ في ان المني الذي هو
بداية التولد الانساني هل هو من فضل الغذاء

الفصل الأول

في انه هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

يُتَخَيَّلُ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة
الطبيعة الانسانية ففي متى ١٧: ١٥ « كل ما يدخل الفم ينزل الى الجوف ويندفع
الى الخارج » وما يندفع فليس يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية - فاذا ليس
يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ م ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ فرق بين اللحم
باعتبار الصورة واللحم باعتبار الهيولى وقال ان اللحم باعتبار الهيولى يجبي ويذهب
وما يتولد من الغذاء يجبي ويذهب فاذا ما يستحيل اليه الغذاء هو اللحم باعتبار

المهيولى لا باعتبار الصورة . وإنما يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية ما كان من قيل صورتها . فإذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية ٣ وايضاً يظهر ان الرطب الغريزي يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية وهو اذا تحلل تعذرت اعادته على ما قال الاطباء . ولو كان الغذاء يستحيل الى هذه الرطب لا مكنت اعادته . فإذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية ٤ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لا يمكن التعويض عن كل ما يتحلل في الانسان . وموت الانسان ليس يعرض الا بتحلل شيء ما . فإذا كان يمكن للانسان ان يدفع الموت عنه ابدًا بالاغذاء

٥ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لم يكن في الانسان شيء لا يتمتع تحلله والتعويض عنه لان ما يتولد في الانسان من الغذاء يجوز على ذلك تحلله والتعويض عنه . فلو عاش الانسان زماناً طويلاً لما بقي فيه اخيراً شيء مما وجد فيه وجوداً مادياً في مبدئه تولده فلم يكن واحداً بالعدد مدة حياته كلها اذ لا بد لوحدة العدد من وحدة المادة . وهذا باطل . فإذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٤٠ « ما يفسد من اغذية البدن اي ما يفقد صورته يذهب في سبيل تكوين الاعضاء » وتكوين الاعضاء يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية . فالاغذية اذن تستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٧ ب . « ولاننا نتحلى اليك كطعام جسديك لكن الخ »

والجواب ان يقال ان نسبة كل شيء الى الحقيقة كنسبته الى الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ وعلى هذا قلنا يرجع الى حقيقة طبيعة ما ما كان من قوام تلك الطبيعة . وللطبيعة اعترافان احدهما على الاطلاق بحسب طبيعة

النوع والآخر بحسب وجودها في شخص بعينه حقيقة الطبيعة المطلقة يرجع اليها مطلق صورتها وهيولها وحقيقة الطبيعة المقيدة في شخص بعينه يرجع اليها الهيولى الشخصية المعينة والصورة المتشخصة بهذه الهيولى كما ان من حقيقة الطبيعة الانسانية بالاطلاق النفس الانسانية والبدن ومن حقيقة الطبيعة الانسانية في بطرس ومرتنوس تلك النفس المخصوصة وذلك البدن المخصوص . ومن الاشياء ما لا يمكن وجود صورها الا في هيولى واحدة معينة كما لا يمكن وجود صورة الشمس الا في الهيولى الحالية فيها بالفعل . وبناء على هذا صار بعض الى انه لا يمكن وجود الصورة الانسانية الا في هيولى معينة وهي التي تصورت بهذه الصورة منذ البدء في الانسان الأول وقضية ذلك ان كل ما كان زائداً على ما يصدر من الاب الاول الى اعقابه ليس يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية لانه ليس يقبل في الحقيقة صورة الطبيعة الانسانية بل ان تلك الهيولى التي حلت فيها الصورة الانسانية في الانسان الأول تتكثر في نفسها وعلى هذا تكون كثرة الاجسام البشرية صادرة عن جسم الانسان الاول والغذاء عند هؤلاء لا يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية بل قالوا انه بمنزلة مقوي لها حتى تمنع تأثير الحرارة الغريزية لثلاثي الرطوبة الغريزية وذلك كما يضاف الرصاص او القصدير على الفضة لثلاثي النار . لكن هذا المذهب باطل من وجوه اما اولاً فلجامع الوجه في جواز حلول صورة في هيولى اخرى وجواز مفارقتها هيولها ولنا كان كل كائن فاسداً وبالعكس . وواضح ان الصورة الانسانية يجوز ان تفارق الهيولى الحالية فيها والآن لم يكن الجسم الانساني فاسداً فاذا يجوز ايضاً ان تخل في هيولى اخرى باستحالة شيء آخر الى حقيقة الطبيعة الانسانية . واما ثانياً فلان جميع الاشياء المنحصرة هيولها كلها في شخص واحد لا يوجد فيها للنوع الواحد الاشخص واحد كما هو واضح في الشمس والقمر ونحوها فيلزم على ذلك ان لا يكون لنوع الانسان الاشخص واحد . واما ثالثاً

فلان تكثر هيولى لا يمكن اعتباره الا اما من جهة الكم كما يعرض في المتخللات
التي تماظم اقطار هيولاها او من جهة جوهر الهيولى . واذا بقي جوهر الهيولى
وحده بعينه امتنع اطلاق التكثر عليه لان شيئاً واحداً بعينه لا يحصل به تكثر
لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمة ما فلا بد اذن من حصول جوهر
غريب في الهيولى اما بالابداع او باستحالة شيء آخر اليها فيلزم من ذلك انه
لا يمكن تكثر هيولى الا بالتخلل كحصول الهواء عن الماء او باضافة شيء آخر كما
تكثر النار باضافة الحطب او بابداع الهيولى . وواضح ان الهيولى لا تتكثر في
الاجسام البشرية بالتخلل والا لكانت اجسام الناس الكملية السن اقل كالأجسام
من اجسام الاطفال ولا بابداع هيولى جديدة لان جميع الاشياء أُبدعت معاً
من حيث جوهر الهيولى وان كانت لم تدع معاً من حيث شكل الصورة كما قال
غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٠٩ فبقي اذن ان الجسم الانساني انما يتكثر
باستحالة الغذاء الى حقيقته . واما رابعاً فلانه لعدم الفرق بين الانسان والحيوان
والنبات من جهة النفس النباتية يلزم على ذلك ان اجسام الحيوانات والنباتات
ايضاً لا تتكثر باستحالة الغذاء الى الجسم المغذي بل يضرب من التكثر
لا يمكن ان يكون طبعياً لان الهيولى لا تمتد بطبعها الا الى كمية محدودة وليس
ينمو شيء طبعاً الا بالتخلل او باستحالة شيء آخر اليه وهكذا يلزم ان تكون
كل افعال القوة المولدة والغاذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعيتان معجزات وهذا
باطل . ومن ثم صار آخرون الى ان الصورة الانسانية يجوز حلولها من جديد في
هيولى اخرى اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالاطلاق لا اذا اعتبرت من حيث
هي موجودة في شخص بعينه لان الصورة الانسانية تبقى فيه ثابتة في هيولى
معينة وهي التي حلت فيها اولاً حين تولد ذلك الشخص ولا تفارق اصلاً تلك
الهيولى الى ان يعرف ذلك الشخص الفساد الاخير وهم يقولون ان هذه الهيولى ترجع

بالإصالة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا انه اذ لم تكن هذه الهيولى كافية
لكمية المتغذاة فلا بد من اضافة هيولى اخرى باستحالة الغذاء الى جوهر المغذي
على قدر ما يكفي للنشوء المُتَقَضِّي ويقولون ان هذه الهيولى ترجع بالتبعية الى حقيقة
الطبيعة الانسانية اذ لا تُقَضِّي للوجود الاولي للشخص بل لكميته والشئ الغريب
الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا ان هذا
ايضاً باطلٌ اما اولاً فلان هذا القول يحكم في هيولى الاجسام المتغذاة بحكمه
في هيولى الاجسام الغير المتغذاة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع
ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الاجسام المتغذاة
هي القوة الغازية فيلزم من عدم استحالة الغذاء الى حقيقة الاجسام المتغذاة عدم
زيادة شيء عليها بالقوة الغازية. واما ثانياً فلان القوة الفعلية التي في المني انما
هي تأثيرٌ منبعثٌ عن نفس المولد كما مر في البحث الآنف ف لا يمكن اذن
ان يكون اعظم قوة في الفعل من النفس المنبعث عنها فاذا كان شيء من المادة يلبس
صورة الطبيعة الانسانية بقوة المني كانت النفس اولى بان تقدر على ان تطبع في
الغذاء المتصل صورة الطبيعة الانسانية الحقيقية بالقوة الغازية. واما ثالثاً فلان
الغذاء لا يفتقر اليه للنشوء فقط والالبطلت الحاجة اليه عند انتهاء النشوء
بل للتعويض عما يتحلل بفعل الحرارة الغريزية ولا تعويض ما لم يقم ما يتولد من
الغذاء بدلاً مما يتحلل. وكما ان ما كان هناك اولاً هو من حقيقة الطبيعة الانسانية
كذلك ما يتولد من الغذاء. فالحق اذن ما ذهب اليه غيرهم من ان الغذاء
يستعمل حقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية من حيث يقبل حقيقة نوع اللحم
والعظم ونحوهما من الاجزاء البدنية وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب
النفس ٤٦م٢ وفي كتاب تولد الحيوانات ١م٣٩ «الغذاء يغذو من حيث هو
لحمٌ بالقوة»

إذا اجيب على الاول بان الرب لم يقل ان ما يدخل الفم يندفع كله بالخروج بل انه يجب ان يندفع بالخروج شيء نجس من كل طعام - ويحمل ان يكون المراد بذلك ان كل ما يتولد من الغذاء يمكن ان يتحمل ايضاً بالحرارة الغريزية ويندفع بمسام خفية كما فسره ايرونيوس

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان اللحم باعتبار الصورة هو ما يقبل اولاً الصورة الانسانية وهو ما يؤخذ من المولد وهذا يبقى دائماً بقاء الشخص وان اللحم باعتبار الهولي هو ما يتولد من الغذاء وهذا لا يبقى دائماً بل يذهب كما يجيء لكن هذا منافٍ لمراد ارسطو فقد قال هناك « ان شان اللحم كشان كل ذي صورة في هولي كالخشب والحجر في ان شيئاً يكون فيه باعتبار الصورة وشيئاً باعتبار الهولي » ولا يخفى ان ذلك التفصيل لا محل له في غير المتفاسات التي لا تتولد من النبي ولا تغذى وايضاً فلما كان ما يتولد من الغذاء يضاف الى الجسم المغتذي بطريق الامتزاج كما امتزاج الماء بالحجر الذي مثل به الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار اليه م ٣٩ و ٨٨ امتنع التغيرات بين طبيعة المضاف والمضاف اليه لصيرورتها واحداً بالامتزاج الحقيقي فلا وجه من ثمة لان يفتي احدها بالحرارة الغريزية ويبقى الآخر فالخق اذن ان تفصيل الفيلسوف هذا لا يتعلق بلحمين مختلفين بل بلحم واحد بعينه باعتبارين فاذا اعتبر اللحم من جهة الصورة اي من جهة صورته فهو باق دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً واذا اعتبر من جهة الهولي فهو غير باق لكنه يتحلل ويعوض عنه تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتفتنى يسيراً يسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بان المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم به قوة النوع واذا فقد امتنع التعويض عنه كما لو قطعت اليد او الرجل او نحوهما واما الرطب الغذائي

فهو ما لم يبلغ بعدُ الى قبول طبيعة النوع قبولاً تاماً بل لا يزال متوجهاً اليه كالدم ونحوه وهذا اذا فقدت قوة النوع مستمرة في اصلها الذي لا يفقد وعلى الرابع بان كل قوة في الجسم المنفعل تضعف ب مداومة الفعل لان هذه التواعل منفعة ايضاً وعلى هذا فالقوة المحيلة يكون لها في اول الامر من القدرة ما تقوى به على ان تحيل لا ما يكفي للتعويض عن التحلل فقط بل ما يكفي للنشوء ايضاً ثم تضعف حتى لا تقوى على ان تحيل الا ما يكفي للتعويض عن التحلل وحينئذ ينقطع النشوء واخيراً تهجز عن هذا ايضاً فيحصل التناقض ثم تتلاشى هذه القوة بتامها فيموت الحيوان وذلك على حد قوة الحمر المحيلة اليها الماء المزوج بها فانها تضعف تدريجاً بمنزج الماء الى ان تصير اخيراً كلها مائية كما مثل بذلك الفيلسوف في الموضوع المشار اليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور من انه متى استحالت مادة بنفسها ناراً يقال ان النار تتولد من جديد ومتى استحالت مادة الى نار سابقة يقال ان النار تعتدي وعليه فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحالت مادة اخرى ناراً لكانت هذه ناراً مغايرة لتلك بالعدد ولكن لو جعل بدلاً من الحطب المحرق تدريجاً حطباً آخر وهكذا الى ان يفنى الحطب الاول باسره بقيت النار دائماً واحدة بالعدد لان المضاف يستحيل الى السابق وكذا هو حكم الاجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدل لما يفقد بالحرارة الغريزية

التصل الثاني

في ان المتي عمل هو من فضل الغذاء

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان المتي ليس من فضل الغذاء بل من جوهر المولد فقد قال الدمشي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ «التوليد فعل طبيعي مصدر من جوهر المولد ما يتولد» وما يتولد فانما يتولد من المتي فالمتي اذا من

جوهر المولد

٢ وايضاً انما يشبه الابن اباه من حيث يأخذ منه شيئاً ما. ولو كانت المني الذي منه يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ أحد شيئاً من جده واسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجه من الوجوه فلم يكن أحد بجده واسلافه اشبه منه بسائر الناس

٣ وايضاً ان غذاء الانسان المولد قد يكون من لحم الثور او الخنزير ونحوهما. فلو كان المني من فضل الغذاء لكان الانسان المتولد من المني اقرب نسباً الى الثور والخنزير منه الى ابيه وسائر اقاربه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٠ ب ٢٠ «لم نكن في ادم باعتبار المبدأ النوي فقط بل باعتبار الجوهر الجسماني ايضاً» ولو كان المني من فضل الغذاء لم يكن الامر كذلك. فاذا ليس المني من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ ب ١٩ اثبت من وجوه متعددة ان المني هو فضل الغذاء

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة تتوقف نوعاً ما على ما تقدم في البحث الآنف ومب ١١٨ ف الانه اذا كان في الطبيعة الانسانية قوة على ان تفيض صورتها على هيولى اجنبية ليس في شخص آخر فقط بل في شخصها نفسه ايضاً كان من الواضح ان الغذاء الذي لم يكن في الاول مثلاً يصير في الآخر مثلاً كلاً بالصورة المفاضة. والترتيب الطبيعي يقتضي ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً ولذا نجد في المتولدات ان كل شيء يكون في اول الامر ناقصاً ثم يتكامل. وواضح ان نسبة العام الى الخاص والمحدود نسبة الناقص الى الكامل ولهذا نجد في تولد الحيوان ان الحيوان يتولد قبل الانسان او الفرس وكذا الغذاء ايضاً فانه في اول الامر يقبل قوة عامة بالنسبة الى جميع اجزاء البدن وفي آخر الامر يتعين الى هذا الجزء

او ذلك . ويستحيل ان يعتبر منياً ما قد استحال الى جوهر الاعضاء بضرب من
الانفصال لان ذلك المنفصل اذا لم يحفظ طبيعة ما انفصل عنه كان مفارقاً
طبيعة المولد اذ يكون حينئذٍ آخذاً في طريق الفساد فلا يكون له قوة على
احالة النير الى مشابهة الطبيعة واذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه كان منحصراً
في جزء معين فلا يكون له قوة على التحريك الى طبيعة الكل بل الى طبيعة الجزء
فقط الا ان يقال انه يجوز ان يكون منفصلاً عن جميع اجزاء البدن وانه
يحفظ طبيعة جميع الاجزاء فيكون المنى على ذلك حيواناً صغيراً بالفعل ولا يكون
تولد الحيوان من الحيوان الا بالانفصال كما يتولد الطين من الطين وكما يعرض
للحيوانات التي تُقطع فتبقى حية وهذا باطل . فالمنى اذا ليس ينفصل عما كان
كلّاً بالفعل بل بالاحرى عما كان كلّاً بالقوة وله قوة على اصدار البدن كله
منبعثة عن نفس المولد كما مر في الفصل الآنف . وهذا الذي بالقوة الى الكل
هو ما يتولد من الغذاء قبل استحاله الى جوهر الاعضاء وهو الذي يوءخذ منه
المنى وباعتبار ذلك يقال ان القوة الغذائية خادمة للمولدة لان ما يستحيل بالقوة
الغاذية تاخذه القوة المولدة منياً وقد استدل الفيلسوف على ذلك في كتاب
توالد الحيوانات ا ب ١٨ بان الحيوانات الجسيمة المحتاجة الى غذاء كثير قليلة
البذر بالنسبة الى مقدار اجسامها وقليلة التوليد وكذا من كان من الناس بديناً
فانه قليل المنى للسبب المذكور عينه

اذا اجيب على الاول بان التوليد يكون من جوهر المولد في الحيوانات والنباتات
من حيث ان المنى تحصل له القوة من صورة المولد ومن حيث هو بالقوة الى
جوهره

وعلى الثاني بان المشابهة بين المولد والمولد لا تحصل بالمادة بل بصورة الفاعل
الذي يولد مثله . فاذا ليس يقتضى لمشابهة الابن لجده ان تكون مادة المنى

الجسمانية موجودة في الجد بل ان يكون في المنى قوة صادرة عن الجد بواسطة
الاب

وبمثل ذلك يجاب على الثالث لان النسب لا يُعتبر من جهة الهيولى بل بالاحرى
من جهة انبعاث الصورة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس ان المبدأ المنوي
القريب لهذا الانسان او جوهره الجسماني كان موجوداً في آدم بالفعل بل كلاهما
كان في ادم باعتبار الاصل لان الهيولى الجسمانية المأخوذة من الأم والتي
يسمىها بالجوهر الجسماني صادرة في الاصل عن آدم ومثلها القوة الفعلية الموجودة
في منى الاب والتي هي المبدأ المنوي القريب لهذا الانسان. واما المسيح فيقال
انه وُجِدَ في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ المنوي من حيث ان
مادة جسده المتخذة من امه العذراء صادرة عن آدم لان جسده لم يتكوّن بقوة
منى الرجل. فان مثل هذه الولادة كانت خليقة بالله المتعالي على كل شيء
والتبارك الى دهر الدهرين. آمين



الجزء الأول

من

الفصل الثاني

الفأحة

لما كان يقال للانسان انه مصنوع على صورة الله على ان المراد بالصورة موجود عقلي مختار رب نفسه كما قال الدمثقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢١٢ فيعد الكلام على الاصل اي على الله وعلى ما صدر عن قدرته كما شاء بقي النظر في صورته اي في الانسان من حيث هو مبدأ افعاله لكونه مختاراً ورباً لافعاله

المبحث الأول

في غاية الانسان القسوى بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر اولاً في الغاية القسوى للحياة البشرية ثم في ما يمكن ان يدرك به الانسان هذه الغاية او يعدل به عنها اذ من الغاية يجب ان يحكم على ما اليا. ولما كانت الغاية القسوى للحياة البشرية تجعل في السعادة وجب النظر اولاً في الغاية القسوى بالاجمال ثم في السعادة - اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثنائي مسائل - ١ هل من شان الانسان ان يفعل لغاية - ٢ هل ذلك خاص بالطبيعة الناطقة - ٣ في ان افعال الانسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية - ٤ هل للحياة البشرية غاية قسوى - ٥ هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قسوى متعددة - ٦ في ان الانسان هل يوجه كل شيء الى الغاية القسوى - ٧ في ان الغاية القسوى لجميع الناس هل هي واحدة بعينها - ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القسوى

الفصل الأول

هل يليق بالإنسان ان يفعل لغاية

يُنخَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يليق بالإنسان ان يفعل لغاية لان العلة متقدمة طبعاً على معلولها . والغاية متضمنة حقيقة الآخر كما هو ظاهر من مدلول لفظها . فليست اذن متضمنة حقيقة العلة . وما لاجله يفعل الإنسان فهو علة الفعل فان اللام هنا للسببية . فاذا ليس يليق بالإنسان ان يفعل لغاية ٢ وايضاً ما هو الغاية القصوى فليس لاجل الغاية . والافعال في بعض الاشياء هي الغاية القصوى كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ا ب ا . فاذا ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية

٣ وايضاً انما يظهر ان الإنسان يفعل لغاية متى فعل عن قصد وروية . وهو يفعل اموراً كثيرة عن غير قصد وروية بل عن غير فكري ايضاً كمن يحرك رجله او يده او يبعث بلجته وهو مفتكر في امور اخرى . فاذا ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية لكن يعارض ذلك ان ما كان متدرجاً في جنس فهو منبعث عن مبدأ ذلك الجنس . والغاية مبدأ لما يعملها الإنسان كما يتضح من كلام الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٥ و ٨٩ . فاذا يليق بالإنسان ان يفعل كل شيء لغاية

والجواب ان يقال ان الافعال التي يفعلها الإنسان لا يسمي منها في الحقيقة انسانية الا ما كان خاصاً بالإنسان من حيث هو انسان . والإنسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه رباً افعاله . فاذا انما يقال افعال انسانية حقيقة لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان انما هو رب افعاله بالعقل والارادة ومن ثمه يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . فاذا انما يقال افعال انسانية حقيقة لتلك الافعال الصادرة عن الارادة المتعمدة . وما يفعله الإنسان من غير ذلك فيحوز ان يقال له افعال الإنسان لا افعال انسانية حقيقة اذ ليس خاصاً بالإنسان

من حيث هو انسان . ولا يخفى ان جميع الافعال الصادرة عن قوة ما انما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الارادة هو الغاية والخير . فاذاً جميع الافعال الانسانية يجب ان تكون لغاية

اذاً اجيب على الاول بان الغاية وان كانت آخر في الدرك لكنها اول في قصد الفاعل وهي بهذا الاعتبار متضمنة حقيقة العلة

وعلى الثاني بانه اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى فن الضرورة ان يكون ارادياً والا لم يكن انسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعل ارادى على نحوين احدهما من حيث يصدر بامر الارادة كالشي والتكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الارادة كراداة شي ويستحيل ان يكون الفعل الصادر عن نفس الارادة هو الغاية القصوى لان الغاية هي موضوع الارادة كما ان اللون هو موضوع البصر فكما يستحيل ان يكون البصر الاول هو نفس الابصار لان كل ابصار فهو يتعلق بموضوع مبصر كذلك يستحيل ان يكون المشتى الاول وهو الغاية هو نفس الارادة . ومن ثم اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى يلزم ان يكون مأموراً به من الارادة وهكذا يكون فعل من افعال الانسان ولو الارادة في الاقل يفعل لغاية . فاذاً مهما فعل الانسان فيصح فيه ان يقال انه يفعل لغاية . حتى حينما يفعل الفعل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بان هذه الافعال ليست في الحقيقة انسانية لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للافعال الانسانية ولذا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غاية معينة بالعقل

الفصل الثاني

في ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة

فان الانسان الذي من شأنه ان يفعل لغاية ليس يفعل اصلاً لغاية مجهولة .
وكثير من الاشياء لا تدرك الغاية اما لخلوها عن كل ادراك كالجادات او لعدم
ادراكها حقيقة الغاية كالعجاوات . فيظهر اذاً ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة
٢ وايضاً ان الفعل لغاية هو توجيه الفعل الى الغاية . وهذا هو فعل النطق .
فهو اذاً ممتنع في ما خلا عن النطق

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة . ومحل الارادة النطق
كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . فاذاً ليس يفعل لغاية الا الطبيعة الناطقة
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الطبيعيات ٢ م ٤٩ ان « ليس
العقل فقط يفعل لغاية بل الطبيعة ايضاً »

والجواب ان يقال ان كل فاعل لا بد ان يفعل لغاية لانه اذا ارتفعت العلة
الاولى من بين العلل المترتبة ارتفعت العلة الاخرى بالضرورة . والاولى بين
جميع العلل هي العلة الغائية . وتحقيق ذلك ان الميولى لا تحصل على الصورة
الا من حيث تتحرك من الفاعل اذ ليس يخرج شي من نفسه من القوة الى الفعل .
والفاعل ليس يحرك الا يقصد الغاية لانه اذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجح هذا
على ذلك . فاذاً لا بد لاصداره معلولاً معيناً من قصده شيئاً معيناً متضمناً حقيقة
الغاية . وكما ان هذا القصد يحصل في الطبيعة الناطقة بالشوق النطقي كذلك
يحصل في غيرها بالنزوع الطبيعي . ومع ذلك لا بد من اعتبار ان شيئاً يقصد
بفعله او حركته الى غاية على نحوين احدهما بتحريكه نفسه الى الغاية كالانسان
والثاني بتحريكه اليها من الغير كتوجه السهم الى غرض معين بتحريكه من
الرامي الموجه فعله الى الغاية . فما كان ناطقاً يحرك نفسه الى الغاية لكونه رب فعله
بالاختيار الذي هو قوة للارادة والعقل وما لم يكن ناطقاً يتوجه الى
الغاية بالنزوع الطبيعي متحركاً من آخر لا من نفسه لعدم ادراكه حقيقة الغاية

ولذلك ليس يقدر على توجيه شيء الى الغاية بل هو يتوجه اليها من غير لان
نسبة الخليفة الغير الناطقة بأسرها الى الله كنسبة الآلة الى الفاعل الاصيل كما
اسلفنا في ق ١ م ب ٢٢ ف ٢ وب ١٠٥ ف ١ ولهذا كان من شان الطبيعة
الناطقية ان تتوجه الى الغاية بفعل نفسها او سوق نفسها اليها ومن شان انطية
الغير الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل غيرها او سوقه اياها الى غاية مصورة في
وهما كالجمادات او غير مصورة كالجمادات

إذا اجيب على الاول بان الانسان متى فعل بنفسه لغاية فإنه يدرك الغاية
واما متى اشغل من غيره او سيق من غيره الى الغاية كما لو فعل بامر غيره او
تحرك مدفوعاً من آخر فليس من الضرورة ان يدرك الغاية وكذا هي حال
المخلوقات الغير الناطقة

وعلى الثاني بان التوجيه الى الغاية هو شان من يقصد الى الغاية بفعل نفسه
واما من يقصد الى الغاية بفعل غيره فشأنه التوجه الى الغاية وهذا يمكن انطية
الغير الناطقة لكن بفعل ناطق

وعلى الثالث بان موضوع الارادة هو الغاية والخير الكلي وذلك بمنع وجود
الارادة في ما خلا عن النطق والعقل لا تمنع ادراكه الكلي وإنما يوجد فيه
الشهوة الطبيعية او الحسية المحدودة الى خير جزئي. ومعلوم ان العلة الجزئية
تتحرك من العلة الكلية كما ان قيم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة يتحرك
بامر جميع موظفي المدينة الخصوصيين فاذا من الضرورة ان جميع غير الناطقات
تتحرك الى الغايات الجزئية من ارادة ناطقة لتناول الخير الكلي وهي الارادة الالهية

الفصل الثالث

في ان الافعال الانسانية هل تستند حقيقتها النوعية من الغاية
يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الانسانية لا تستند حقيقتها

التوعية من الغاية لان الغاية علة خارجة . والحقيقة النوعية تحصل لكل شيء عن مبدأ داخل . فاذا لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية ٢ وايضاً ما يفيد الحقيقة النوعية يجب ان يكون متقدماً . والغاية متأخرة في الانية . فاذا لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية ٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اندرجه الا في نوع واحد . وقد يعرض ان فعلاً واحداً بالعدد يقصد به غايات مختلفة . فالغاية اذن لانفيد الافعال الانسانية الحقيقة النوعية

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في آداب الكيسة والمناوية ب ١٣ « انما تكون افعالنا حسنة اوقبيحة باعتبار جنس الغاية اوقبحها » والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من جهة الفعل وليس من جهة القوة ولذلك فما كان مركباً من هيولى وصورة فانه يندرج في نوعه بصورته الخاصة ومثل هذا ايضاً يجب ان يقال في الحركات الخاصة فان الحركة تنقسم على نحو ما الى فعل وانفعال وكلاهما يستفيد حقيقته النوعية من الفعل المقابل للقوة اما الفعل فن الفعل الذي هو مبدأ العمل واما الانفعال فن الفعل الذي هو متعق حركتنا وعلى هذا فالتسخين تحريكٌ صادرٌ عن الحرارة والتسخين حركةٌ الى الحرارة والتعريف كشفٌ عن حقيقة النوع . والافعال الانسانية اذا اعتبرت على كلا الوجهين اي بطريق الافعال او بطريق الانفعالات تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية فانها يجوز اعتبارها على كلا الوجهين من حيث ان الانسان يحرك نفسه ويتحرك من نفسه وقد تقدم في ف ١ ان الافعال يقال لها انسانية باعتبار صدورها عن الارادة التعمدة وموضوع الارادة هو الخير والغاية فظهر اذن ان الغاية هي مبدأ الافعال الانسانية من حيث هي انسانية وهي ايضاً منتهاها لان ما ينتهي عنده الفعل الانساني هو ما تقصده الارادة على انه غاية

كما ان صورة المتولد مطابقة لصورة المولد في الفواعل الطبيعية. ولما كانت الآداب يقال لها في الحقيقة انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا كانت الافعال الادبية تستفيد حقيقتها النوعية في الحقيقة من الغاية لان الافعال الادبية هي نفس الافعال الانسانية

أذا اجيب على الاول بان الغاية ليست شيئاً خارجاً عن الفعل بالكلية لان لها اليه نسبة المبدأ او المنتهى وبذلك تقوم حقيقة الفعل اي بكونه صادراً عن شيء باعتبار الفعل ومنتهاً الى شيء باعتبار الافعال

وعلى الثاني بان الغاية انما هي موضوع الارادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مر في ف ١ وبهذا الاعتبار تفيد الفعل الانساني اي الادبي حقيقته النوعية وعلى الثالث بان الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدور مرة واحدة عن الفاعل ليس يقصد به الا غاية واحدة قريبة يستفيد منها الحقيقة النوعية لكنه يجوز ان يقصد به غايات بعيدة متعددة احداها غاية للآخرى ومع ذلك يجوز ان نقصد الارادة غايات مختلفة بفعل واحد بالنوع الطبيعي كما يجوز ان يقصد بقتل الانسان الذي هو واحد بالنوع الطبيعي رتبة العدل وتشفي النفس وهذا هو منشأ اختلاف الافعال بالنوع الادبي فان الفعل يكون من جهة فعل فضيلة ومن جهة اخرى فعل رذيلة لان الحركة لا تستفيد الحقيقة النوعية مما هو متناهى بالعرض بل مما هو متناهى بالذات فقط وانما غايات الادبية تعرض للامر الطبيعي كما تعرض ايضاً حقيقة الغاية الطبيعية للامر الادبي ولذلك ليس يمتنع ان تكون الافعال الواحدة بالنوع الطبيعي مختلفة بالنوع الادبي وبالعكس

الفصل الرابع

هل للحياة الانسانية غاية قصوى

يُخَطَّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للحياة الانسانية غاية قصوى

بل هناك غايات متسلسلة الى غير النهاية لان الخير في حقيقته مفيض لذاته كما
يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ م ١ فاذا كان ما يصدر
عن الخير خيراً فلا بد ان يفيض هذا الخير الصادر خيراً آخر وهكذا الى ما
لا ينتهي . والخير يتضمن حقيقة الغاية . فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية
٢ وايضاً ان الامور الاعتبارية يجوز ان تتكثّر الى غير النهاية فالكميات
الرياضية تقبل الزيادة الى غير نهاية وكذا انواع الاعداد يجوز ان تكون غير
متناهية اذ مباح فرض منها يجوز ان يتصور عدد آخر اعظم منه . واشتهاء الغاية
تابع للاعتبار . فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة . ويجوز انعكاس الارادة على
نفسها الى غير نهاية لجواز ان اريد شيئاً وان اريد ان اریده وهكذا الى ما
لا يتناهى . فالارادة الانسانية اذا تذهب في غاياتها الى ما لا نهاية له وليس لها
غاية قصوى

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٨ « من يثبت غير
المتناهي يرفع طبيعة الخير » والخير يتضمن حقيقة الغاية . فالتسلسل اذاً منافٍ
لحقيقة الغاية . فلا بد اذن من اثبات غاية قصوى واحدة

والجواب ان يقال ان التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجه لان
جميع الاشياء المترتبة بالذات اذا ارتفع اولها وجب ارتفاع ما يتعلق به ومن ثمة
اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٣٤ استحالة التسلسل في العلل المحركة
والا لم يكن محرك اول فيمتنع التحريك على المحركات الاخر لانها لا تحرك الا
بكونها متحركة من المحرك الاول . والغايات ترتيباً ذهني وخارجي ولا بد في
كليهما من وجود اول لان الاول في الترتيب الذهني هو بمنزلة المبدأ المحرك
للسهوية فاذا ارتفع المبدأ لم تحرك الشهوة من شيء والاوّل في الترتيب الخارجي

هو ما منه يتدىء الفعل فاذا ارتفع لم يتدىء احدٌ بفعل شيءٍ . والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو اول ما الى الغاية . فالتسلسل اذاً مستحيل من الجهتين لانه لو لم يكن غايةً قصوى لم يُشْتَه شيءٌ ولم ينته فعلٌ ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن اولٌ في ما الى الغاية لم يتدىء احدٌ بفعل شيءٍ ولم ينته رأيٌ بل تسلسل الى غير النهاية . واما الاشياء التي ليست مترتبة بالذات لكنها متقارنة بالعرض فلا يمتنع عدم التناهي فيها لان العلل بالعرض غير محدودة وبهذا المعنى ايضاً يجوز عدم التناهي بالعرض في الغايات وفي ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان من حقيقة الخيران يصدر عنه شيءٌ لا ان يصدر هو عن آخر فاذاً بما ان الخير يتضمن حقيقة الغاية والخير الاول هو الغاية القصوى لا يلزم عن ذلك الدليل عدم وجود غايةٍ قصوى بل جواز التسلسل في ما دون الغاية الاولى المفروضة مما الى الغاية وهذا ايضاً انما يصح باعتبار قدرة الخير الاول الغير المتناهية . الا انه لما كان فيض الخير الاول لا يحصل الا بحكم العقل الذي من شأنه ان لا يصدر معلولاته الا لسبب معين كان صدور الخيرات عن الخير الاول الذي منه تستمد سائر الخيرات القوة المنبضعة لا يحصل الا على وجه معين ولذا لم يكن فيض الخيرات يتسلسل الى غير النهاية بل ان الله « رب كل شيءٌ بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ » كما في حكاية ١١

وعلى الثاني بان اعتبار العقل في الاشياء الخاصة بالذات يتدىء من المبادئ المعلومة بالطبع وبلغ الى متعدي ما ومن ثمة اثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان « لا تسلسل في البراهين » لانه يُعْتَبَر فيها ترتب امور مرتبطة بينها بالذات لا بالعرض واما الامور المرتبطة بينها بالعرض فلا يمتنع فيها التسلسل الاعتباري . وازافة كمية او وحدة على كمية سابقة او عددٍ سابقٍ من حيث هما كذلك امر عارض لهما فلا يمتنع التسلسل الاعتباري فيهما

وعلى الثالث بان تكثر افعال الارادة المنعكبة على نفسها ليس له الى ترتيب
الغايات الأنسبة عرضية وهذا واضح من ان الارادة تنعكس على نفسها في فعل
واحد بعينه مرة أو أكثر على السواء

الفصل الخامس

هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة

يُحْتَضَرُ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان تقصد ارادة انسان واحد
اموراً متعددة معاً على انها غايات قصوى فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ١٩ ب ١ و ٥ ان « بعضاً جعلوا غاية الانسان القصوى في اربعة اي اللذة
والراحة وخيرات الطبيعة والفضيلة » وهذه امور متعددة كما لا يخفى . فيجوز اذن
ان يجعل انسان واحد غاية ارادته القصوى في امور كثيرة

٢ وايضاً ان الاشياء الغير المتقابلة لا تتنافى . وفي الموجودات اشياء كثيرة غير
متقابلة . فاذا جعل احدها غاية قصوى للارادة ليس ينفى سائرها

٣ وايضاً ان جعل الارادة غايتها القصوى في شيء لا يوجب فقدان حريتها .
وهي قبل ان تجعل غايتها القصوى في شيء كاللذة تقدر ان تجعلها في شيء آخر
كالغنى . فاذا بعد ان تجعلها في اللذة تقدر ان تجعلها فيها وفي الغنى ايضاً . فاذا
يجوز ان تقصد ارادة انسان واحد اموراً متعددة معاً على انها غايات قصوى

لكن يعارض ذلك ان ما يستقر فيه مستقر على انه الغاية القصوى يستولي على
شوق الانسان لان فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثمه قيل عن النهمين في
فيلبي ١٩:٣ « المهم بطنهم » اي لانهم يجمعون غايتهم القصوى في ملاذ البطن .
وفي متى ٢٤:٦ « لا يستطيع احد ان يعبد ريين » اي مستقلين . فاذا يستحيل

ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة مستقلة

والجواب ان يقال يستحيل ان تتعلق ارادة انسان واحد بامور متغايرة معاً

على انها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلانه لما كان كل شيء ينتهي كماله كان ما يشتهيه مشتبه على انه خير كامل ومكمل لنفسه هو الذي يشتهيه على انه الغاية القصوى وعلى هذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ « ليس مرادنا الان بغاية الخير ما ينتهي بمعنى انه يندم بل ما يتكامل بمعنى انه يوجد على وجه التمام » فاذا لا بد ان تملأ الغاية القصوى شهوة الانسان باسمها حتى لا يبقى شيء يشتهيه خارجاً عنها وهذا ممنوع اذا كان يقتضي لكمال شيء اجنبي عنها فاذا يستحيل ان تتعلق شهوة الانسان بامر من كل منها خيره الكامل . واما ثانياً فلانه كما ان مبدا الفعل في افعاله ما يعلم بالطبع كذلك مبدا الشهوة العقلية التي هي الارادة في افعالها ما يشتهي بالطبع وهذا لا يكون الا واحداً لان الطبيعة لا تميل الا الى واحد . على ان مبدا الشهوة العقلية في افعالها هو الغاية القصوى . فاذا ما تميل اليه الارادة باعتبار كونه الغاية القصوى يجب ان يكون واحداً . واما ثالثاً فلانه لما كانت الافعال الارادية تستمد حقيقتها النوعية من الغاية على ما تقدم في ف ٣ وجب ان تستمد حقيقتها الجنسية من الغاية القصوى التي هي عامة كما ان الاشياء الطبيعية تجعل في اجناسها بحسب الحقيقة الصورية العامة . فاذا لما كانت جميع مشتبهات الارادة من حيث هي كذلك مندرجة تحت جنس واحد وجب ان تكون الغاية القصوى واحدة ولا سيما لان في كل جنس مبداً اولاً واحداً والغاية القصوى متضمنة حقيقة المبدأ الاول كما مر في الفصل الآنف ونسبتها من جهة انسان مخصوص الى الانسان المخصوص كنسبتها من جهة مطلق الانسان الى الجنس الانساني باسمه . فاذا كما ان لجميع الناس بالطبع غاية واحدة قصوى كذلك يجب ان تتعلق ارادة الانسان المخصوص بغاية قصوى واحدة

اذا اجيب على الاول بان الذين جعلوا الغاية القصوى في تلك الاشياء

الاربعة كانوا يعتبرون فيها خيراً واحداً كاملاً متقوماً عنها كلها
وعلى الثاني بانه وان وُجدَ أشياء متكثرة غير متقابلة الا ان الخير الكامل
لشيء يقابله وجود شيء من كماله خارج عنه
وعلى الثالث بان الجمع بين المتقابلات غير مندورٍ للارادة ومبها الى امورٍ
متكثرة متغايرة على انها غايات قصوى جمع بين المتقابلات كما يتضح مما مرَّ في
جرم الفصل

الفصل السادس

في ان الانسان هل يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى
يُنخَطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ليس يريد كل ما يريده
لاجل الغاية القصوى لان ما يُقصد به الغاية القصوى يقال له جِدِّي اي مقيد
والامور الهزلية ليست جِدِّيَّة فاذا ما يفعله الانسان بالهزل لا يقصد به الغاية
القصوى

٢ وايضاً قال الفيلسوف في اول الالهيات ب ٢ «العلم النظرية تُطلب
لنفسها» وليس يجوز مع ذلك ان يقال ان كلاً منها غايةٌ قصوى فاذاً ليس
يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية القصوى

٣ وايضاً كل من يوجه شيئاً الى غاية فانه يفكر في تلك الغاية. والانسان
ليس يفكر دائماً في الغاية القصوى في كل ما يشتهي او يفعله فاذاً ليس يشتهي
الانسان او يفعل كل شيء لاجل الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ان غاية
خيرنا هو ما يحبُّ نفسه ويحبُّ ما سواه لاجله»

والجواب ان يقال من الضرورة ان يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية
القصوى وهذا ظاهرٌ من وجهين اولاً لان الانسان يشتهي كل ما يشتهي

باعتبار كونه خيراً. وإذا كان ذلك لا يُشتهي على انه الخير الكامل الذي هو
الغاية القصوى فمن الضرورة ان يشتهي باعتبار توجهه الى الخير الكامل لان بداية
الشيء تتوجه دائماً نحو نهايته كما يتضح من مفاعيل الطبيعة ومفاعيل الصناعة
ايضاً وهكذا كل بداية كمال تتوجه نحو الكمال المنتهي الحاصل بالغاية القصوى
وثانياً لان شان الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الاول في سائر
الحركات. ومعلوم ان العلة الثانية المحركة لا تحرك الا باعتبار تحريكها من المحرك
الاول. فالشئيات الثانية اذن لا تحرك الشهوة الا باعتبار المشتهى الاول الذي
هو الغاية القصوى

إذا اجيب على الاول بان الافعال الهزلية لا يقصد بها غاية خارجية بل خير
الحازل فقط من حيث هي مُتَلَذَّة ومُرَوِّحة للنفس وخير الانسان الكامل هو
غايته القصوى

وكذا يجاب على الثاني من جبة العلم النظري فانه يشتهي باعتبار كونه خيراً
للناظر فيه وهو يندرج تحت الخير الشام والكامل الذي هو الغاية القصوى
وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان يفكر المفكر دائماً في الغاية القصوى
كَمَا اشتهى او فعل شيئاً بل ان قوة القصد الاول الموجه الى الغاية القصوى
تستمر في شهوة كل شيء ولو لم يفكر فعلاً في الغاية القصوى كما ان من يسير
في الطريق ليس من الضرورة ان يفكر عند كل خطوة في المكان المقصود منه

الفصل السابع

هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان ليس لجميع الناس غاية قصوى واحدة
فان اخص ما يظهر انه غاية الانسان القصوى هو الخير الغير المتغير. وبعض
الناس يجافون بالخطيئة عن الخير الغير المتغير. فاذاً ليس لجميع الناس غاية قصوى

واحدة

٢ وايضاً ان الغاية القصوى هي دستور الانسان في سيرته كلها فلو كان للجميع الناس غاية قصوى واحدة لم يكن للناس في سيرتهم مذاهب مختلفة وهذا بين

البطالان

٣ وايضاً ان الغاية هي منهي الفعل والافعال خاصة بالافراد والناس وان اشتركوا في طبيعة النوع متغايرون في الخصائص الشخصية فاذا ليس للجميع الناس غاية قصوى واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « ان جميع الناس مشتركون في اشتهاى الغاية القصوى التي هي السعادة »

والجواب ان يقال يجوز ان يراد بالغاية القصوى امران احدهما حقيقة الغاية القصوى والثاني محل هذه الحقيقة فباختبار الاول يشترك الجميع في اشتهاى الغاية القصوى لان الجميع يشتهون استيفاء كالم القائم به حقيقة الغاية القصوى كما مر في ف ٥ واما باختبار الثاني فليس يشترك الجميع في الغاية القصوى لان بعضاً يجعلون الخير الكامل في الغنى وبعضهم في اللذة وغيرهم في ما سوى ذلك كما ان الحلاوة يلتذ بها كل ذوق لكن الالذ عند بعض حلاوة الخمر وعند آخرين حلاوة العسل او نحو ذلك غير ان الحلو الالذ مطلقاً ما كان الالذ عند ذي الذوق الافضل وكذا الخير فان الاتم منه ما يشتهي ذو الميل السليم على انه الغاية القصوى

اذا اوجب على الاول بان الذين يخطأون يتجافون عن محل حقيقة الغاية القصوى الحقيقي لا عن قصد الغاية القصوى التي يلتمسونها على غير هدى في غير محلها وعلى الثاني بان اختلاف الناس في مذاهب السيرة انما يعرض لم من اختلاف الاشياء التي تلتبس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بانه وان كانت الافعال خاصة بالافراد الا ان مبدا الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع الى واحد كما مرّ في ف ٥

الفصل الثامن

هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

يُخَطَّئُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان سائر المخلوقات ايضاً تشترك في غاية الانسان القصوى لان الغاية محاذية للمبدا . ومبدا الناس الذي هو الله هو ايضاً مبداً سائر المخلوقات . فاذا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٠ و٤ « ان الله يوجه جميع الاشياء الى نفسه على انه الغاية القصوى » وهو غاية الانسان القصوى اذ ليس يتمتع الاله وحده . فاذا تشترك سائر المخلوقات ايضاً في غاية الانسان القصوى ٣ وايضاً ان غاية الانسان القصوى في موضوع الارادة . وموضوع الارادة هو الخير الكلي الذي هو غاية كل شيء . فاذا لا بد ان تشترك جميع الاشياء في غاية الانسان القصوى

لكن يعارض ذلك ان غاية الانسان القصوى هي السعادة التي يتوق اليها جميع الناس كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ وفي الثالث ك ١٣ ب ٤ . والسعادة لا تليق بالحيوانات الغير الناطقة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥ . فاذا لا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

والجواب ان يقال تطلق الغاية على امرين ما هو وما به كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٢ اي الشيء الحاصلة فيه حقيقة الخير واستعمال ذلك الشيء او نيله كقولنا ان غاية حركة الجسم الثقيل اما المكان الادنى باعتبار الشيء او الحصول فيه باعتبار الاستعمال وغاية البنجل اما المال باعتبار الشيء او احراز المال باعتبار الاستعمال . فان اردنا بغاية الانسان القصوى الشيء الذي

هو الغاية كانت جميع المخلوقات مشتركة فيها لان الله هو الغاية القصوى للانسان
ولسائر الاشياء . وان اردنا بها ادراك الغاية لم تكن المخلوقات الغير الناطقة مشتركة
فيها لان الانسان وسائر المخلوقات الناطقة انما تدرك الغاية القصوى بعرفتها الله
وحبها اياه مما لا تصلح له سائر المخلوقات التي انما تدرك غايتها القصوى باعتبار
اشتراكها في شيء من شبه الله من حيث هي موجودة اوحية او مدركة ايضاً
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان المراد بالسعادة ادراك الغاية
القصوى

المبحث الثاني

في ما تقوم به سعادة الانسان - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في السعادة واولاً في اي شيء هي وثانياً ما هي وثالثاً كيف نستطيع
ادراكها - والبحث في الاول يدور على ثنائي مسائل - ١ في ان السعادة هل تقوم بالغير
٢ - هل تقوم بالكرامة - ٣ هل تقوم بتباهة الثمان او بالمجد - ٤ هل تقوم بالسلطة
٥ - هل تقوم بشيء من خيرات البدن - ٦ هل تقوم باللذة - ٧ هل تقوم بشيء من
خيرات النفس - ٨ هل تقوم بخير مخلوق

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقوم بالغير

يُحْتَجَّجُ الى الاول بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالغير لان
السعادة من حيث هي غاية الانسان القصوى يقوم بها ما هو اشد استيلاءً على
ميل الانسان . وهذا هو الغنى بالخصوص ففي جا ١٠ : ١٩ « كل شيء يتقاد للمال »
فاذا سعادة الانسان قائمة بالغير

٢ وايضاً قال بولسيوس في التعزية ك٣ نث ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع

الخيرات كلها » والمال يُحرز به كل شيء في ما يظهر فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ه ب ه وفي السياسة ك ا ب ٦ « انما وضع المال ليتكفل بكل ما يريد الانسان » فالسعادة اذن قائمة بالغنى

٣ وايضاً يظهر ان شهوة الخير الاعظم غير متناهية لعدم تخلفها اصلاً . واخص ما يُرى ذلك في الغنى ففي جا ٥ : ٩ « البخل لا يشبع من المال » فالسعادة اذن قائمة بالغنى

لكن يعارض ذلك ان خير الانسان يقوم بحفظ السعادة لا بانفاقها « وافضل ما يكون الغنى ببذل المال لا بجمعه حتى ان البخل يجعل دائماً صاحبه مكروهاً والجلود يرفع دائماً قدر صاحبه » كما قال بوليسيوس في التعزية ك ٢ ن ٥ ه فالسعادة اذن ليست قائمة بالغنى

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بالغنى فان الغنى نوعان طبيعي وصناعي كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ٦ فالغنى الطبيعي ما يستعين به الانسان على دفع التواقص الطبيعية كالطعم والمشرب والملبس والركب والمسكن ونحو ذلك والغنى الصناعي ما لا تستعين به الطبيعة في نفسه كالمال بل توجده الصناعة البشرية لغاية تيسير التعامل فيكون بمثابة معيار يتقدر به ما يعرضه البيع والشراء . وواضح ان سعادة الانسان يستحيل قيامها بالغنى الطبيعي اذ انما يُطلب تحصيله للقيام بمواضع طبيعة الانسان فلا يمكن ان يكون غاية الانسان القصور بل الانسان غاية له ولهذا كان الغنى ونحوه ادنى في رتبة الطبيعة من الانسان ومصنوعاً لاجله كقوله في مز ٨ : ٨ « أخضعت كل شيء تحت قدميه » واما الغنى الصناعي فيُطلب تحصيله لاجل الغنى الطبيعي لانه لا يلتزم الا لانه يُشترى به ما هو ضروري لاستعمال الحياة فأولى به اذاً ان لا يكون متضمناً حقيقته الغاية القصور فيستحيل اذن ان تكون السعادة التي هي غاية الانسان

القصى قائمةً بالغنى

إذا اجيب على الاول بان جميع الجسمانيات تنقاد للمال باعتبار كثرة الاغنياء الذين لا يعرفون الا الخيرات الجسمانية التي يمكن احرازها بالمال . والحكم على الخيرات الانسانية لا يُبنى على اعتبار الاغنياء بل على اعتبار الحكماء كما ان الحكم على الطعوم انما يُبنى على اعتبار ذوي الاذواق السليمة .
وعلى الثاني بان المال يحصل به كل ما يعرضه البيع والشراء لا الاشياء الروحانية التي لا يعرضها بيع وشراء ومن ثمه قيل في ام ١٧ : ١٦ « ماذا يفيد الجاهل الغنى وهو لا يستطيع ان يشتري الحكمة »

وعلى الثالث بان شهوة الغنى الطبيعي ليست غير متناهية لاكتفاء الطبيعة بقدر معين منه واما شهوة انغى الصناعي فغير متناهية لكونها خادمة للشهوة الخارجة عن حد الاعتدال كما يتضح من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ الا ان عدم تهايتها ليس كعدم تنامي الخير الاعظم فان الخير الاعظم كلما كان احرازه اكمل ازدادت محبته واحتراره لانه كلما بولغ في الحصول عليه بولغ في معرفته وهذا ما اشير اليه بقوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من اكلني عاد اليّ جائعاً » واما شهوة الغنى وسائر الخيرات الزمانية فالامر فيها بالعكس لانها متى حصل عليها انحقرت واشتهي غيرها وعليه فمِر قول الرب في يو ٤ : ١٣ « من يشرب من هذا الماء (المراد به الزمانيات) يعطش ايضاً » وذلك لانها متى حصل عليها كان عدم كفايتها اظهر وبهذا يتضح نقصها وعدم قيام الخير الاعظم بها

الفصل الثاني

حل سعادة الانسان قائمةً بالكرامة

يُنحى الى الثاني بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمةً بالكرامة لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٨ . والكرامة

أخص ما ثواب به الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك ب ٣
فهي اذن اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان ما يليق بالله وبدوي المراتب الخطيرة يظهر انه اخص ما تقوم
به السعادة التي هي الخير الكامل . والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في
الخلقيات لك ب ٨ ب ١٤ وكقول الرسول في ا تيموا ١٧: «الله وحده الكرامة
والمجد» فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

٣ وايضاً ان اعظم ما يشبهه الناس هو السعادة . وليس يشتهي الناس شيئاً
اعظم من الكرامة في ما يظهر فهم يقدون كرامتهم بكل ما لديهم من سواها .
فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

لكن يعارض ذلك ان محل السعادة في السعيد ومحل الكرامة ليس في المتكرم
بل في المكرّم الذي يورثه الاحترام نتكرم كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ١ ب ٥ . فالسعادة اذن ليست قائمة بالكرامة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة اذا نما يُكرم انسان لخطره
فتكون الكرامة علامة لذلك الخطر الكائن في المتكرم وشاهدًا عليه . واعظم ما
يُعتبر خطر الانسان من جهة السعادة التي هي خيره الكامل ومن جهة اجزائها
اي من جهة تلك الخيرات التي بها يحصل على شيء من السعادة ولهذا يجوز ان
تكون الكرامة لاحقة للسعادة ويمتنع قيام السعادة بها بوجه الاعمال

اذا اوجب على الاول بان الكرامة ليست ثواب الفضيلة الذي لاجله يسعى
الفضلاء لكنهم يتلقونها من الناس مكن اثواب اذ ليس عندهم افضل منها
فيودوه لم واما ثواب الفضيلة الحقيقي فهو السعادة التي لاجلها يسعى الفضلاء
ولو كان سعيم لاجل الكرامة لم يكن ذلك فضيلة بل طمعاً
وعلى الثاني بان الكرامة تجب لله وندوي المراتب الخطيرة دلالة على خطر

سابق فيهم وتحقيقاً له لا لان الكرامة تجعلهم خطراً
وعلى الثالث بانه من الاشتهاء الطبيعي للسعادة التي تلحقها الكرامة كما مر في
جزم الفصل يعرض ان تكون الكرامة اشهى شيء للناس ولهذا كان اخص ما
يتغنون الكرامة من الحكمة الذين بناءً على حكمهم يظنون بانفسهم انهم خطرون
او سعداء

الفصل الثالث

في ان سعادة الانسان حل هي قائمة بالنباهة او بالمجد
يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالمجد اذ انما
تقوم السعادة في ما يظهر بما يثاب به القديسون على المكاره التي يعانونها في هذه
العاجلة . وهذا هو المجد فقد قال الرسول في رو ٨ : ١٨ « ان الام هذا الدهر
لا تقاس بالمجد المزمع ان يتجلى فينا » فالسعادة اذا قائمة بالمجد
٢ وايضاً ان الخير مفيض لذاته كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مقاً . والمجد اعظم ما يفيض به خبز الانسان الى معرفة الغير اذ ليس
المجد شيئاً سوى علم جلي مقرون بالمجد كما قال امبروسيوس . فاذا سعادة الانسان
قائمة بالمجد

٣ وايضاً ان السعادة هي ابقى الخيرات . وكذا هي نباهة الشأن او المجد في ما
يظهر اذ به يحصل الناس بوجه ما على الابدية وعلى ذلك قول بويسيوس في
التعزية ك ٢ نث ٧ « يظهر انكم تخلفون الخلود لانفسكم بافتكاركم بحمد الزمان
المستقبل » فالسعادة اذن قائمة بنباهة الشأن او المجد

لكن يعارض ذلك ان سعادة الانسان هي خيره الحقيقي . وقد يعرض ان يكون
المجد باطلاً فقد قال بويسيوس في التعزية ك ٣ نث ٦ « كثيراً ما انتحل كثير
نباهة الشأن بحكم العامة الباطل وهذا اقبح ما يمكن تصوّره لان من ينوء باسمه

باطلاً لا بد أن يخجل من الشاء عليه « فإذا ليست معادة الانسان قائمة بنباهة
الشان او بالمجد

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بنباهة الشان او بالمجد البشري
فانما المجد « علمٌ جليٌّ مقرونٌ بالمجد » كما قال امبروسيوس . ونسبة المعلوم الى العلم
الالهي ليست كنسبته الى العلم الانساني فان العلم الانساني معلول للمعلومات والعلم
الالهي علته لما فليس يجوز اذن ان يكون كمال الخير الانساني الذي يقال له سعادة
معلولاً للعلم الانساني بل العلم الانساني بسعادة سعيدٍ يصدر على نحو ما عن
السعادة الانسانية في حال ابتداءها او كمالها ومن ثم لا يجوز ان تكون سعادة
الانسان قائمة بنباهة الشان او بالمجد بل ان خير الانسان يتوقف على معرفة الله
توقف الشيء على علته فسعادة الانسان اذاً تتوقف على المجد الذي عند الله توقف
المعلول على علته كقوله في مز ١٥:٩٠ « اتقدهُ وامجده من طول الايام اشبعهُ
واربه خلاصي » وايضاً فالعلم الانساني كثيراً ما يعرضه الخطأ وخصوصاً في
الحوادث الجزئية كالافعال الانسانية ومن ثم كثيراً ما يكون المجد الانساني
باطلاً واما الله فلكونه منزهاً عن الخطأ لا يكون مجده الاحقيقياً وهذا قيل في
كور ١٠:١٨ « المزمى من وصى به الرب »

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على المجد الحاصل من
البشر بل على المجد الحاصل من الله امام ملائكته ومن ثم قيل في مرقس ٣٨:٨
« يعترف به ابن الانسان في مجداً يبه امام ملائكته »

وعلى الثاني بانه لما كان الخير الحاصل لانسان بالنباهة او المجد قائماً بمعرفة
كثيرين بقدره فان كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادراً عن
خير موجود في ذلك الانسان فهو اذاً يستلزم وجود معادة سابقة كاملة او
مبتدئة وان كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتبر نبيه الشأن . ومن ذلك يتضح ان نباهة الشأن لا يمكن أن تجعل الانسان سعيداً بوجه من الوجوه

وعلى الثالث بان نباهة الشأن ليس لها قرار دائم بل يسهل فقدانها باشاعة كاذبة واذا استمرت بعض الاحيان فانما يكون ذلك بالعرض . واما السعادة فالاستمرار والدوام حاصل لها بالذات

الفصل الرابع

هل السعادة قائمة بالسلطة

يُغْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بالسلطة فان جميع الاشياء تنوق الى التشبه بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الاول . وذوو السلطان من الناس يظهر انهم اقرب الموجودات الى الله بسبب شبه السلطان حتى ان الكتاب دعاهم آلهة كقولهم في خر ٢٢: ٢٨ « لا تسب الآلهة » فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل . وقدرة الانسان على سياسة غيره ايضاً بما يلائم خيراً متناه في الكمال وهذا حاصل لذوي السلطان . فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٣ وايضاً لما كانت السعادة اعظم ما يُشتهى كان يقابلها اعظم ما يجب الهرب منه . واعظم ما يهرب منه الانسان الرق الذي يقابله السلطان . فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي الخير الكامل . والسلطة في غاية النقصان فقد قال بولسيوس في التعزية ١٤ ٣ نث ه « ليس في طاقة السلطة البشرية ان تدفع نخس المموم وترفع مهامز الخوف » ثم قال بعد ذلك « اتحسب من تحف الجنود بجانبيه قديراً وهو اشد رهبة لمن يروهم » فالسعادة اذن ليست

قائمة بالسلطة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالسلطة لوجوبين اولاً لتضمن السلطة حقيقة المبدأ كما في الالهيات ك ٥ م ١٧ وتضمن السعادة حقيقة الغاية القصوى وثانياً لان السلطة يجوز تعلقها بالخير والشر والسعادة هي خير الانسان الحقيقي والكمال وعلى هذا فربما جاز قيام ضرب من السعادة بحسن استعمال السلطة المستند الى القضية ولكنه لا يجوز قيامها بالسلطة نفسها

وما عدا ذلك فيمكن ايراد ادلة اربعة عامة لبيان ان السعادة لا تقوم بشيء من الخيرات الخارجة المتقدم ذكرها الاول ان السعادة هي خير الانسان الاعظم فلا تحمل معها شراً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الاخير والاشرار والثاني ان من حقيقة السعادة ان تكون كافية بنفسها كما في الخلقيات ك ١ ب ٧ فلا بد ان يحصل الانسان بمصوله عليها على جميع الخيرات الضرورية له ومن حصل على احد الخيرات المتقدم ذكرها فقد يفوته خيرات اخرى كثيرة ضرورية له كالحكمة والعافية ونحوهما. والثالث ان السعادة هي الخير الكمال فلا يجوز ان يصدر عنها شر لا حد وهذا جائز في تلك الخيرات المتقدمة ففي جا ٥ : ١٢ « قد يدخر الغني لمضرة ماله » وقس عليه الثلاثة الأخرى والرابع ان الانسان يتوجه الى السعادة بالمبادئ الداخلة فتوجهه اليها بالطبع والخيرات الاربعة المتقدمة معلومة اعمل خارجة وفي الأكثر ثروة ولذا يقال لها خيرات الثروة ومن ذلك يتضح ان السعادة لا تقوم بهذه الخيرات المتقدمة بوجه من الوجوه اذا اجيب على الاول بان سلطة الله هي عين خيريته فاذا لا يمكن ان يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك اناس فاذا ليس يكني للسعادة ان يكون الانسان مثالياً لله في السلطة حتى يكون مثالياً له في الخيرية وعلى الثاني بانه كما ان من احسن الاميران يحسن المتسلط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من افبح الاموران ينسي استعماله فالسلطة اذن تعلق
بالخير والشر

وعلى الثالث بان الرق عائق عن حسن استعمال السلطة ولهذا يهرب الناس
منه بالطبع لالان الخير الاعظم قائم بسلطة الانسان

الفصل الخامس

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن

يُنْحَظُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن

ففي سي ١٦:٣٠ « لا غني خير من عافية الجسم » والسعادة تقوم بالافضل
فهي اذن قائمة بعافية البدن

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ١ « الوجود افضل من
الحياة والحياة افضل من سائر ما يلحقها » ولا بد لوجود الانسان او حياته من
صحة البدن . فاذاً من كون السعادة هي خير الانسان الاعظم يظهر ان صحة
البدن اخص ما تقوم به السعادة

٣ وايضاً كلما كان الشيء اعم كان متوقفاً على مبدأ اعلى لانه كلما كانت
العلة اعلى تناولت قدرتها اموراً أكثر . وكما تُعتبر علية العلة الفاعلة بحسب التأثير
كذلك تعتبر علية انغاية بحسب الشهوة . فاذاً كما ان العلة الفاعلة الأولى هي التي
تؤثر في جميع الاشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تشتهي من الجميع . والوجود
اعظم ما يُشتهى من الجميع . فاذاً اخص ما تقوم السعادة بما يرجع الى وجود
الانسان كصحة البدن

لكن يعارض ذلك ان الانسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة . وكثير من
الحيوانات تفوقه بخيرات البدن كما يفوقه الفيل بطول الحياة والاسد بالشجاعة
والظبي بالعدو . فاذاً ليست سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بخيرات البدن لوجهين اما
اولاً فلان ما يتوجه الى غيره على انه غاية له يستحيل ان تكون غاية القصوى
حفظه في الوجود فالربان لا يقصد حفظ السفينة الموكولة اليه على انه غايتها
القصوى فان غاية السفينة امر آخر وهو الإبحار وكما يوكل تدير السفينة
الى الربان كذلك يوكل الانسان الى ارادته وعقله كقوله في سي ١٤: ١٥ « الله
صنع الانسان في البدء وتركه في يد مشورته » وواضح ان للانسان غاية يتوجه
اليها اذ ليس هو الخير الاعظم فاذاً يستحيل ان تكون الغاية القصوى
لعقل الانسان و ارادته هي حفظ الوجود الانساني . واما ثانياً فلانه ولو فرض
ان غاية عقل الانسان و ارادته هي حفظ الكيان الانساني لم يجز مع ذلك ان
تكون غاية الانسان شيئاً من خيرات البدن فان وجود الانسان قائم بالنفس والجسد
واذا كان وجود الجسد متوقفاً على النفس فليس وجود النفس الانسانية متوقفاً
على الجسد كما مر بيانه في ق ا م ب ٧٥ ف ا م ب ٩٠ ف ٤ والجسد موجود
لاجل النفس كوجود المادة لاجل الصورة والآلات لاجل المحرك ليزاول بها
افعاله ومن ثم كانت خيرات النفس غاية لجميع خيرات البدن فيستحيل اذاً
قيام السعادة التي هي الغاية القصوى بخيرات البدن
اذاً اجيب على الاول بانه كما ان النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية
للخيرات الخارجة فكان من الصواب ان يفضل خير البدن على الخيرات الخارجة
المعبر عنها بالغنى كما يفضل خير النفس على جميع خيرات البدن
وعلى الثاني بان الوجود اذا اعتبر بالاطلاق من حيث يشتمل في نفسه على
كل كمال الوجود فهو افضل من الحيوة ومن جميع الكمالات اللاحقة لها فهو
على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يعمَل
كلام ديونيسيوس . واما اذا اعتبر في الافراد المخصوصة التي لا تستوعب كل

كمال الوجود لكنها ذات وجود ناقص كوجود كل خليفة فواضح انه مع ما ينضم اليه من الكمال افضل وعلى هذا قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه «الحي افضل من الموجود والعاقل افضل من الحي»

وعلى الثالث بانه لما كانت الغاية محاذية للمبدأ كان ذلك الدليل مثبتاً لكون الغاية القصوى هي المبدأ الاول للوجود المشتمل على جميع كمالات الوجود والى مشابهته في كماله يتوق بعض من جية الوجود فقط وبعض من جية الحياة وبعض من جية الحياة والتعقل والسعادة وقليل ما هم

ألفصل السادس

حل سعادة الانسان قائمة باللذة

يُنخِطُ الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة باللذة لان السعادة لكونها الغاية القصوى لا تُشْتَهَى لغيرها بل غيرها يُشْتَهَى لها وهذا يصدق بالاخص على اللذة لان سؤال واحد لماذا يريدان يلتذ مدعاة الى الضحك كما في الخلفيات كـ ١٠ ب ٢٠ فاللذة اذا اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان تأثير العلة الأولى اشد من تأثير العلة الثانية كما في كتاب العلل قض ١٠ وتأثير الغاية يُعتبر بحسب شهوتها فاذا انما يتضمن حقيقة الغاية القصوى في ما يظهر ما هو اعظم تحريكاً للشهوة وهذا هو اللذة بدليل انها تستغرق عقل الانسان وارادته حتى يجعله يحقر سائر الخيرات . فيظهر اذن ان اللذة اخص ما تقوم به غاية الانسان القصوى التي هي السعادة

٣ وايضاً لما كانت الشهوة تعلق بالخير كان ما يشتهيه الجميع هو الخير الاعظم في ما يظهر . واللذة يشتهيها الجميع الحكمة والجهال وغير الناطقات ايضاً . فهي اذن الخير الاعظم وهكذا تكون السعادة التي هي الخير الاعظم قائمة باللذة لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في التفرقة كـ ٣ نث ٧ « كل من رام ان

يتذكر شهواته يعلم ان عواقب اللذات وخيمة ولو كانت السعادة قائمة بها لم يكن وجه لنفيها عن البهائم»

والجواب ان يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومة للاكثر أطلق عليها اسم اللذات كما في الخلفيات ك ٧ ب ١٣ غير ان السعادة لا تقوم بها بالاصالة لان ما كان من ماهية شيء غير وعرضه الخاص غير كما ان كون الانسان حيواناً ناطقاً مائتاً غير وكونه ضاحكاً غير. فاذا لا بد من اعتبار ان كل لذة عرض خاص لاحق للسعادة او لشيء منها اذا انما يلتذ ملتذ بمصوبه على خير ملائم. له اما فعلاً او رجاءً او تذكراً في الاقل وللخير الملائم ان كان كاملاً فهو سعادة الانسان او ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قريبة او بعيدة او ظاهرية على الاقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اللاحقة للخير الكامل ايضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرض ذاتي. على ان اللذة البدنية لا يتاقى ايضاً لحاقها الخير الكامل على النحو المتقدم لانها لاحقة للخير المدرك بالحس الذي هو قوة نفسانية مستعينة بالبدن والخير البدني المدرك بالحس لا يجوز ان يكون خير الانسان الكامل لانه لما كانت النفس الناطقة مجاوزة لحد الهيولى الجسمانية كان جزء النفس المجرد عن الآلات الجسمانية غير متناهٍ على نحو ما بالقياس الى البدن والى الاجزاء النفسانية المقارنة البدن كما ان المجردات غير متناهية على نحو ما بالنسبة الى الهيولانيات لما ان الصورة تنحصر وتتناهى بالهيولى على نحو ما فكانت الصورة المجردة عن الهيولى غير متناهية على نحو ما ولهذا فالحس الذي هو قوة جسمانية يدرك الجزئي المحدود بالمادة والعقل الذي هو قوة مجردة عن المادة يدرك الكلي المجرد المدرج تحته افراد غير متناهية. ومن ذلك يتضح ان الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بادراك الحس ليس بخير الانسان الكامل لكنه شيء يسير بالقياس الى خير النفس ومن ثم قيل في حك ٩:٧ « جميع

الذهب بازاء الحكمة قليل من الرمل» فإذا ليست اللذة البدنية هي السعادة ولا عرضاً ذاتياً لها

إذا اجيب على الاول بأن وجه اشتهاؤ الخير واشتهاؤ اللذة واحد إذا انما اللذة سكون الشهوة عند الخير كما ان مصدر هبوط الثقل الى اسفل وسكونه هناك قوة طبيعية واحدة. فإذا كما ان الخير يُشْتَهَى لذاته كذلك اللذة تُشْتَهَى لذاتها لا لغيرها إذا اريد باللام الدلالة على العلة الغائية واما ان اريد بها الدلالة على العلة الصورية او العلة المحركة كانت اللذة تُشْتَهَى لغيرها اي للخير الذي هو موضوع اللذة والذي هو من ثم مبدؤها وبهها الصورة اذا انما تُشْتَهَى اللذة من طريق كونها سكوتاً عند الخير المُشْتَهَى

وعلى الثاني بانه انما يكون الشوق الى اللذة المحسوسة شديداً لان افعال الحواس لما كانت مبادئ لمعرفتنا كان الشعور بها اشد ولهذا ايضاً كانت اللذات المحسوسة تُشْتَهَى من الاكثر

وعلى الثالث بانه كما يشتهي الجميع اللذات كذلك يشتهون الخير الا انهم يشتهون اللذة باعتبار الخير دون العكس كما مر في جرم الفصل فليس يلزم اذن ان تكون اللذة هي الخير الاعظم وبالذات بل ان كل لذة تلحق خيراً ما وبعضها يلحق ما هو الخير الاعظم وبالذات

الفصل السابع

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال: يظهر ان السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس لان السعادة خير من خيرات الانسان وخيرات الانسان على ثلاثة اقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس. وقد مر في الفصلين الاخيرين ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الخارجة ولا بخيرات البدن. فهي

اذن قائمة بخيرات النفس

٢ وايضاً ما نشتهي له خيراً ما فهو أحبُّ الينا من الخير الذي نشتهي له كما ان الصديق الذي نشتهي له المال أحبُّ الينا من المال وكل انسان يشتهي لذاته كل خير فهو اذا أحبُّ الى ذاته من جميع الخيرات الأخرى والسعادة أحبُّ شيء الى الانسان بدليل ان كل شيء يُحِبُّ ويُشتهي لاجلها فهي اذن قائمة بخير من خيرات الانسان ولكنها ليست قائمة بخيرات البدن فهي اذن قائمة بخيرات النفس

٣ وايضاً ان الكمال شيء في التكميل والعادة كمال للانسان فهي اذا شيء فيه وقد مر في ف ه انها ليست شيئاً في البدن فهي اذن شيء في النفس فهي اذا قائمة بخيرات النفس

لكن يعارض ذلك ان ما به تقوم الحيرة السعيدة يجب ان يُحِبُّ لنفسه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ١ ب ٢٢ . والانسان لا يجب ان يُحِبُّ لنفسه بل كل ما فيه فيجب ان يُحِبُّ لاجل الله . فاذا ايلت العادة قائمة بشيء من خيرات النفس

والجواب ان يقال قد مر في ف ٨ من البحث الأنف ان الغاية تطلق على امرين نفس الشيء الذي نشتهي نيله واستعمال ذلك الشيء اونيته او احرازه فان اريد بغاية الانسان القصوى نفس الشيء الذي تنوق اليه على انه الغاية القصوى فيستحيل ان تكون غاية الانسان القصوى هي النفس اوشياً فيها لان النفس في حد ذاتها موجودة بالقوة لانها من عالم بالقوة تصير عالمة بالفعل ومن فاضلة بالقوة تصير فاضلة بالفعل . وبما ان القوة لاجل الفعل من حيث هو كما يستحيل ان يكون ما هو في نفسه بالقوة متضمناً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون النفس غاية قصوى لذاتها وكذا يستحيل ذلك في شيء

ففيها قوة كان او فعلاً او ملكة لان الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير
الكامل المكمل الشهوة والشهوة الانسانية التي هي الارادة لتعلق بالخير الكلي
وكل خير سيفي النفس فهو خير بالمشاركة فهو خير جزئي فيستحيل اذن
ان يكون شيء من ذلك غاية الانسان القصوى. واما ان اريد بغاية الانسان
القصوى نيل الشيء المشتهى على انه الغاية او احرازه او استعماله باي وجه كان
كان في الانسان شيء من جهة نفسه راجعاً الى حقيقة الغاية القصوى لان
الانسان انما يدرك السعادة بنفسه. فالمخلص اذاً من ذلك ان الشيء الذي
يُشْتَهَى على انه الغاية هو ما تقوم به السعادة ويعمل الانسان سعيداً ونيله يقال
له سعادة فيلزم ان السعادة شيء في النفس واما ما تقوم به السعادة فشيء خارج
عن النفس

اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد ادراج جميع الخيرات التي يشتهيها
الانسان تحت تلك القسمة لم يدخل في خير النفس القوة او الملكة او الفعل
فقط بل دخل ايضاً الموضوع الذي هو خارج وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان
السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

وعلى الثاني بانه اذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدده فالسعادة تُحِبُّ غاية
المحبة على انها الخير المُشْتَهَى والصديق يُحِبُّ على انه ما يُشْتَهَى له الخير ومن هذا
القبيل محبة الانسان لنفسه فليس حكم المحبة فيها واحداً واما هل يكون شيء
احب الى الانسان من نفسه بمحبة الصداقة فيُنظَرُ فيه عند الكلام على المحبة
في ثا. ثا. م. ٢٥ ف ١٠ ومب ٢٦ ف ٣

وعلى الثالث بان السعادة لما كانت كالأل للنفوس كانت خيراً حاصلًا فيها.
وما به تقوم السعادة اي ما يجعل الانسان سعيداً امر خارج عن النفس كما تقدم
في جرم الفصل

الفصل الثامن

هل سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق

يُنخِطُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ج ١ مقا ٣ و ٦ « الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني » وهذا يؤيد بان اعظم ما تبلغ اليه الطبيعة السافلة هو ادنى الطبيعة العالية . وخير الانسان الاعظم هو السعادة . فاذاً من كون الملاك اعلى طبعاً من الانسان كما مر في ق ١ م ب ٧٥ ف ٧ و ب ١٠٨ ف ٨ و م ب ١٦١ ف ١ يظهر ان سعادة الانسان قائمة ببلوغه درجة الملاك بوجه من الوجوه

٢ وايضاً ان الغاية القصوى لكل شيء تقوم بكامل حالته ولهذا كان الجزء لاجل الكل على انه غايته . ونسبة مجموع المخلوقات بانسرها الذي يقال له عالم أكبر الى الانسان الذي يقال له عالم اصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل الى الناقص . فاذاً سعادة الانسان قائمة بمجموع المخلوقات كلها

٣ وايضاً انما يصير الانسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي . وشوق الانسان لا يتناول من الخيرات ما هو اجل من ان يطيئه . وهو قاصر عن اطاقه الخير المجاوز حدود الخليفة بانسرها . فيظهر اذاً انه يجوز ان يصير سعيداً بخير مخلوق وهكذا تكون سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٢٦ « كما ان النفس هي حياة الجسد كذلك الله هو حياة الانسان السعيد » وعليه قوله في مز ١٤٣: ١٥ « طوبى للشعب الذي الرب اخه »

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية والا لم يكن هو

الغاية القصوى ان بقي وراءه مطمحٌ للشهوة . وموضوع الارادة التي هي الشهوة الانسانية هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الحق الكلي . ومن ذلك يتضح ان ارادة الانسان لا يمكن ان تكن الا عند الخير الكلي وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده لان كل مخلوق خبيرٌ بالمشاركة . فاذاً ليس يقدر ان يشبع ارادة الانسان الا الله وحده كقوله في مز ١٠٢ : ٥ « الذي يُشبعُ شهوتك خيراتٍ » فاذاً سعادة الانسان قائمةٌ بالله وحده

اذاً اجيب على الاول بان اعلى الانسان يبلغ ادنى الطبيعة الملكية بشبه ما لكه لا يستقر هناك على ان ذلك غايته القصوى بل يخطاه الى ذلك المصدر الكلي للخير الذي هو الموضوع الكلي لسعادة جميع السعداء من حيث هو الخير الكامل والخير المتناهي

وعلى الثاني بان الكل اذا لم يكن هو الغاية القصوى بل كان متوجهاً الى غاية اخرى لم يكن هو غاية الجزء القصوى بل شيءٌ آخر . ومجموع المخلوقات الذي نسبة الانسان اليه نسبة الجزء الى الكل ليس هو الغاية القصوى لكه متوجه الى الله على انه غايته القصوى فاذاً ليست غاية الانسان القصوى خير الكون بل الله

وعلى الثالث بان الخير المخلوق ليس باقل مما يطيقه الانسان باعتبار وجوده فيه كامر داخل حاصل فيه لكه اقل مما يطيقه باعتبار كونه موضوع شوقه لان هذا غير متناهٍ والخير الحاصل بالمشاركة في الملاك وفي الكون باسره خيرٌ متناهٍ ومحصور



المبحث الثالث

في ان السعادة ما هي - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في ان السعادة ما هي وما تقتضيه . والبحث في الاول بدور على ثماني مسائل - ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق - ٢ في انها اذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعل - ٣ هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط - ٤ في انها اذا كانت فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة - ٥ هل هي فعل العقل النظري او العملي - ٦ في انها اذا كانت فعل العقل النظري هل هي فائفة بمطالعة العلوم النظرية - ٧ هل هي فائفة بمعاينة الجواهر المتعارفة اي الملائكة - ٨ هل هي فائفة بمعاينة الله فقط على وجه ترى به ذاته

الفصل الأول

في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق

يُنْتَخِطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة شيء غير مخلوق فقد قال بولسيوس في التعزية لك ٣ نث ١٠ « لا بد من الاقرار بان الله هو السعادة بعينها »
٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . وصفة الخير الاعظم تصدق على الله فاذا اذ لم يكن خيرات عظمى متكررة يظهر ان السعادة هي الله بعينه
٣ وايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي تميل اليها الارادة الانسانية طبعاً على انها غايتها . والارادة لا يجب ان تميل الى شيء على انه غاية لها سوى الله الذي لا يجب ان يتمتع الا به كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٢٢ و ٢٢٥
فالسعادة اذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء مجعول غير مخلوق . وسعادة الانسان شيء مجعول فقد قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ٣ « انما يجب ان نتمتع بما يجعلنا سعداء » فاذا ليست السعادة شيئاً غير مخلوق

والجواب ان يقال قد تقدم في مباحث ٨ وفي المبحث الآنف ف ٧ ان الغاية تطلق على امرين الاول نفس الشيء الذي نشتهي نيله كما ان المال هو غاية البخل والثاني نيل ذلك الشيء المُشتهى او احرازه او استعماله او التمتع به كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخل والتمتع بالذات البدنية هو غاية الشبق فان اريد المعنى الاول كانت غاية الانسان القصى خيراً غير مخلوق وهو الله الذي هو وحده يستطيع بغيريته الغير المتناهية ان يشبع ارادة الانسان اشباعاً تاماً وان اريد الثاني كانت غاية الانسان القصى امرًا مخلوقاً حاصلًا فيه وهو نيل الغاية القصى او التمتع بها والغاية القصى يقال لها سعادة فاذا اذا اغنيت سعادة الانسان من جهة العلة او الموضوع فهي شيء غير مخلوق واذا اغنيت من جهة ماهية السعادة فهي شيء مخلوق

اذا اجيب على الاول بان الله هو السعادة بذاته فهو ليس سعيداً بنيل شيء آخر او بالمشاركة فيه بل بذاته والناس سعاداء بالمشاركة كما يقال لهم آلهة بالمشاركة على ما قال بولسيوس في الموضوع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للانسان سعيداً امرٌ مخلوقٌ

وعلى الثاني بان السعادة يقال لها خير الانسان الاعظم لكونها نيل الخير الاعظم او التمتع به

وعلى الثالث بان الغاية القصى تطلق على السعادة بالمعنى الذي به تطلق الغاية على نيل الغاية

الفصل الثاني

هل السعادة فعلٌ

يُنْحَطُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة ليست فعلاً فقد قال الرسول في رو ٢٢:٦ « ان لكم ثمراً للقداسة والعاقبة هي الحياة الابدية » والحياة ليست

فعلاً بل هي نفس وجود الاحياء . فاذا الغاية القصوى التي هي السعادة ليست فعلاً

٢ وايضاً قال بويسيوس في التعزية لك ٣ نث ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » والحالة لا تدل على الفعل . فاذا ليست السعادة فعلاً

٣ وايضاً ان السعادة تدل على شيء في السعيد لكونها كمال الانسان الاقصى . والفعل ليس يدل على شيء في الفاعل بل على شيء صادر عنه . فاذا ليست السعادة فعلاً

٤ وايضاً ان السعادة تستقر في الفاعل . والفعل ليس يستقر بل يتعدى . فاذا ليست السعادة فعلاً

٥ وايضاً ان للانسان الواحد سعادة واحدة وافعالاً كثيرة . فاذا ليست السعادة فعلاً

٦ وايضاً ان السعادة تحصل في السعيد دون انقطاع . والفعل الانساني كثيراً ما ينقطع بالنوم مثلاً او بشغل آخر او بالراحة . فاذا ليست السعادة فعلاً لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحثقيات لك ١ ب ٧ « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة »

والجواب ان يقال اذا اعتبرت سعادة الانسان من حيث هي شيء مخلوق حاصل فيه تحتم القول بانها فعل لان سعادة الانسان هي كماله الاقصى . وكال كل شيء على قدر وجوده بالفعل لان القوة من دون الفعل ناقصة فوجب من ثمة ان تكون السعادة قائمة بالفعل الاقصى وواضح ان فعل الفاعل بالمعنى المصدرى هو فعله الاقصى ولهذا سماه الفيلسوف فعلاً ثانياً كما في كتاب النفس ٢ م ٢ و ٣ لان ذا الصورة يمكن ان يكون فاعلاً بالقوة كما ان العالم ناظر بالقوة ولهذا يقال في سائر الاشياء « كل شيء لاجل فعله » كما في كتاب السماء ٢ م ١٧ .

فن الضرورة اذاً ان تكون سعادة الانسان فعلاً
اذاً اجيب على الاول بان الحياة تُطلق على امرين الاول وجود الحي
وبهذا المعنى ليست السعادة هي الحياة فقد مر في مب ٢ ف ٧٥ ان وجود
الانسان كيف كان ليس نفس سعادته لكن سعادة الله فقط هي نفس وجوده
والثاني فعل الحي الذي به يخرج مبدأ الحياة الى الفعل ومن هنا يقال حياة
عملية او نظرية او شهوانية وبهذا المعنى يقال ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى
كما هو ظاهر من قوله في يو ١٧: ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت
الاله الحقيقي وحدك »

وعلى الثاني بان بولسيوس نظر في تعريف السعادة الى حقيقةها العامة فان
حقيقة السعادة العامة انها خير شامل كامل وقد اشار الى ذلك بقوله انها « حالة
كاملة باجتماع الخيرات كلها » اذ ليس المراد بذلك الا ان السعيد حاصل على
حالة الخير التام . واما ارسطو فقد صرح بماهية السعادة كاشفاً عما به يصير
الانسان الى هذه الحالة وهو فعل ما وتلك قال هو ايضاً في الخلقيات ك ١
ب ٧ « السعادة خير كامل »

وعلى الثالث بان الفعل فعلاً كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدها ما يصدر
عن الفاعل الى موضوع خارج كالأحراق والقطع وهذا يستحيل ان يكون سعادة
اذ ليس فعلاً وكلاً للفاعل بل للفعل كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ والثاني ما
يستقر في نفس الفاعل كالشعور والتفكير والارادة وهذا كمال وفعل للفاعل ويجوز
ان يكون سعادة

وعلى الرابع بانه لما كان المراد بالسعادة كلاً اقصى وكان ما يمكن ان يتبعه
الاشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها وجب ان تكون
السعادة مختلفة باختلاف تلك الدرجات الكمية فهي في الله قائمة بذاته لان

وجوده هو نفس فعله انذ ليس يتمتع بأخر بل بنفسه واما في الملائكة فهي الكمال
الاقصى الحاصل بفعل يصلهم باختر الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحد دائم
واما في الناس باعتبار حال الحيوة الحاضرة فهي كمال الاقصى الحاصل بفعل
يصل الانسان بالله وهذا الفعل يستحيل ان يكون دائماً ومتصلاً فيستحيل ان
يكون واحداً لان الفعل يتكرر بالانقطاع ولهذا يستحيل ان يحصل الانسان في
حال هذه العاجلة على سعادة كاملة ومن ثم لما اثبت الفيلسوف سعادة الانسان
في هذه الحيوة في الخلقيات كتاب ١٠ وصفها بالقصان وقال منتجاً بعد بحث
طويل « انما نقول لم سعداء باعتبار كونهم بشرًا » - الا ان الله وعدنا سعادة
كاملة وذلك حينما نكون « كالملائكة الله في السماء » كما في متى ٢٢: ٣٠ وباشبار
هذه السعادة الكاملة يسقط الاعتراض لان عقل الانسان في حال هذه السعادة
يتصل بالله بفعل واحد متصل دائم الا انه على قدر ما يفوتنا في هذه الحيوة
من وحدة هذا الفعل واتصاله يفوتنا كمال السعادة لكن فيها مع ذلك ضرباً
من السعادة وكلما كان الفعل أكثر وحدة واتصالاً كانت حقيقة السعادة فيه
أكمل ولذلك كان في الحيوة العملية التي تشغل بامور كثيرة من حقيقة السعادة
اقل مما في الحيوة النظرية التي تشغل بامر واحد وهو ملاحظة الحق على ان
الانسان وان لم يفعل احياناً هذا الفعل بالفعل الا انه لشدة استعداد له يقدر
ان يفعله دائماً واذ كان ايضاً لا ينقطع عنه بالنوم مثلاً او بشاغل آخر طبيعي

الا لاجله يظهر انه في حكم الفعل المتصل

وبذلك يتضح الجواب على الخامس والسادس

الفصل الثالث

في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان السعادة قائمة بفعل الحس ايضاً

اذ ليس في الانسان فعلٌ اشرف من الفعل الحسي الا الفعل العقلي . والفعل العقلي يتوقف عندنا على الفعل الحسي لامتناع تعقلنا دون الشبح الخيالي كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠٠ فالسعادة اذا قائمة بالفعل الحسي ايضاً
٢ وايضاً قال بويسيوس « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » ومن الخيرات ما هو محسوسٌ ندركه بفعل الحس . فيظهر اذن انه لا بد للسعادة من فعل الحس

٣ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل كما اثبتهُ الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ فان كان الانسان لا يتكلم بها في جميع اجزائه لم تكن كذلك . وبعض القوى التنائية تتكلم بالافعال الحية . فاذا لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات العجم مشاركة لنا في الفعل الحسي دون السعادة . فاذا ايست السعادة قائمة بالفعل الحسي

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى السعادة من ثلاثة اوجه من جهة ماهيتها ومن جهة ما يسبقها ومن جهة ما يلحقها اما من جهة ماهيتها فليس يمكن ان يرجع اليها فعل الحس لان ماهية سعادة الانسان قائمة باتصاله بالخير الغير المخلوق الذي هو الغاية القصوى كما مر بيانه في ف ١ والذي يتمتع اتصال الانسان به بفعل الحس ولان سعادة الانسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي لا ندرك سواها بفعل الحس كما مر في م ب ٢ ف ٥ . واما من جهة ما يسبق السعادة وما يلحقها فيجوز ان ترجع اليها افعال الحس فترجع اليها من جهة الاول في السعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوة لان فعل العقل يقتضي قبله فعل الحس وترجع اليها من جهة الثاني في تلك السعادة الكاملة المرجوة في السماء لان سعادة النفس بعد القيامة يفيض منها شي لا ما على الجسم والحواس الجسمية فتكتمل في

افعالها كما قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس وسياتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حشر الاجساد. واما الفعل الذي به يتصل العقل الانساني بالله فلا يتوقف حينئذ على الحس

اذا اجيب على الاول بان قضية ذلك الدليل ان فعل الحس يقتضى سابقاً للسعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوه

وعلى الثاني بان اجتماع الخيرات كلها في السعادة الكاملة كعاده الملائكة يتم بالاتصال بالمصدر الكلي لجميع الخيرات وليس يقتضى له حصول كل من الخيرات الجزئية. واما في هذه السعادة الناقصة فلا بد من اجتماع تلك الخيرات الكافية لاعظم كمال في فعل هذه الحيوه

وعلى الثالث بان السعادة الكاملة يتكامل فيها الانسان كله الا ان الجزء الادنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الاعلى وبكس ذلك السعادة الناقصة الحاصلة في هذه العاجلة فانه ينتقل فيها من كمال الجزء الادنى الى كمال الجزء الاعلى

الفصل الرابع

في انه اذا كانت السعادة نعل الجزء العقلي عن هي نعل العنل او الارادة يُختص الى الرابع بان يقال: يظهر ان السعادة قائمة بفعل الارادة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٠ ب ١٠ و ١١ «سعادة الانسان قائمة بالسلام» وعليه قوله في مز ١٤٧: ٣ «الذي جعل تخومك سلاماً» والسلام يرجع الى الارادة. فاذا سعادة الانسان قائمة بالارادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم. واخير هو موضوع الارادة فالسعادة اذا قائمة بفعل الارادة

٣ وايضاً ان الغاية القصوى محاذية للحرك الاول كما ان الغاية القصوى للمسكر كله هي النصر وهو غاية القائد الذي يحرك الجميع. والحرك الاول الى الفعل

هو الارادة لانها تحرك سائر القوى كما سيأتي بحثه في مب ٩ ف ١ و ٣٠٣ فالسعادة اذن ترجع الى الارادة

٤ وايضاً اذا كانت السعادة فعلاً فيجب ان تكون اشرف افعال الانسان . ومجة الله التي هي فعل الارادة اشرف من معرفته التي هي فعل العقل كما يتضح من قول الرسول في ١ كور ١٣ فيظهر اذن ان السعادة قائمة بفعل الارادة ٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ «السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شيئاً» ثم قال بعد ذلك في ب ٦ «ويقرب من السعيد من يريد الخير في كل ما يريده فالخيرات هي التي يصير بها السعيد سعيداً وهو حاصل على شيء منها وهي الارادة الناصحة» فالسعادة اذن قائمة بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ١٢: ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » والحياة الابدية هي الغاية القصوى كما مر في ف ٢ فاذا سعادة الانسان قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل والجواب ان يقال قد مر في مب ٢ ف ٦ ان السعادة لا بد فيها من امرين احدهما انتها والثاني ما هو بمنزلة عرض ذاتي لها وهو اللذة المقارنة لها فباختبار انتها الذاتية يستحيل ان تكون قائمة بفعل الارادة فواضح مما تقدم في ف ١ ان السعادة هي ادراك الغاية القصوى . وادراك الغاية لا يقوم بفعل الارادة فان الارادة تقصد نحو الغاية المنقودة باشتهاها اياها ونحو الغاية المشهودة بسكونها عندها واستلذاذها بها ولا يخفى ان اشتهاء الغاية ليس ادراكاً كما لا بل حركة اليها واستلذاذ الارادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد اذن من شيء غير فعل الارادة به تحصل الغاية لدى الارادة وهذا مشاهد في الغايات المحسوسة لانه لو كان المال يُحرز بفعل الارادة لاحرزه مبتغيه حالاً

منذ اول ارادته اياه وهو في مبدأ ارادته اياه غير حاصل له وإنما يحزره بقبضه اياه بيده او بنحو ذلك ومتى احزره على هذا النحو يستلذ به . وكذا الحال في الغاية المعقولة فاننا في اول الامر نريد ادراك الغاية المعقولة وانما يتم ادراكها بمصولها لنا بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الارادة عندها واستلذت بها . فاذا ماهية السعادة قائمة بفعل العقل واما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الارادة كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ « السعادة هي الابتهاج بالحق » اي لان الابتهاج هو تمام السعادة

اذا اجيب على الاول بان السلام لا يرجع الى غاية الانسان القصوى على انه ماهية السعادة بل على انه من سوابقها ولواحقها اما كونه من سوابقها فمن حيث ترتفع به جميع الشواغل والعوائق الخائفة دون الغاية القصوى واما كونه من لواحقها فمن حيث ان الانسان متى ادرك الغاية القصوى اطمان شوقه فاضحى آمناً

وعلى الثاني بان موضوع الارادة الاول ليس فعلها كما ان الموضوع الاول للبصر ليس الابصار بل البصر فاذا من مجرد كون السعادة هي موضوع الارادة الاول يلزم انها ليست فعلها

وعلى الثالث بان العقل يتصور الغاية قبل ان تشهيه الارادة الا ان الحركة اليها تتبدى في الارادة ولهذا كان آخر ما يلحق ادراك الغاية وهو الاستلذاذ او التمتع راجعاً الى الارادة

وعلى الرابع بان المحبة تفضل المعرفة في التحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الادراك اذ « ليس يحب الا ما يعرف » كما قال اوغسطينوس في كتاب اثالوث ١٠ ب ٢٠ ولهذا فالغاية المعقولة ندركها اولاً بفعل العقل كما ندرك اولاً الغاية المحسوسة بفعل الحس

وعلى الخامس بان من احرز كل ما يريد انما هو سعيد من حيث قد احرز كل ما يريد وهذا الاحراز يتم له بغير فعل الارادة واما عدم ارادة الشر فيشترط للسعادة كاستعداد لائق بها واما الارادة الصالحة فانما تجعل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقن اليها وذلك كما يدرج الحركة في جنس منتهاما كاندراج الاستمالة في جنس الكيفية

الفصل الخامس

في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي

يُنحطُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل العقل العملي فان الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمة بالتشبه بالله . والانسان اشبه بالله بالعقل العملي الذي هو علة الاشياء المعقولة منه . بالعقل النظري الذي يستفيد علمه من الاشياء . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٢ وايضاً ان سعادة الانسان هي خيره الكامل . والعقل العملي اشد تعلقاً بالخير من العقل النظري الذي يتعلق بالحق ومن ثم يقال لنا اخيار باعتبار كمال العقل العملي لا باعتبار كمال العقل النظري فان هذا انما يقال لنا باعتبار عالمون او عاقلين . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٣ وايضاً ان السعادة خير من خيرات الانسان . وأكثر ما يشتغل العقل النظري في ما هو خارج عن الانسان واما العقل العملي فيشتغل في ما هو من الانسان كفعاله وانفعالاته . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١٠ « نحن

موجودون بالنظر العقلي الذي هو غاية جميع الأفعال وكال الإفراح الابدي»
والجواب ان يقال ان السعادة أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل
العقل العملي وتحقيق ذلك من ثلاثة أوجه - اما أولاً فمن انه اذا كانت سعادة
الانسان فعلاً وجب ان تكون اشرف فعل له . واشرف فعل للانسان هو فعل
اشرف قوة له بالنظر الى اشرف موضوع . واشرف قوة له العقل الذي اشرف
موضوع له الخير الالهي وهو ليس موضوعاً للعقل العملي بل للعقل النظري .
فالسعادة اذا قائمة بالاخص بهذا الفعل اي بالنظر في الالهيات ولان كلاً يظهر
انه ما هو الافضل فيه كما في الخلقيات ك ٩ ب ٤ و ٨ و ١٠ ك ١٠ ب ٧ كان هذا
الفعل اخص الافعال بالانسان والذها لديه - واما ثانياً فمن ان النظر العقلي
يلتمس بالخصوص لنفسه وفعل العقل العملي لا يلتمس لنفسه بل للفعل الخارج
والافعال الخارجة متجهة الى غاية ما فيتضح من ذلك ان الغاية القصوى لا يجوز
ان تكون قائمة بالحياة العملية التي ترجع الى العقل العملي - واما ثالثاً فمن ان
الانسان يشارك في الحياة النظرية الملائمة الاعلى اي الله والملائكة الذين يصير
بالسعادة شبيهاً بهم واما في ما يرجع الى الحياة العملية فتشارك سائر الحيوانات
الانسان نوعاً من المشاركة ولو على وجه ناقص ولهذا كانت السعادة القصوى
الكاملة المرجوة في الحياة الآجلة قائمة كتباً بالاصالة بالنظر العقلي واما السعادة
الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة فقائمة اولاً واصالة بالنظر العقلي وثانياً
بفعل العقل العملي المرتب الانفعال والانفعالات الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٧

اذ اوجب على الاول بان تلك المشابهة بين العقل العملي والله انما هي في
المناسبة اي لان نسبة العقل العملي الى مدركه كسببة الله الى مدركه واما
مشابهة العقل النظري لله فهي بالاتصال او حصول الصورة وهذه اعظم جداً

من تلك . ومع ذلك يجوز ان يقال ان الله ليس يدرك مدركه الاصيل الذي هو ذاته بادراك عملي بل بادراك نظري فقط
وعلى الثاني بان خير العقل العملي خارج عنه وخير العقل النظري داخل فيه وهو ملاحظة الحق واذا كان هذا الخير كاملاً صار الانسان كله به كاملاً وخيراً وهذا ليس للعقل العملي لكنه يوجه اليه ما يخصه

وعلى الثالث بان محل ذلك الدليل لو كان الانسان نفسه هو الغاية القصوى فتكون حينئذ سعادته قائمة بتدبير افعاله وانفعالاته وترتيبها . ولكن لما كانت غاية الانسان القصوى خيراً آخر خارجاً وهو الله وهي لا ندركها الا بفعل العقل النظري كانت سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي

الفصل السادس

في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية

يُنخَطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمطالعة العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة » وقد عدَّ الفضائل النظرية فلم يذكر منها الا ثلاثاً العلم والحكمة والفهم وهي كلها ترجع الى مطالعة العلوم النظرية . فاذا سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الانسان القصوى ما يتوق اليه الجميع طبعاً لنفسه . وكذا هي مطالعة العلوم النظرية فقد قيل في الالهيات كـ١ « جميع الناس يتوقون طبعاً الى العلم » ثم قيل بعد ذلك ان « العلوم النظرية تُلتمَس لانفسها » فالسعادة اذن قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٣ وايضاً ان سعادة الانسان هي كالة الاقصى . وكل شيء يكمل باعتبار خروجه من القوة الى الفعل . والعقل الانساني يخرج الى الفعل بمطالعة العلوم

النظرية . فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم
لكن يعارض ذلك قوله في ارا : ٩ : ٢٣ « لا يَتَخَرَّجُ الْحَكِيمُ بِحِكْمَتِهِ » وكلامه
على حكمة العلوم النظرية . فاذا ليست سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة
هذه العلوم

والجواب ان يقال ان سعادة الانسان على ضربين كاملة وناقصة كما تقدم في
ف ٢ والمراد بالسعادة الكاملة ما اشتملت على كل السعادة الحقيقي وبالسعادة
الناقصة ما لا تشتمل على ذلك بل انما تشتمل على شبه جزئي بالسعادة وذلك كما يوجد
فطنة كاملة في الانسان لا دراكه لئمة ما يفعله وفطنة ناقصة في بعض الحيوانات
لما لها من بعض العرائز الخاصة التي توهم بها الى افعال تشبه افعال الفطنة .
وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندرج العلم كله
بالقوة في مبادئه . والمبادئ الأولى للعلوم النظرية تُستفاد بالحس كما يتضح من
كلام الفيلسوف في الالهيات ك : ١ فاذا لا يجوز ان تعدو مطالعة العلوم النظرية
ما يؤدى اليه ادراك المحسوسات . وادراك المحسوسات لا يجوز ان تقوم به سعادة
الانسان القصوى التي هي غاية كنهه اذ ليس يستفيد شي من كنهه ما حو ادنى منه
الا اذا كان الادنى مشاركاً للاعلى في شيء ما ولا يخفى ان صورة الحجر او اي
محسوس آخر هي ادنى من الانسان فلا يستفيد العقل كنهه منها من حيث هي
هي بل من حيث يشترك بها في شيء مماثل لما هو اعلى من العقل الانساني وهو
النور المعقول او نحوه . وكل ما بالغير يرجع الى ما بالذات فلا بد اذن ان يكون
كمال الانسان الاقصى بمعرفة شيء اعلى من العقل الانساني وقد تقدم في ق ١
مب ٨٨ ف ٢ انه يتبع التأدي بالمحسوسات الى معرفة الجواهر المتفارقة التي هي
اعلى من العقل الانساني . فالخلص اذن من ذلك ان سعادة الانسان القصوى
يستعمل قيامها بمطالعة العلوم النظرية الا انه كما ان في الصور المحسوسة شيئاً من

شبه الجواهر العالية كذلك في مطالعة العلوم النظرية شي من شبه السعادة الحقيقية والكاملة

إذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة كما مر في ف ٢

وعلى الثاني بانه ليس يتاق طبعاً الى السعادة الكاملة فقط بل الى شبهها او المشاركة فيها ايضاً باي وجه كان

وعلى الثالث بان عقلنا يخرج بمطالعة العلوم النظرية الى الفعل من وجه ما لا الى الفعل الاخير والكامل

الفصل السابع

في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة اي الملائكة

يُنحط الى السابع بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة اي الملائكة فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « لا فائدة في

شهود اعياد الناس من دون شهود اعياد الملائكة » يعني بذلك السعادة الاخرية . وشهود اعياد الملائكة انما يتم لنا بمشاهدتهم العقلية . فيظهر اذن ان سعادة

الانسان القسوى قائمة بمشاهدة الملائكة بالعقل

٢ وايضاً ان الكمال الاقصى لكل شيء قائم باتصاله بمبدئه ولهذا يقال ان الدائرة شكل كامل لاتحاد اولها وآخرها . ومبدأ المعرفة الانسانية من الملائكة

الذين بهم تستنير الناس كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية بء . فاذا كمال العقل الانساني قائم بمشاهدة الملائكة بالعقل

٣ وايضاً كل طبيعة فانها تكمل اتصالها بطبيعة اعلى كما ان غاية كمال الجسم ان يتصل بالطبيعة الروحانية . والملائكة اعلى طبعاً من العقل الانساني . فاذا غاية

كمال العقل الانساني ان يتصل بالملائكة بروء يتمم العقلية

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢،٤:٩ «بهذا فليفتخر المفتخر بأنه يفهم ويعرفني»
فاذا انما يقوم مجد الانسان الاقصى او سعاده القصوى بمعرفة الله
والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان سعادة الانسان الكاملة لا تقوم
بما هو كمال للعقل بالمشاركة بل بما هو كمال له بالذات ولا يخفى ان شيئاً انما تكمل به
قوة ما على قدر ما ترجع اليه حقيقة موضوعها الخاص وموضوع العقل الخاص
هو الحق فاذا اكل ما هو حق بالمشاركة لا يصير العقل بمعرفته كاملاً بالكمال
الاقصى وكما ان حكم الاشياء في الوجود والحقيقة واحد بينه على ما في الالهيات
ك ٢م ٤ فكل ما كان موجوداً بالمشاركة فهو حق بالمشاركة والملائكة موجودون
بالمشاركة لان وجود الله وحده هو عين ذاته كما مر بيانه في ق ١ مب ٣ ف ٤
ومب ٥١ ف ١ فيلزم اذن ان الله وحده حق بالذات وان السعادة الكاملة قائمة
برويته العقلية على ان ذلك لا ينفي ان روية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة
الناقصة اعلى ايضاً مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية
اذا اوجب على الاول باننا لن نشهد اعياد الملائكة برويتهم فقط بل بروية
الله ايضاً

وعلى الثاني بان القول بقيام سعادة الانسان بروية الملائكة انما ينهض عند
الذين جعلوا النفوس البشرية مخلوقة من الملائكة لاتصال الانسان حينئذ
بمبدئه . لكن قد مر في ق ١ مب ٩٠ ف ٣ ان هذا القول باطل . فاذا انما غاية كمال
العقل الانساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك انما ينير
على انه خادم كما مر في ق ١ مب ١١١ ف ١ فهو بخدمته يسعف الانسان في
ادراك السعادة لكنه ليس موضوع سعاده

وعلى الثالث بان اتصال الطبيعة السافلة بالطبيعة العالية يحدث على نحوين
احدهما باعتبار درجة القوة المشاركة وعلى هذا النحو تكون غاية كمال الانسان بان

يرى الله كما يراه الملائكة والثاني على حد اتصال القوة بموضوعها وعلى هذا النحو تكون غاية كمال كل قوة بان تتصل بما توجد فيه حقيقة موضوعها على وجه التمام

الفصل الثامن

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بروية الذات الالهية

يُنخَطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان ليست قائمة بروية الذات الالهية فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ « يتصل الانسان بالله على انه مجهول منه بالكلية باعلى مراتب العقل » وما يرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية . فاذا غاية كمال العقل اي السعادة ليست قائمة بروية الله بذاته

٢ وايضاً ان كمال الطبيعة العليا على . والكمال الخاص بعقل الله ان يرى ذاته . فاذا ليس يبلغ متهى كمال العقل الانساني هذه الدرجة بل يقف دونها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٣: ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله لاننا سنعينه كما هو »

والجواب ان يقال ليس يمكن قيام السعادة القصوى والكامنة البرؤية الذات الالهية ولا بد لبيان ذلك من اعتبار امرين الاول ان الانسان لا تحصل له السعادة الكاملة ما دام يشتهي شيئاً ويطلبه . والثاني ان كمال كل قوة يُعتبر بحسب حقيقة موضوعها وموضوع العقل هو ما هو اي ماهية الشيء . كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فكمال العقل اذن على قدر ادراكه ماهية الشيء فان ادرك عقل ماهية معلول ولم يستطع ان يدرك بها ماهية العلة اي ان يعلم ان العلة ما هي لا يقال

ان ذلك العقل قد ادرك العلة مطلقاً وان استطاع ان يدرك بالمعلول انية العلة
ولذلك متى عرف الانسان المعلول وعلم ان له علة بقي متشوقاً طبعاً الى ان يعلم
ايضاً ماهية العلة وهذا التشوق يبعث على العجب ويدعو الى البحث كما في
الاهليات ب ٢ كما لو عرف عارف كسوف الشمس فاعتبر انه صادر عن علة
فانه لجلبه ماهية تلك العلة يعجب منها فيأخذ في البحث عنها ولا يزال يبحث حتى
يتوصل الى ادراك ماهية تلك العلة . فاذاً اذا ادرك العقل الانساني ماهية
معلول مخلوق ولم يدرك من الله الا انيته فقط لم يتصل كاله بالعلة الاولى مطلقاً
بل لا يزال فيه شوق طبيعي الى البحث عن العلة فلا يكون سعيداً بسعادة كاملة
فلا بد اذن للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الاولى وهكذا يحصل
له الكمال بالاتصال بالله على انه موضوعه الذي به وحده تقوم سعادة الانسان
كما مر في الفصل الآنف وف ١

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الذين لا يزالون في
الطريق متوجحين نحو السعادة

وعلى الثاني بان الغاية تطلق على امرين كما تقدم في ف ١ الاول نسي الشيء
المستهي وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والساقلة بل جميع الاشياء واحدة
بعينها كما مر في مب ١ ف ٨ والثاني ادراك ذلك الشيء وبهذا المعنى تختلف
غاية الطبيعة العالية والساقلة باختلاف نسبتها الى ذلك الشيء . فسعادة الله
المحيط عقله بذاته اعلى من سعادة الانسان او الملاك الذي يرى ذات الله ولا
يحيط بها



المبحث الرابع

في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث سيف ذلك يدور على ثمانية مسائل -
١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة - ٣ اي من اللذة والرؤية ادخل في حقيقة السعادة -
٣ هل تقتضي الاحاطة - ٤ هل تقتضي استقامة الارادة - ٥ في ان سعادة الانسان هل
تقتضي البدن - ٦ هل تقتضي كمال البدن - ٧ هل تقتضي خيرات خارجة - ٨ هل
تقتضي بجمع الاصدقاء

الفصل الاول

في ان السعادة هل تقتضي اللذة

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي اللذة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٨ ان « الرؤية هي كل ثواب الايمان »
وجزاء الفضيلة او ثوابها هو السعادة كما ينضج من كلام الفيلسوف في الخلقيات
ك ١١ ب ٩ فالسعادة اذن لا تقتضي الا الرؤية فقط
٢ وايضاً ان السعادة خير كلف بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ١ ب ٧ وما افتقر الى آخر فليس كافياً تمام الكفاية وقد مر
في مب ٣ ف ٨ ان ماهية السعادة قائمة بروؤية الله . فيظهر اذن ان السعادة
لا تقتضي اللذة

٣ وايضاً ان فعل السعادة يجب ان لا يعوق عنه شيء كما في الخلقيات ك ١٠
ب ٧ واللذة عاقبة عن فعل السعادة « لانها تفسد اعتبار الفطنة » كما سيف
الخلقيات ك ٦ ب ٥ فالسعادة اذن لا تقتضي اللذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٢ « السعادة هي الابتهاج بالحق »

والجواب ان يقال يقتضي شي لا شيئاً على اربعة انحاء اولاً على انه توطئة او تمهيد له كما يقتضي التهذيب للعلم وثانياً على انه مكمل له كما تقتضي النفس لحياة الجسد وثالثاً على انه معاون خارج له كما يقتضي الاصدقاء لعمل شيء ورابعاً على انه مصاحب له كهولنا ان الحرارة تقتضي للنار وعلى هذا النحو يقتضي اللذة للسعادة لان اللذة تحصل عن سكون الشهوة في الخير الحاصل ولما لم تكن السعادة سوى ادراك الخير الاعظم امتنع وجودها دون مصاحبة اللذة لها

اذا اجيب على الاول بانه بمحصل الثاب على ثوابه تسكن ارادته وبهذا تقوم اللذة فاللذة اذن داخلة في حقيقة الاثابة وعلى الثاني بان اللذة تحصل بروية الله فاذا من يرى الله فلا يمكن ان يفترق الى اللذة

وعلى الثالث بان اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عاتقة منه بل معززة له كما في الحقائق ك ١٠ ب ٤ لان ما نفعه بلذة فانا نفعه باكثر ترويه وثبات واما اللذة الاجنبية عن الفعل فقد تكون عاتقة عنه تارة بالذهول لان ما نلتذ به نكون اشد اشغالاته فيه وما دنا منشغلين في امر اشغالاته شديداً فلا بد ان يذهل باننا عن غيره وتارة بسبب المضادة كما ان لذة الحس المضادة للعقل امع لاعتبار النغطة منها لاعتبار العقل النظري

الفصل الثاني

هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة ادخل في حقيقة السعادة من

الرؤية لان اللذة هي كمال الفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ . والكمال افضل
من التكميل . فاللذة اذن افضل من الرؤية التي هي فعل العقل
٢ وايضاً ما لاجله يُشتهى شيء فهو افضل من ذلك الشيء . والافعال انما تشتهي
لما فيها من اللذة ولهذا علقت الطبيعة اللذة على الافعال الضرورية لحفظ الشخص
والنوع لئلا يتركها الحيوانات . فاللذة اذن افضل في السعادة من الرؤية التي
هي فعل العقل

٣ وايضاً ان الرؤية بازاء الايمان . واللذة او التمتع بازاء المحبة . والمحبة اعظم
من الايمان كما قال الرسول في ١ كور ١٣ . فاللذة اذن او التمتع افضل
من الرؤية

لكن يعارض ذلك ان العلة افضل من المعلول . والرؤية هي علة اللذة .
فالرؤية اذن افضل من اللذة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره
ولم يجعلها الا ان من امن نظر اعبارها وجد بالضرورة ان الرؤية التي هي فعل العقل
افضل من اللذة فان اللذة قائمة بسكون الارادة عند شيء ما وهي لا تسكن
عند شيء الا بسبب خيريته وعلى هذا فاذا سكنت عند فعل كان سكونها
صادراً عن خيرية ذلك الفعل وهي لا تطلب الخير لاجل السكون والا لكان
فعلها هو الغاية وهذا منافٍ لما تقدم في م ب ا ف ا بل انما تطلب السكون في
الفعل لان الفعل هو خيرها ومن ذلك يتضح ان الفعل الذي تسكن عنده
الارادة خيرٌ اولى من سكون الارادة عنده

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف قال هناك « اللذة تكمل الفعل كما يكمل
الجمال الشبية » التي هو من لواحقها . فاللذة اذن كمالٌ مصاحبٌ للرؤية لا كمالٌ
مكملٌ لها في نوعها

وعلى الثاني بان الحس لا يدرك حقيقة الخير الكلية بل انما يدرك خيراً جزئياً وهو الخير اللذيذ ولهذا فالشهوة الحسية التي في الحيوانات انما تطلب الافعال لاجل اللذة واما العقل فانه يدرك مطلق حقيقة الخير الذي تترتب اللذة على حصوله فهو اذا يقصد الخير قبل اللذة ولهذا جعل العقل الالهي صانع الطبيعة اللذات لاجل الافعال . وليس يجب ان يحكم على شيء بالاطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بان المحبة لا تلمس الخير المحبوب لاجل اللذة بل التذاذها بحصوله لاحق له فليست اذن اللذة بازاؤها على انها هي اللذة غاية لها بل انما بازاؤها كذلك الرؤية التي بها تُنال الغاية اولاً

الفضل الثالث

في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي الاحاطة فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بولنيا في روية الله « ان ادراك الله بالعقل سعادة عظيمة واما الاحاطة به فمستحيلة » فالسعادة اذن تحصل بدون الاحاطة ٢ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان في جزئه العقلي الذي ليس فيه من القوى الا العقل والارادة كما مر في ق ١ م ب ٢٩ . والعقل يستوفي كماله بروية الله والارادة بالاستلذاذ به . فلا حاجة اذن الى امرٍ ثالث هو الاحاطة

٣ وايضاً ان السعادة تقوم بالفعل والافعال تتعين من موضوعاتها وليس من الموضوعات العامة الا اثنان الحق والخير فالحق هو موضوع الرؤية والخير هو موضوع المحبة . فلا حاجة اذن الى امرٍ ثالث هو الاحاطة

لكن يمارض ذلك قول الرسول في ا كور ٩ : ٢٤ « فمابقوا انتم حتى تحيطوا »

وغرض السباق الروحاني هو السعادة ومن ثمَّه قال ايضاً في ٢ تيمو ٤ : ٧
« جاهدت الجهاد الجميل واتممت شوطي وحفظت ايماني وانما يبقى اكليل
العدل المحفوظ لي » فالسعادة اذن تقتضي الاحاطة

والجواب ان يقال لما كانت السعادة قائمة بادراك الغاية القصوى وجب
اعتبار ما تقتضيه السعادة من نسبة الانسان الى الغاية وللانسان نسبة الى
الغاية المعقولة من جهة العقل ومن جهة الارادة اما من جهة العقل فمن حيث
ان العقل يعرف الغاية معرفة سابقة ناقصة واما من جهة الارادة فالاولاً بالمحبة
التي هي اول حركة في الارادة نحو شيء ما وثانياً بنسبة المحب الخارجية الى
المحبوب وهي على ثلاثة اقسام فقد يكون المحبوب حاضراً عند المحب وحينئذٍ
لا يُلتَمَس وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذٍ ايضاً لا يُلتَمَس وقد
يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المُحرِز بمعنى انه لا يمكن الحصول عليه حالاً
وهذه هي نسبة الراجي الى المرجو وعنها يصدر التماس الغاية . وفي السعادة
ما يجازي هذه الثلاثة فان المعرفة الكاملة بالغاية تمازي المعرفة الناقصة
وحضور هذه الغاية يجازي نسبة الرجاء واما اللذة الحاصلة عند حضور
الغاية فلاحقة للمحبة كما مر في ف ا فلا بد اذن من اجتماع هذه الثلاثة
في السعادة وهي الرؤية التي هي المعرفة الكاملة بالغاية المعقولة والاحاطة
المراد بها حضور الغاية واللذة او التمتع المراد به سكون المحب عند المحبوب
اذا اجيب على الاول بان الاحاطة تطلق على امرين احدهما تضمن الحاط
به ودخوله في المحيط وبهذا المعنى كل ما يحيط به المتناهي متناهٍ وعليه لا يمكن
لعقل مخلوق ان يحيط بالله والثاني امسك شيء يكون حاضراً عند المحيط كما
ان من ادرك واحداً يقال انه احاط به متى امسكه وبهذا المعنى تقتضي
السعادة الاحاطة

وعلى الثاني بانه كما يرجع الرجاء والمجبة الى الارادة لان ما يجب شيئاً وما
يتوجه اليه عند عدم حصوله واحدٌ بينه كذلك يرجع اليها الاحاطة واللذة ايضاً
لان ما يحصل على شيء وما يسكن عند ذلك الشيء واحدٌ بينه
وعلى الثالث بان الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبة الى
الغاية الحاصلة ومن ثمه كان موضوع الاحاطة ايضاً هو الرؤية او الشيء
المرئي الحاضر

الفصل الرابع

في ان السعادة عن تقتضي استقامة الارادة

يُحْتَجُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي استقامة الارادة
لان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في مب ٣ ف ٤ . والفعل العقلي الكامل
لا يقتضي استقامة الارادة التي بها يقال للناس ازكيا فقد قال اوغسطينوس
في كتاب الرجوع ا ب ٤ « لا أثبت قولي في الصلوة : ايها الاله الذي
سئت ان لا يعرف الحق الا الازكيا : لجواز ان يُرد ذلك بان كثيراً
من غير الازكيا ايضاً يعرفون اشياء كثيرة حنة » فالسعادة اذن لا تقتضي
استقامة الارادة

٢ وايضاً ان المتقدم لا يتوقف على المتأخر . وفعل العقل متقدم على
فعل الارادة . فاذا لا يتوقف السعادة التي هي فعل عقلي كامل على استقامة
الارادة

٣ وايضاً ما يقصد به غاية ما تبطل الحاجة اليه عند حصول الغاية كما
تبطل الحاجة الى السفينة متى بلغ الى المرفأ . وقاية استقامة الارادة التي
تم بالنضاية هي السعادة . فاذا متى أدركت السعادة بطلت الحاجة الى
استقامة الارادة

لكن يمارض ذلك قوله في متى ٥ : ٨ « طوبى للانقياء القلوب فانهم يعاينون الله » وفي عبر ١٢ : ١٤ « اقتفوا السلام مع الجميع والقداسة التي بدونها لا يعاين الرب احد »

والجواب ان يقال ان السعادة تقتضي استقامة الارادة قبلها ومعها اما قبلها فلان الارادة تستقيم بتوجهها كما يتبغي الى الغاية القصوى ونسبة الغاية الى ما يتوجه اليها كنسبة الصورة الى الهيولى فكما لا يمكن ان تقبل الهيولى الصورة الا اذا كانت مستعدة لها الاستعداد الواجب كذلك ليس يدرك شي لا غايته الا اذا توجه اليها التوجه الواجب ومن ثم لا يتطبع احد ان يبلغ السعادة ما لم يكن ذا ارادة مستقيمة . واما معها فلان السعادة القصوى قائمة بروية الذات الالهية التي هي ذات الخيرية بعينها كما مر في مب ٣ ف ٨ وعلى هذا فكل ما تحبه ارادة من يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه بالنسبة الى الله كما ان كل ما تحبه ارادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها وهذا تقوم استقامة الارادة فواضح اذن ان السعادة يستحيل مفارقتها الارادة المستقيمة

اذا اوجب على الاول بان كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بان كل فعل من افعال الارادة فانه يصدر عن فعل من افعال العقل الا ان بعض افعال الارادة متقدم على بعض افعال العقل لان الارادة تقصد نحو فعل العقل الغائي الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الارادة المستقيم كما ان اصابة المرعى تقتضي قبلها حركة النسيم المستقيمة

وعلى الثالث بانه ليس يطل كل ما يقصده غاية عند حصول الغاية بل

اتما يبطل حينئذ ما كانت من طبعه ناقصاً كالحركة وعليه تبطل الحاجة الى
آلات الحركة بغد الوصول الى الغاية واما القصد الواجب نحو الغاية فلا
يزال ضرورياً

الفصل الخامس

في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي البدن لان
كمال الفضيلة والنعمة يستلزم قبله كمال الطبيعة . والسعادة هي كمال الفضيلة
والنعمة وليس للنفس دون البدن كمال الطبيعة لانها جزء طبيعي للطبيعة الانسانية
وكل جزء مفارق لكمله فهو ناقص . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة
دون البدن

٢ وايضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما مر في مب ٣ ف ٢ والفعل الكامل
يتبع الوجود الكامل اذ ليس يفعل شيء الا باشبار كونه موجوداً بالفعل وليس
لنفس وجودٌ كاملٌ عند منارقتها البدن كما ليس ذلك للجزء المنفارق الكل .
فيظهر اذن ان النفس لا يمكن ان تكون سعيدة دون البدن
٣ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان . والنفس المنفارقة البدن ليست انساناً .
فالسعادة اذن ممتعة في النفس دون البدن

٤ وايضاً ان الفعل القائمة به السعادة لا يمنع منه مانعٌ كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ . وفعل النفس المنفارقة يمنع منه مانعٌ لان « فيها شوقاً
طبيعياً الى تدبير البدن يعوقها على نحو ما عن ان تتقدم بكل عزميتها الى
تلك السماء العليا » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وقد
عنى بالسماء العليا رؤية الذات الالهية . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة
دون البدن

٥ وايضاً ان السعادة خيرٌ كافي تسكن عنده الشهوة . وهذا غير لائق بالنفس
المفارقة لانها لا تزال تائقة الى الاتصال بالبدن كما قال اوغسطينوس في الموضع
المتقدم ذكره . فاذا ليست النفس المفارقة البدن سعيدة
٦ وايضاً ان الانسان في حال السعادة مساوٍ للملائكة . والنفس المفارقة
البدن لاتساوي الملائكة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور . فهي اذن
ليست سعيدة

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٤ : ١٣ « طوبى للاموات الذين يموتون
في الرب »

والجواب ان يقال ان السعادة ضربان ناقصة وهي التي تحصل في هذه الحياة
وكاملة وهي القائمة برؤية الله وواضح ان سعادة هذه الحياة تقتضي البدن
بالضرورة لانها فعل العقل النظري او العملي ويمتنع وجود فعل عقلي في هذه
الحياة دون الشج الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مر ق امب ٨٤ ف ٢
وعلى هذا فالسعادة الممكن حصولها في هذه الحياة توقوف من وجه ما على البدن
واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فذهب بعض الى انه يمتنع حصولها للنفس
المفارقة البدن وان نفوس القديسين المفارقة الابدان لاتحصل على هذه السعادة
الى يوم الحشر اذ تعود الى ابدانها وهذا بين البطلان من النقل والعقل اما من
النقل فلقول الرسول في ٢ كور ٥ : ٦ « مادنا مستوطنين في الجسد فنحن متغربون
عن الرب » وقد كشف عن وجه هذا التغرب بقوله بعد ذلك « لانا نسلك
بالايمان لا بالعيان » ومن ذلك يتضح انه ما دام الانسان سالكاً بالايمان لا بالعيان
خيالاً من رؤية الذات الالهية فليس مقيماً بحضرة الله واما نفوس القديسين
المفارقة الابدان فانها مقيمة بحضرة الله وعليه قوله بعد ذلك « نجترى » وترتضي
ان تغرب عن الجسد ونستوطن عند الرب » ومن ذلك يتضح ان نفوس

القديسين المفارقة الابدان سالكة بالعيان وحاصلة على رؤية ذات الله القائمة
به السعادة الحقيقية - واما من العقل فلان العقل لا يفتقر في فعله الى البدن
الا من جهة الاشباح الخيالية التي يرى فيها الحقيقة المعقولة كما اسلفنا في ق ١
مب ٨٤ ف ٢ ولا يخفى ان الذات الالهية تسجل رؤيتها بالاشباح الخيالية
كما مرّ يانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢ فاذا لما كانت سعادة الانسان الكاملة قائمة
برؤية الذات الالهية لم تكن متوقفة على البدن فيجوز اذن ان تكون النفس
سعيدة دون البدن . لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يرجع الى كمال شيء على نحوين
اولاً لقيام ماهيته كما تقتضي النفس لكمال الانسان وثانياً لحسن حاله كما يرجع
جمال البدن او سرعة الخاطر الى كمال الانسان فالبدن وان لم يرجع الى كمال
السعادة الانسانية بالمعنى الاول لكنه يرجع اليه بالمعنى الثاني لانه لما كان فعل
الشيء يتوقف على طبيعته فكما كانت النفس اكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص
القائمة به سعادتها اكمل ومن ثم لما بحث اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢
ب ٣٥ « في ما اذا كانت ارواح الاموات المفارقة الابدان تحصل على
تلك السعادة العظمى » اجاب انها « لا تستطيع ان ترى الجوهر الغير المتغير كما يراه
الملائكة القديسون اما لان فيها شوقاً طبعياً الى تدبير البدن او لسبب
آخر اخفى »

اذا اجيب على الاول بان السعادة هي كمال النفس من جهة العقل الذي به
تفوق آلات البدن لان جهة كونها صورة طبيعية للبدن ومن ثم يبقى ذلك الكمال
الطبيعي الذي باعتبارها تستحق السعادة وان لم يبق ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتبارها
هي صورة البدن

وعلى الثاني بان نسبة النفس الى الوجود ليست كنسبة سائر الاجزاء لان وجود
الكل ليس وجود جزء له فاذا فسد الكل فاما ان يتعدم الجزء بالكلية كما تتعدم

اجزاء الحيوان بفساده او انه اذا بقيت اجزؤه كان لها وجود آخر بالفعل كما ان لجزء الخط وجوداً غير وجود الخط كله. واما النفس الانسانية فيبقي لها بعد فساد البدن نفس وجود المركب لان للصورة والمادة وجوداً واحداً بعينه وهذا هو نفس وجود المركب وقد مر في ق ١ م ب ٢٥ ف ٢ ان النفس مستقلة بوجودها فلها اذن بعد مفارقة البدن وجود كامل وهكذا يجوز ان يكون لها فعل كامل وان لم يكن لها طبيعة كاملة

وعلى الثالث بان السعادة هي كمال الانسان من جهة العقل فما بقي العقل يجوز ان تحصل له السعادة كما ان اسنان الزنجي التي باعتبارها يقال له ايضاً يجوز ان تبقى يضاء بعد انتزاعها

وعلى الرابع بان شيئاً يمنع من آخر على نحو ان اي اما المضادة بينهما كما يمنع البرد فعل الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو منافع للسعادة او لنقص ما اي لعدم حصول المنوع على كل ما يطلب كماله من كل وجه ومنع الفعل على هذا النحو لا ينافي السعادة بل ينافي كمالها من كل وجه وبهذا المعنى يقال ان مفارقة النفس للبدن تعوقها عن ان تميل بكل قوتها الى رؤية الذات الالهية فهي تنوق الى ان تتمتع بالله بحيث ينبعث هذا التمتع ايضاً الى البدن بالفيض بحسب الطاقة ولذلك فما دامت متمتعة بالله دون البدن يسكن شوقها فيه لكن لا تزال تبغي توصل البدن الى مشاركتها في ذلك

وعلى الخامس بان شهوة النفس المفارقة تسكن بالكلية من جهة الشيء المشتهى لحصولها على ما يفي بشهوتها لكنها لا تسكن بالكلية من جهة المشتهى لانها لا تجر ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فمتى عادت الى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاشتداد

وعلى السادس بان التفاوت المستفاد من قول اوغسطينوس هناك ان ارواح

الاموات لا ترى الله كما يراه الملائكة « ليس المراد به تفاوتاً في الكرم لان بعض نفوس السعداء تسمو الان ايضاً الى اعلى مراتب الملائكة فترى الله باجلى ما يراه الملائكة الاذنون بل المراد به تفاوت في المناسبة لان الملائكة الاذنين ايضاً حاصلون على كل ما يجب ان يحصلوا عليه من كمال السعادة بخلاف نفوس القديسين المفارقة

الفصل السادس

في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كالات البدن
يُنخِطُ الى السادس بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان الكاملة لا تقتضي شيئاً من كالات البدن لان كمال البدن خيرٌ جسماني وقد مر في م ٢ ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الجسمانية . فاذا لا يقتضي سعادة الانسان شيئاً من احوال البدن الكمالية

٢ وايضاً ان سعادة الانسان قائمة بروية الذات الالهية كما مر بيانه في م ٢
٣ ف ٨ . والبدن لا دخل له في هذا الفعل كما تقدم في الفصل الآنف . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من احوال البدن
٣ وايضاً كلما كان العقل اكثر تحديداً عن البدن كان تعقله اكل . والسعادة قائمة باكل افعال العقل فيجب اذن ان تكون النفس مجردة عن البدن من كل وجه . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من الاحوال البدنية بوجه

لكن يعارض ذلك ان ثواب الفضيلة هو السعادة وعليه قوله في يو ١٣ :
١٧ : « فطوبى لكم اذا عملتم به » وقد وعد القديسون الاثابة لا بروية الله واللذة فقط بل بحسن حال البدن ايضاً في اش ٦٦ : ١٤ « تنظرون قنن قلوبكم وتزهرو عظامكم كالعشب » فالسعادة اذن تقتضي حسن حال البدن

والجواب ان يقال اذا اردنا الكلام على سعادة الانسان الممكن حصولها في هذه الحياة فواضح انه لا بد لها من حسن حال البدن لقيامها بفعل الفضيلة الكاملة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كتاب ٧ ولا ينبغي ان مرض البدن قد يعوق الانسان عن كل فعل من افعال الفضيلة . واما اذا اردنا الكلام على السعادة الكاملة فذهب بعض الى ان السعادة لا تقتضي حالاً من احوال البدن بل تقتضي بالاحرى مفارقة النفس للبدن بالكليّة ومن ثم اورد اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرفورديوس « لا بد لسعادة النفس من مفارقتها كل جسم » الا ان هذا باطل لانه لما كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لهما لم يجوز ان ينفي استحالتها كليهما الطبيعي فالحق اذن ان السعادة الكاملة من كل وجه تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً اما سابقاً فلما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ من انه « اذا كان البدن على حال يتعسر ويستقل معها تديوره على انه لحم فاسد يثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى » ثم تخلص من ذلك الى ان قال « فمتى لم يبق هذا البدن حيوانياً بل صار روحانياً فانه يساوي الملائكة وما كان فيه من الثقل يستحيل الى مجده » . واما لاحقاً فلان سعادة النفس تفيض على البدن فيحصل هو ايضاً على كماله وعلى هذا قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ الى ديوسقوروس « ان الله جعل للنفس من قوة الطبع ما تفيض به من سعادتها المتناهية في الكمال على الطبيعة السافلة قوة عدم الفساد

اذا اوجب على الاول بان السعادة لا تقوم بالخير الجسماني على انه موضوعها الا انه يجوز ان يزيد في زخرفها او كمالها

وعلى الثاني بان البدن وان لم يكن له فائدة في الفعل العقلي الذي به ترى ذات الله الا انه يمكن ان يمنع منه ولذلك يقتضى كماله لئلا يمنع من ارتفاع العقل

وعلى الثالث بان كمال فعل العقل يقتضي التجرد عن هذا البدن الفاسد المتقل
النفس لاعن البدن الروحاني الذي سيكون خاصاً للروح بالكلية وسياتي الكلام
على ذلك في القسم الثالث من كتابنا هذا

الفصل السابع

في ان السعادة هل تقتضي خيراتٍ خارجة

يُنحطُّ الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي خيراتٍ خارجة
ايضاً لان ما يوعد به القديسون ثواباً لهم يرجع الى السعادة وقد وعد القديسون
خيراتٍ خارجة كالطعم والمشرب والنعى والملك في لوقا ٢٢ : ٣٠ « لناكلوا
وتشربوا على مائدتي في ملكوتي » وفي متى ٦ : ٢٠ « اكثروا اكم كوزاً في السماء »
وفيه ٢٥ : ٣٤ « تعالوا يا مباركي ابي رثوا الملك » فالسعادة اذن تقتضي
خيراتٍ خارجة

٢ وايضاً ان السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها كما قال بريسوس :
وبعض خيرات الانسان خارجة ولو كانت حقيرة كما قال اوغسطينوس في
كتاب الاختيار ٢ ب ١٩ فالسعادة اذن تقتضيها ايضاً
٣ وايضاً قال الرب في متى ٥ : ١٢ « ان اجركم عظيم في السماوات » وكون
شيء في السماء يدل على انه في مكان فالسعادة اذن تقتضي على الاقل مكاناً
خارجاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٢ : ٢٤ « ماذا لي في السماء وماذا ابنتيت منك
على الارض » فكانه يقول لا ابنتي شيئاً سوى ما في قوله بعد ذلك « حسن لي
الاتصال بالله » فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً خارجاً عن الله
والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكنة في هذه العاجلة تقتضي الخيرات
الخارجة لاعلى انها جزء من ماهية السعادة بل على انها آلات خادمة لها من

حيث هي قائمة بفعل الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٧ لان الانسان يفترق في هذه الدنيا الى ما يحتاج اليه البدن في فعل الفضيلة النظرية وفعل الفضيلة العملية ايضاً وهذه الفضيلة تقتضي ايضاً اموراً اخرى كثيرة لمزاولة افعالها . واما السعادة الكاملة القائمة بروية الله فلا تقتضي هذه الخيرات بوجه من الوجوه . وتحقيق ذلك ان جميع هذه الخيرات الخارجة تُقتضى اما لقوام البدن الحيواني واما لبعض افعال نزاولها بالبدن الحيواني ملائمة للحياة الانسانية . وتلك السعادة الكاملة القائمة بروية الله ستكون اما في النفس المنفارقة للبدن او في النفس المتصلة بالبدن لكن ليس بالبدن الحيواني بل بالبدن الروحاني فهي اذن لا تقتضي اصلاً هذه الخيرات الخارجة المخصوصة بالحياة الحيوانية . ولما كانت السعادة النظرية في هذه الحياة اقرب الى تلك السعادة الكاملة من السعادة العملية لكونها اشبه منها بالله كما يتضح مما تقدم في م ب ٣ ف ٥ كانت لذلك اقل حاجة الى هذه الخيرات البدنية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨

اذ اوجب على الاول بان جميع تلك المواعيد الجسمانية الواردة في الكتاب المقدس يجب حملها على المعنى المجازي لان من عادة الكتاب المقدس ايراد الروحانيات في صورة الجسمانيات « ليرتقي مما نعلمه الى تشويق ما نجهله » كما قال غريغوريوس في خط ١١ على الانجيل كما يراد بالمطعم والمشرب لذة السعادة وبالغنى استغناء الانسان بالله عما سواه وبالملك رفعة الانسان الى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بان هذه الخيرات الخادمة للحياة الحيوانية لا تلائم الحياة الروحانية القائمة بها السعادة الكاملة . ومع ذلك فستجتمع في تلك السعادة جميع الخيرات لان كل ما في هذه من الخير سيحصل عليه في مصدر الخيرات الاعظم وعلى الثالث بانه ليس المراد ان اجر القديسين في السماوات الجسمية بل

المراد بالسماوات سمو الخيرات الروحانية كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في
الجيل ك ١ ب ٥٥ ومع ذلك فوجود القديسين في مكان جسيمي اي في سماء
عليين ليس لكونه ضرورياً للسعادة بل لما فيه من الملازمة وزيادة البهاء

الفصل الثامن

في ان السعادة هل تقتضي مجتمع الاصدقاء

يُنخِطُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الاصدقاء ليسوا ضروريين للسعادة
فان السعادة المستقبلية كثيراً ما يعبر عنها في الكتاب بالمجد والمجد قائم باتصال
خير الانسان بعلم الكثيرين . فالسعادة اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء .

٢ وايضاً قال بولسيوس في سينتيكا رسا ٦ « ليس يلزم اخراز خير دون مجتمع »
والسعادة تقتضي اللذة . فهي اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء .

٣ وايضاً ان المحبة تكمل في السعادة . والمحبة تشمل محبة الله والقريب . فيظهر
اذن ان السعادة تقتضي مجتمع الاصدقاء .

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٧ « أُوتِيَتْ كُلُّ خَيْرٍ مَعَهَا » اي مع
الحكمة الالهية القائمة بالتأمل في الله . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً آخر

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على سعادة الحيوة الحاضرة . فالسعيد يفتقر

الى الاصدقاء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ و ١١ لكن للاتفاح

بهم لاستغنائه بنفسه ولا للذة لحصول اللذة الكاملة له في فعل الفضيلة بل

لفعل الخيرا لكي يحسن اليهم او لكي يلتذ عندما يراهم يحسنون الى الغير ولكي

يساعده على الاحسان . فان الانسان يحتاج في الاحسان الى عضد الاصدقاء

في افعال الحيوة العملية وفي افعال الحيوة النظرية . واما اذا اريد الكلام على

السعادة الكاملة التي ستكون في الوطن فليس مجتمع الاصدقاء ضرورياً للسعادة

لحصول الانسان في الله على تمام كماله لكنه مفيد لحسن حالها وعليه قول

اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٢٥ « ان سعادة الخليقة الروحانية ليس يستعان عليها الا من داخل بالابدية والحق ومحبة الخالق واما من خارج فاذا جازان يفيد فيها شيء فربما كان ذلك امراً واحداً فقط وهو ان يرى السعادة بعضهم بعضاً ويتعجبوا باجتماعهم »

اذا اجيب على الاول بان المجد الذي هو ذاتي للسعادة هو ما يحصل عليه الانسان عند الله لا عند الانسان

وعلى الثاني بان قول بولسيوس محمول على الخير الذي لا يستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل له هنا لاستغناء الانسان بالله عن كل خير آخر

وعلى الثالث بان كمال المحبة انما هو ذاتي للسعادة من جهة محبة الله لان جهة محبة القريب فلو لم يكن الأنفس واحدة متمتعاً بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثم قريب فحببه على ان محبة القريب على فرض وجوده لازمة عن محبة الله الكاملة فتكون نسبة الصداقة الى السعادة الكاملة اشبه بنسبة المصاحب

المبحث الخامس

في ادراك السعادة - وفيه ثمانية فصول

- ١ هل يجب النظر في ادراك السعادة والبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل -
- ٢ هل يجوز تقاوت الناس في درجات السعادة -
- ٣ هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة -
- ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها -
- ٥ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة بقوة طبعه -
- ٦ هل يدرك الانسان السعادة بفعل خليقة اعلى -
- ٧ في ان قيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي شيئاً من افعال الانسان -
- ٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة

الفصل الأول

هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

بُتَّحَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يدرك السعادة

لانه كما ان الطبيعة النطقية اعلى من الطبيعة الحسية كذلك الطبيعة العقلية اعلى من النطقية كما يتضح من قول ديونيسيوس في مواضع كثيرة من كتاب الاسماء الالهية . والعجاوات ذات الطبيعة الحسية فقط لانقدر ان تدرك غاية الطبيعة النطقية . فكذا الانسان ذو الطبيعة النطقية لا يقدر ان يدرك غاية الطبيعة العقلية التي هي السعادة

٢ وايضاً ان السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة . ومن طبع الانسان ان يرى الحقيقة في الماديات ومن ثم فهو يعقل الصور المعقولة في الاشباح الخيالية كما في كتاب النفس ٣ م ٣٩ فهو اذن لا يقدر ان يدرك السعادة

٣ وايضاً ان السعادة قائمة بادراك الخير الاعلى . وليس يقدر احد ان يدرك الاعلى ما لم يجاوز الاوساط . واذا كانت الطبيعة الملكية واسطة بين الله والطبيعة الانسانية ويتعذر على الانسان مجاوزتها يظهر انه لا يقدر على ادراك السعادة لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١٢ « طوبى للرجل الذي تؤدبه يارب » والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة ادراك الخير الكامل فاذا اكل من يقدر على ادراك الخير الكامل يقدر على ادراك السعادة . وكون الانسان قادراً على ادراك الخير الكامل يظهر من انه يقوى بعقله على تعقل الخير الكلي والكامل وبارادته على اشتهاه فهو اذن يقدر على ادراك السعادة . ويظهر ذلك ايضاً من ان الانسان يقدر على رؤية الذات الالهية كما مر في ق ١ م ١٢ ف ا وقد اسلفنا ان سعادة الانسان الكاملة قائمة بهذه الرؤية

اذا اجيب على الاول بان مجاوزة الطبيعة النطقية للحسية ليست كجاوزة الطبيعة العقلية للنطقية فالطبيعة النطقية تجاوز الحسية في موضوع الادراك لان الحس لا يقدر بوجه من الوجوه ان يدرك الكلي الذي يقدر النطق ان يدركه

والطبيعة العقلية تجاوز النطقية في طريقة ادراك الحق المعقول لان الطبيعة العقلية تدرك الحق بالبداهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ٨ ولذا كان ما يتعلقه العقل يدركه النطق بنوع من الحركة وعلى هذا فالطبيعة النطقية تقوى على ادراك السعادة التي هي كمال الطبيعة العقلية لكن لا كما يدركها الملائكة فان الملائكة ادركوها حالاً بعد ابتداء حالتهم والناس انما يدركونها بالتدرج الزماني . واما الطبيعة الحسية فلا تستطيع الى هذه الغاية سبيلاً بوجه من الوجوه

وعلى الثاني بان من طبع الانسان في هذه العاجلة ان يدرك الحق المعقول بالصورة الخيالية لكن له بعد هذه العاجلة طريقة اخرى طبيعية في التعقل كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٢ وم ب ٨٩ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يجاوز الملائكة في رتبة الطبيعة اي ان يكون اعلى طبعاً منهم لكنه يستطيع ان يجاوزهم بفعل العقل متى عقل ان فوق الملائكة شيئاً يجعل الناس سعداء ومتى ادركه الانسان ادراكاً كاملاً صار سعيداً بسعادة كاملة

الفصل الثاني

هل يجوز ان تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع تفاوت الناس في درجات السعادة فان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات له ا ب ٩ وجميع اعمال الفضائل يترتب عليها ثواب متساو في متى ٢٠ : ١٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم « اخذوا كل واحد ديناراً » لانهم اُثبوا على السواء بالحياة الخالدة كما قال غريغوريوس في خط ١٩ على الانجيل . فاذا لن يتفاوت الناس في درجات السعادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . ويمتتع وجود شيء اعظم من الاعظم .
فاذا تمتتع وجود سعادة اعظم من سعادة بعض الناس
٣ وايضاً ان السعادة يسكن عندها شوق الانسان من حيث هي الخير الكامل
والكافي . وما دام الانسان قادراً على تحصيل خير فائت لا يسكن شوقه وان
لم يكن ثمَّه خير فائت يمكن تحصيله امتنع ان يكون شيء آخر خيراً اعظم . فاذا
اما لا يكون الانسان سعيداً او يمتتع وجود سعادة اخرى اعظم من سعادته
لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤ : ٢ « ان في بيت ابي منازل كثيرة » قال
اوغسطينوس في مقا ٦٧ على يوحنا يراد بكثرة المنازل اختلاف مقامات الاستحقاق
في الحياة الخالدة « والمقام الذي يُثابُّ به في الحياة الخالدة هو السعادة بعينها
فالسعادة اذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية
والجواب بان يقال قد مرَّ في م ب ١ ف ٨ وم ب ٢ ف ٧ ان حبقية السعادة
تضمن امرين الغاية القصوى التي هي الخير الاعظم ونيل هذا الخير او التمتع به
فباعتبار الخير الذي هو موضوع السعادة وعلتها يمتتع التفاوت في درجات السعادة
لان الخير الاعظم القائمة سعادة الناس بالتمتع به واحد وهو الله . واما باعتبار
نيل هذا الخير او التمتع به فيحوز تفاوت الناس في السعادة لانه كلما كثر الانسان
اكثر تمتعاً بهذا الخير كان اعظم سعادة وانما يعرض لبعض الناس ان يكون اتم
تمتعاً بالله من بعض من طريق كونه افضل استعداداً او تأهباً للتمتع به وبهذا
الاعتبار يجوز تفاوت الناس في السعادة
اذ ا الجيب على الاول بان وحدة الدينار تدل على وحدة السعادة من جهة الموضوع
لكن اختلاف المنازل يدل على اختلاف السعادة بحسب اختلاف درجات التمتع
وعلى الثاني بانه انما يقال ان السعادة هي الخير الاعظم من حيث هي احراراً
كامل للخير الاعظم اي تمتع كامل به

وعلى الثالث بأنه ليس يفوت سعيداً خيراً فيشتهيه لاحترازه الخير الغير المتناهي الذي هو خير كل خير كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٧ بل انما يتفاوت الناس في السعادة من جهة اشتراكهم في ذلك الخير. وزيادة خيرات آخر لا تزيد في السعادة ومن ثم قال اوغسطينوس في اعتراضاته ك ٣ ب ٤ « من يعرفك واياها (اي المخلوقات) فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيد بك وحدك »

الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

يُنخَطَى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن الحصول على السعادة في هذه الحياة ففي مز ١١٨ : ١ « طوبى للازكياء في الطريق للسائرين في شريعة الرب » وهذا انما يحدث في هذه الحياة . فاذاً يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

٢ وايضاً ان المشاركة الناقصة في الخير الاعظم لا ترفع حقيقة السعادة والالم يكن في السعادة تفاوت . والناس يستطيعون في هذه الحياة ان يشتركوا في الخير الاعظم بعرفة الله ومحبه ولو على وجه ناقص . فيجوز اذن ان يكون الانسان سعيداً في هذه الحياة

٣ وايضاً ما يجمع عليه الكل يستحيل ان يكون كاذباً بالكلية لان ما كان في الاكثر يظهر انه طبيعي والطبيعة لا تتخلف اثارها بالكلية . والاكثر يميلون السعادة في هذه الحياة كما يتضح من قوله في مز ١٤٣ : ١٥ « قالوا طوبى للشعب الذي له هذه » اي خيرات الحياة الحاضرة . فيجوز اذن ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ١ « الانسان مولود المرأة قليل الايام كثير الشقاء » والسعادة لا تتجمع الشقاء . فيستحيل اذن ان يكون الانسان

سعيداً في هذه الحياة

والجواب ان يقال يجوز ان يحصل في هذه الحياة على شيء من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقية ويمكن اعتبار ذلك من وجهين اما اولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لان السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شرٍ ومقلاً كل شوق وانتماء كل شر في هذه الحياة مستحيلٌ لخضوعها لشرور كثيرة يتمذر اجتنابها كالجيل من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تتبع ذلك اوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و ٨ وما بينها. وكذا لا يمكن ان يتلى الشوق الى الخير في هذه الحياة فان الانسان يتشوق طبعاً الى بقاء ما يحوزه من الخير. وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحياة التي نشأتها طبعاً ونريد بقاء ما ابداً لان الانسان يهرب طبعاً من الموت. فاذا استحيل الحصول على السعادة في هذه الحياة. واما ثانياً فمما تقوم به السعادة على وجه الخصوص وهو رؤية الذات الالهية التي تعذر على الانسان في هذه الحياة كما مر بيانه في ق ا م ب ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لاحد ان يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحياة

اذا اجيب على الاول بان بعضاً يقال لهم سعداء في هذه الحياة اما لرجائهم ادراك السعادة في الحياة المستقبلية كقولهم في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خلصنا » او لما لهم من بعض المشاركة في السعادة باعتبار تتممهم على نحو ما بالخير الاعظم وعلى الثاني بان نقصان المشاركة في السعادة يجوز ان يكون من جهتين اولاً من جهة موضوع السعادة بعدم رؤيته بذاته وهذا النقصان يرفع حقيقة السعادة الحقيقية وانياً من جهة المشارك بادراكه موضوع السعادة وهو الله في ذاته ادراكاً ناقصاً بالنسبة الى كيفية تمتع الله بنفسه وهذا النقصان لا يرفع حقيقة

السعادة الحقيقية لان السعادة فعلٌ كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ فتعتبر حقيقتها الحقيقية من الموضوع الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية لا من الفاعل وعلى الثالث بان الناس انما يعتبرون ان في هذه الحيوة نوعاً من السعادة لشبه ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا.

الفصل الرابع

هل يمكن فقد السعادة بد ادراكها

يُغطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن فقد السعادة لانها كمالٌ وكل كمال فانما يحصل في التكميل بحسب حاله . والانسان متغيرٌ في طبيعته فيظهر اذن انه يشترك في السعادة على نحوٍ متغيرٍ وهكذا يظهر انه يمكن ان يفقد السعادة ٢ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل الخاضع للارادة . والارادة تتعلق بالتقابلات . فيجوز اذن في ما يظهر عدولها عن الفعل القائمة به سعادة الانسان وهكذا يفقد الانسان السعادة

٣ وايضاً ان المتبني بماذي المبدأ . وسعادة الانسان لها مبدأ اذ لم يكن الانسان سعيداً دائماً . فيظهر اذن ان لها متبني

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٥ : ٤٦ عن الابرار « يذهبون الى الحياة الابدية » وقد مرَّ في ف ٢ ان الحياة الابدية هي سعادة القديسين . وما كان ابدياً فليس يُفقد . فيستحيل اذن فقد السعادة

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة فهذه يجوز فقدها وهذا ظاهرٌ في السعادة النظرية التي تُفقد اما بالنسيان كما اذا فسد العلم بمرض ما او ببعض الشواغل التي تشغل الانسان بالكلية عن النظر العقلي . وهو ظاهرٌ ايضاً في السعادة العملية فان ارادة الانسان

يمكن تغيرها بحيث تعدل عن الفضيلة القائمة السعادة اصالةً بفعلها وإذا بقيت
الفضيلة سالمةً فالتقلبات الخارجة يجوز ان تشوش هذه السعادة من حيث تمتع
كثيراً من افعال الفضائل لكن لا يجوز ان تنقضها بالكلية اذ لا يزال فعل الفضيلة
باقياً مادام الانسان يحسن احتمال هذه المضادات واذ كان يجوز فقد سعادة هذه
الحياة وذلك منافٍ لحقيقة السعادة في ما يظهر قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ١٠ ب ١٠ «ان بعضاً يكونون سعداء في هذه الحياة لا مطلقاً بل باعتبار كونهم
بشراً» اي ذوي طبيعة معروضة للتغير - اما اذا كان الكلام على السعادة الكاملة
المترقعة بعد هذه الحياة فيجب ان يعلم ان اوريجانوس قد شاع بعض الافلاطونيين
في ضلالهم فصار الى ان الانسان يجوز ان يشقى بعد السعادة القصوى الا ان
هذا بين البطلان من وجهين اما اولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالاجمال فان
السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب ان يسكن عندها شوق الانسان وتبقى
كل شراً. والانسان يتشوق طبعاً الى ان يحفظ الخير الذي احزره وان يأمن فقده
والا تولاه العم بالضرورة من خوف فقده او من الم يقن فقده فلا بد اذن للسعادة
الحقيقية ان يعتقد الانسان يقيناً انه لن يفقد الخير الذي احزره فان كان اعتقاده
هذا صادقاً يلزم انه لن يفقد السعادة اصلاً وان كان كاذباً فمجرد كذب اعتقاده
شراً لان الكذب شر للعقل كما ان الصدق خير له على ما في الخلقيات ك ٦ ب ٢
واذا كان فيه شر فلن يكون سعيداً حقيقةً. واما ثانياً فمن اعتبار حقيقة السعادة
بوجه الخصوص فقد اوضحنا في م ب ٣ ف ٨ ان سعادة الانسان الكاملة قائمة
برؤية النوات الالهية ومن يرى النوات الالهية فيستحيل ان يرغب عن رؤيتها
لان كل خير يحزره الانسان ويغيب في تركه فهو اما غير كافي ولتتمس بدلاً منه
خيراً اخرأ كفى او يصاحبه مكروه يحمل صاحبه على سآته. ورؤية النوات الالهية
تملاً النفس من جميع الخيرات اذ توردها يبيع كل خيرية. وطلبه قوله في مز

١٦ : ١٥ « ساشع حين يتجلى مجدك » وفي حك ١١ : ٢ « أوتيت كل صنف من الخير معها » اي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي ايضا لا يصاحبها مكروه فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ١٦ : ٨ « ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها غمة » فيتضح اذن من ذلك ان السعيد لا يقدر بارادته على ترك السعادة . وهو ايضا لا يقدر ان يفقدها بانتزاع الله اياها لان انتزاعها قصاص والله الحاكم العدل لا يمكن ان يقضي بهذا الانتزاع الا للذنبي ومن يرى ذات الله يتمتع عليه اقرار الذنب لان رؤية الذات الالهية تستلزم بالضرورة استقامة الارادة كما مر بيانه في م ب ٤ ف ٤ وكذا ايضا لا يمكن ان ينتزعها منه فاعل آخر لان العقل المتصل بالله متعال على سائر الاشياء وليس في قدرة فاعل آخر ان يفصله عنه . فيستحيل اذن ان ينتقل الانسان بتعاقب الازمنة من السعادة الى الشقاوة وبالعكس لان تعاقب الازمنة لا يمكن ان يرد الا على ما يخضع للزمان والحركة

اذا اجيب على الاول بان السعادة كمال متناه في التمام يفصم السعيد من كل نقص . ولذلك تحصل لصاحبها على وجه ثابت وذلك بفعل القدرة الالهية التي ترفع الانسان الى المشاركة في الابدية المجاوزة كل تغير وعلى الثاني بان الارادة انما تعلق بالمتقابلات في ما يتجه الى النغاية . واما الغاية القصوى فانها تنوجه اليها بالضرورة الطبيعية وهذا ظاهر من ان الانسان لا يقدر ان لا يريد ان يكون سعيدا

وعلى الثالث بان للسعادة مبدأ بسبب حالة المشارك وليس لها منتهى بسبب حالة الخير القائمة بالسعادة بالمشاركة فيه فاذا سبب مبدئها غير وسبب عدم منتهائها غير

ألفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

يُنحطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه لان الطبيعة لا تحرم امراً ضرورياً. وليس شيء ضرورياً للانسان مثل ما به يدرك الغاية القصوى. فالطبيعة البشرية اذن لا تحرم ذلك فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

٢ وايضاً بما ان الانسان اثر من المخلوقات الغير الناطقة يظهر انه اكد منها لحاجته. والمخلوقات الغير الناطقة تقدر ان تدرك غاياتها بقوة طباعها. فأولى اذن ان يقدر الانسان على ادراك السعادة بقوة طبعه

٣ وايضاً ان السعادة فعل كامل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ ب٧ والذي يتدنى الشيء فهو يكمله فاذا لما كان الفعل ناقص الذي هو بمنزلة مبدأ في افعال الانسان خاضعاً لقدرة الانسان الطبيعية التي هو جارب افعالها يظهر انه يقدر بقوته الطبيعية ان يبلغ الفعل الكامل الذي هو السعادة

لكن يعارض ذلك ان المبدأ الطبيعي لافعال الانسان هو العقل والارادة. والسعادة القصوى المعدة للقديسين هي فوق عقل الانسان و ارادته فقد قال الرسول في ا كور ٢ : ٩ «لم تر عين ولم تسمع اذن ولم يختر على قلب بشر ما اعده الله للذين يحبونه» فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة يقدر الانسان ان يدركها بقوة طبعه كما يقدر بقوة طبعه على تحصيل الفضيلة القائمة هذه السعادة بفعلها وسيأتي الكلام على ذلك في مب ٦٣. واما سعادة الانسان الكاملة فقائمة بروية الذات الالهية كما مر في مب ٣ ف ٨. وروية الله بذاته هي فوق طبيعة الانسان بل فوق طبيعة كل مخلوق ايضاً كما مر بيانه في ق ا مب ١٢ ف

٤ لان ادراك المخلوقات الطبيعي انما هو بحسب حال جوهرها قال في كتاب
العلل قض ٨ ان العقل « يدرك ما فوقه وما دونه بحسب حال جوهره » وكل
ادراك بحسب حال الجوهر المخلوق قاصر عن رؤية الذات الالهية المجاوزة كل
جوهر مخلوق مجاوزة غير متناهية فاذا لا الانسان ولا غيره من المخلوقات يقدر
ان يدرك السعادة القصوى بقوة طبعه

اذا اجيب على الاول بان الطبيعة كما لم تحرم الانسان ضرورياً بعدم
جهلها له سلاحاً وكساء كما لسائر الحيوانات اذ قد جعلت له العقل واليد
الذين يقدر بهما على تحصيل ذلك كذلك لم تحرمه ضرورياً بعدم تركيبها
فيه مبدأ يقدر به على ادراك السعادة لان ذلك مستحيل فهي قد جعلت
له الاختيار الذي يقدر به ان يتوجه الى الله القائمة به سعادته لان ما
نستطيعه بواسطة الاصدقاء نستطيعه على نحو ما بانفسنا » كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٣ ب ٣

وعلى الثاني بان الطبيعة القادرة على ادراك الخير الكامل ولو احتاجت في ادراكه
الى مساعدة خارجية اشرف من الطبيعة التي لا تقوى على ادراكه بل انما تدرك
خيراً ناقصاً وان لم تقتصر في ادراكه الى مساعدة خارجية كما قال الفيلسوف في
كتاب السماء ٢ م ٦٠ و ٦٦ وما بينهما كما ان من كان مستعداً للصحة وقادراً على
ادراك الصحة الكاملة بمساعدة الدواء افضل ممن لا يقدر الا على ادراك صحة ناقصة
دون مساعدة الدواء ولهذا كانت الخليقة الناطقة القادرة على ادراك خير السعادة
الكامل بالامداد الالهي اكمل من الخليقة الغير الناطقة التي لا قيل لها بهذا الخير
لكننا تدرك بقوة طبعها خيراً ناقصاً

وعلى الثالث بانه متى كان الناقص والكامل من نوع واحد جاز صدورهما
عن قوة واحدة واما اذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضرورياً اذ ليس كل

ما يقدر ان يؤثّر استعداد المادة يقدر ان يُورِي الكمال الاقصى . والفعل الناقص
الحاض لقدرة الانسان الطبيعية مغايرٌ في النوع لذلك الفعل الكامل الذي
هو سعادة الانسان لان الفعل يستمد حقيقته النوعية من الموضوع . فالاعتراض
اذن غير ناهض .

الفصل السادس

في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خليقة اعلى

يُخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الانسان يجوز ان يصير سعيداً بفعل
خليقة اعلى اي بفعل الملاك فان في الكائنات نسبتين احدهما نسبة اجزاء الكون
بعضها الى بعض . فالأخرى نسبة الكون كله الى الخير الذي هو خارج عنه
والنسبة الثانية غاية للأولى كما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كما ان نسبة المسكر
كلها الى القائد غاية لنسبة اجزاء المسكر بعضها الى بعض . ونسبة اجزاء الكون
بعضها الى بعض . تعتبر بحسب فعل المخلوقات العالية في المخلوقات السافلة كما
مر في ق ١ م ب ٢١ ف ١ والسعادة قائمة بنسبة الانسان الى الخير الخارج
عن الكون وهو الله . فاذاً انما يصير الانسان سعيداً بفعل خليقة اعلى فيه اي
بفعل الملاك

٢ وايضاً ما كان على حاله بالقوة فيجوز اخراجه الى الفعل بما هو على تلك الحال
بالفعل كما ان الحار بالقوة يصير حاراً بالفعل بما هو حار بالفعل . والانسان سعيد
بالقوة . فيجوز اذن ان يصير سعيداً بالفعل بالملاك الذي هو سعيد بالفعل
٣ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في م ب ٣ ف ٤ . والملاك قادر
على ائارة عقل الانسان كما تقدم في ق ١ م ب ١١١ ف ١ . فهو اذن قادر ان
يجعل الانسان سعيداً .

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يوتي النعمة والمجد »

والجواب ان يقال لما كانت كل خليفة خاضعة لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرة محدودة وفعل محدود كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذراً على قدرة شيء من المخلوقات ولذا اذا وجب حدوث شيء فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرة كيمت الميت وبراء الاله ونحوهما . وقد اسلفنا في الفصل الآنف ان السعادة خير فائق للطيفة المخلوقة فيستحيل اذن ايلؤها بفعل شيء من المخلوقات وانما يصير الانسان سعيداً بفعل الله وحده هذا اذا كان كلامنا على السعادة الكاملة . واما السعادة الناقصة فتحكمها حكم الفضيلة القائمة بفعلها اذا اجيب على الاول بانه كثيراً ما يعرض في القوى الفعلية المترتبة ان الايصال الى الغاية القصوى يكون الى القوة العالية والقوى السافلة تساعد على ادراك تلك الغاية القصوى بالتهيئة كما ان استعمال السفينة الذي هو غاية السفينة انما هو الى الملاحة التي هي اعلى من السفانة فكذا الانسان في ترتيب الكون يساعده من الملائكة على ادراك الغاية القصوى من جهة بعض السوابق التي يتهيأ بها لادراكها . واما الغاية القصوى فانما يدركها بفعل الفاعل الأول الذي هو الله

وعلى الثاني بانه متى وجدت صورة بالنفعل في شيء وجوداً كاملاً وطبيعياً جاز ان تكون مبدأ للتأثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن اذا وجدت في شيء وجوداً ناقصاً وغير طبيعي لم يميز ان تكون مبدأ لاشراك غيرها في نفسها كما ان اشتداد اللون في الخدقة لا يستطيع تأثير الياض في آخر . والاشياء المستنيرة او المتسخنة لا يستطيع كلها ان تير وتسخن غيرها والا لتسلسلت الانارة والتسخين الى غير النهاية . ونور المجد الذي به يرى الله موجود في الله على وجه كامل وطبيعي وفي كل من المخلوقات على نحو ناقص وتشبيهي او بالمشاركة . فاذا لا تقدر خليفة سعيدة ان تشرك غيرها في سعادتها

وعلى الثالث بان الملاك السعيد انما ينير عقل الانسان او الملاك الادنى ايضاً من جهة بعض حقائق الاعمال الالهية لا من جهة رؤية الذات الالهية كما مر في ق ١ م ب ١٠٦ ف ١ لان هذه الرؤية يستتير فيها الجميع من الله مباشرة

الفصل السابع

في أن نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالاً صالحة

يُنغى الى السابع بان يقال : يظهر ان نيل الانسان السعادة من الله لا يقتضي اعمالاً صالحة من قبله لان الله لكونه فاعلاً ذا قدرة غير متناهية لا يقتضي في فعله مادة سابقة او استعداداً سابقاً في المادة بل يقدر ان يصدر الكل دفعة واحدة . واعمال الانسان لا تقتضيها سعادته على انها علة مؤثرة لما كما مر في الفصل الآنف بل على انها استعدادات لها فقط . فاذا الله الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سابقة يولي السعادة دون اعمال سابقة

٢ وايضاً كما ان الله هو صانع السعادة مباشرة كذلك قد ابدع الطبيعة مباشرة وهو في اول ابداع الطبيعة اصدر المخلوقات دون سابق استعداد او فعل من جهة الخليفة فهو قد ابدع كلاً منها دفعة واحدة كمالاً في نوعه . فيظهر اذن انه يولي الانسان السعادة دون اعمال سابقة

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٤ « طوبى للانسان الذي يحسب له الله براً بدون اعمال » فاذا نيل الانسان السعادة لا يقتضي اعمالاً

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٣ : ١٢ « اذا عرفتم هذا فالطوبى لكم اذا عملتم به » فاذا انما ندرك السعادة بالعمل

والجواب ان يقال لا بد للسعادة من استقامة الارادة كما مر في م ب ٤ ف ٤ لان استقامة الارادة انما هي توجيهها الواجب نحو الغاية القصوى وهي ضرورية لادراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد الهيولى لقبول الصورة الا ان

هذا لا يستدل منه على وجوب كون سعادة الانسان مسبقة بشيء من اعماله
ففي قدرة الله ان يجعل الارادة مستقيمة الميل نحو الغاية ومدركة لها معاً كما قد
يحيى المادة ويفيض عليها الصورة معاً لكن ترتب الحكمة الالهية يقتضي عدم
حدوث ذلك ففي كتاب السماء ٢٢م ٦٢ وما يليه ان «الاشياء التي من شأنها ان
تجصل على الخير الكامل بعضها يحصل عليه بدون حركة وبعضها بحركة واحدة
وبعضها بحركات متكررة والحصول عليه بدون حركة انما هو شأن من يحصل عليه
بالطبع» والحصول على السعادة بالطبع انما هو شأن الله وحده فاذا من شأنه وحده
ان لا يتحرك الى السعادة بفعل سابق ولما كانت السعادة فوق كل طبيعة مخلوقة
لم يكن لخلقة نحضة ان تدركها بدون حركة فعل تتوجه بها اليها الا ان الملاك
لكونه اعلى طبعاً من الانسان قضت الحكمة الالهية ان يدركها بحركة فعل ثوابي
واحدة كما مر بيانه في ق ١ م ب ٦٢ ف ٥ واما الناس فيدركونها بحركات متكررة
من الافعال يقال لها استحقاقات الثواب وعلى هذا فالسعادة هي ثواب افعال
القضية كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ١ ب ١٠٩
اذا اجيب على الاول بان فعل الانسان لا يقتضى لادراك السعادة بسبب
قصور القدرة الالهية المؤثرة السعادة بل رعاية لنظام الكائنات
وعلى الثاني بان الله اصدر المخلوقات الأولى كاملة دفعة واحدة بدون سابقة
استعداد او عمل آخر من قبل الخلية لانه ابدع الافراد الأول من الانواع
بحيث تنتشرها الطبيعة في اخلافها وكذا ايضاً لما كان المسيح الذي هو الله وانسان
هو مصدر السعادة الى الآخرين كقول الرسول في عبر ٢ : ١٠ «الذي اورد الى المجد
ابناء كثيرين» حصلت نفسه على السعادة حال تصوّره في الحثي دون فعل
ثوابي سابق وهذا قد انفرد به وحده لان الاطفال المعمدين وان لم يكن
لهم استحقاقات خاصة تفاض عليهم استحقاقات المسيح لانهم صاروا بالعمودية

اعضاء للمسح

وعلى الثالث بان كلام الرسول على سعادة الرجاء التي تُدرك بالثمة المبررة وهي لا تؤتى لأعمال سابقة اذ ليست متضمنة حقيقة متهى الحركة كالسعادة بل هي مبدأ الحركة التي بها يُتوجه نحو السعادة

الفصل الثامن

هل يتوق كل انسان الى السعادة

يُخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة اذ ليس احدٌ يقدر ان يتوق الى ما يجمله لان الخير المدرك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس م ٣ ٢٩ و ٣٤ وكثيرون يجهلون ماهية السعادة بدليل ان بعضاً جعلوا السعادة في لذات البدن وآخريين في فضائل النفس وغيرهم في غير ذلك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ فاذا ليس يتوق الجميع الى السعادة

٢ وايضاً ان ماهية السعادة قائمة برؤية الذات الالهية كما مر في م ب ٣ ف ٨ وبعض الناس يرون ان رؤية الانسان للذات الالهية مستحيلة فلا يتوقون اليها فاذا ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شيئاً » وليست ارادة الجميع كذلك فمن الناس من يريد بعض الشرور ويريد مع ذلك ان يريد هاء فاذا ليس الجميع يريدون السعادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٣ « لو قال المثل انتم كلكم تريدون ان تكونوا سعداء ولا تريدون ان تكونوا اشقياء لقال ما استثبته كل في ارادته » فاذا كل انسان يريد ان يكون سعيداً والجواب ان يقال يجوز اعتبار السعادة على نحوين اولاً من جهة حقيقتها

العامة وبهذا الاعتبار كل انسان يريد السعادة بالضرورة لان حقيقتها العامة هي كونها الخير الكامل كما مر في ف ٣ ومب ١ ف ٧٠٧. ولما كان الخير هو موضوع الارادة كان الخير الكامل لانسان ما يشبع ارادته من كل وجه فكان اشتها السعادة هو اشتها اشباع الارادة وهذا يريد به كل انسان. وثانياً من جهة حقيقتها الخاصة اي من جهة ما تقوم به السعادة وبهذا الاعتبار ليس الجميع يعلمون السعادة اذ لا يعلمون ما تصدق عليه حقيقتها العامة فاذا ليس يريد بها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه لما كانت الارادة تابعة لادراك العقل فكما يعرض ان يكون شيء واحد بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يعرض ان يكون شيء واحداً بالذات لكنه يشتهي باعتبار ولا يشتهي باعتبار آخر والسعادة يجوز اعتبارها من جهة كونها خيراً غائياً وكاملاً وهو حقيقتها العامة وبهذا الاعتبار تنزع اليها الارادة طبعاً وضرورة كما تقدم في جرم الفصل ومب ١ ف ٥ ويجوز اعتبارها ايضاً من جهات اخرى خاصة اي امان جهة الفعل او من جهة القوة الفاعلة او من جهة الموضوع وبهذا الاعتبار لا تنزع اليها الارادة بالضرورة

وعلى الثالث بان هذا التعريف الذي وضعه بعضهم للسعادة بقولهم «السعيد من احرز كل ما يريد» او «هو من يحصل له كل ما يشتهي» صحيح وجامع باعتبار وقاصر باعتبار آخر فان كان المراد به كل ما يريد الانسان بالشوق الطبيعي مطلقاً فلا شك ان من يحرز كل ما يريد فهو سعيد اذ ليس يشتهي شهوة الانسان الطبيعية سوى الخير الكامل الذي هو السعادة وان كان المراد به ما يريد الانسان بحسب ادراك عقله فربما كان احراز الانسان اشياء يريد بها لا يرجع الى سعادته بل الى شقاوته من حيث ان تلك الاشياء المحرزة تعوقه عن

احراز كل ما يريد طبعاً كما ان العقل ايضاً قد يعتبر حقاً ما يعوقه عن ادراك الحق ولاجل هذا زاد اوغسطينوس على كمال السعادة قوله «وهو لا يريد شراً» وان كان ما قبله وهو قوله «السنعيد من احرز كل ما يريد» تعريفاً جامعاً بنفسه لو أحسن اعتباره

المبحث السادس

في الارادي وغير الارادي - وفيه ثمانية فصول

لما كان لا يُبلِّغ الى السعادة الا بعض الافعال وجب من ثم النظر في الافعال الانسانية لنعم اي الافعال يفضي بالانسان الى السعادة وايها يحول دونها ولما كانت الافعال تتعلق بالافراد كانت كمال كل علم عملي بالنظر الجزئي فاذا كان موضوع البحث الادبي هو الافعال الانسانية وجب ان يُنظر فيها اولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص . اما بالعموم فيُنظر اولاً في الافعال الانسانية وثانياً في مبادئها . والافعال الانسانية منها ما هو خاص بالانسان ومنها ما هو مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات ولما كانت السعادة خيراً خاصاً بالانسان كانت الافعال الخاصة بالانسان اقرب نسبة الى السعادة من الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات فاذا ينبغي النظر اولاً في الافعال الخاصة بالانسان ثم في الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات التي يقال لها اتصالات تسانية اما الاول فمدار البحث فيه على امرين الاول حالة الافعال الانسانية والثاني تفصيلها . ولان الافعال الانسانية لا تُطلق حقيقة الاعلى الافعال الارادية من حيث ان الارادة هي الشوق النطقي الخاص بالانسان فيجب النظر في الافعال من حيث هي ارادية فسينظر اذن اولاً في الارادي وغير الارادي بالاجمال وثانياً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة عن نفس الارادة اي حاصلة عنها دون توسط وثالثاً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة بامر الارادة اي حاصلة عنها بواسطة قوى اخرى واذ كانت للافعال الارادية ظروف يُحكّم عليها باعتبارها ينبغي النظر اولاً في الارادي وغير الارادي ثم في ظروف

الافعال التي يوجد فيها الارادي وغير الارادي . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثنائي
مسائل - ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي - ٢ هل يوجد ارادي في
الحيوانات اجماع - ٣ هل يمكن وجود الارادي دون فعل - ٤ هل يمكن قسر الارادة
- ٥ في ان القسر هل يؤثر غير الارادي - ٦ هل يؤثر الخوف - ٧ هل تؤثر الشهوة
- ٨ هل يؤثر الجهل

الفصل الأول

في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي

يُنحطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الافعال الانسانية ارادي
لان الارادي ما كان مبدؤه في نفسه كما يتضح من قول غريغوريوس النيصي في
كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ٢١ وارسطو
في الخلقيات لك ٣ ب ١ . ومبدأ الافعال الانسانية ليس في نفس الانسان بل خارجاً
عنه لان شهوة الانسان تتحرك الى الفعل من المشتى وهو خارج عن الانسان
وبثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس م ٣ ٥٤ . فاذا ليس في الافعال
الانسانية ارادي

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات لك ٨ م ٢٨ ان ليس يوجد في
الحيوانات فعل جديد الا وهو مسبق بحركة اخرى خارجية . وجميع افعال
الانسان جديدة اذ ليس شيء من افعاله ازيلياً . فاذا مبدأ جميع الافعال الانسانية
خارج عن الانسان . فاذا ليس فيها ارادي

٣ وايضاً من يفعل باختياره يقدر ان يفعل بنفسه وهذا لا يصح في الانسان
ففي يو ١٥ : ٥٥ بدوني لا تستطيعون ان تعملوا شيئاً . فاذا ليس في الافعال
الانسانية ارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ٢٤ الارادي فعل

نطقي» والافعال الانسانية افعال نطائية . فاذا يوجد فيها ارادي
والجواب ان يقال لا بد ان يكون في الافعال الانسانية ارادي وتحقق ذلك
ان لبعض الافعال او الحركات مبدأ في نفس الفاعل او في نفس ما يتحرك ولبعضها
مبدأ خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صنداً كان مبدأ هذه الحركة خارجاً عن
الحجر ومتى تحرك سفلأ كان مبدأ هذه الحركة في نفس الحجر ومن الاشياء
المتحركة من مبدأ داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لانه لما كان كل فاعل
او متحرك يفعل او يتحرك لغاية كما مر في مباحثنا كان ما يتحرك تحركاً كاملاً
من مبدأ داخلي هو ما فيه مبدأ داخلي ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك الى الغاية
وحدوث شي لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجه ما فاذا اكل ما يفعل او يتحرك من مبدأ
داخلي فان كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصل في نفسه على مبدأ فعله
ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية ايضاً وان لم يكن عالماً بالغاية اصلاً فهو وان
كان حاصلأ في نفسه على مبدأ الفعل او الحركة ليس حاصلأ في نفسه على مبدأ
الفعل او التحرك لغاية بل ذلك حاصل له من آخر ياتي فيه مبدأ الحركة نحو
الغاية فاذا ليس يطلق على مثل هذا انه يحرك نفسه بل انه يتحرك من غيره واما ما
يعلم الغاية فيطلق عليه انه يحرك نفسه لان له في نفسه مبدأ ليس ليفعل فقط
بل ليفعل لغاية ايضاً ولذا لما كان كلا الامرين فيه اي فعله وفعله لغاية صادرين
عن مبدأ داخلي يقال لحركته وافعله ارادية . على ان اسم الارادي يدل على
كون الحركة والفعل صادرين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثم فالارادي على
ما عرفه ارسطو وغريغوريوس النيصي ليس « ما كان مبدؤه داخلياً » فقط بل
مع قيد « العلم » ايضاً . فاذا لما كان الانسان بالاخص يدرك غاية فعله ويحرك
نفسه كن الارادي موجوداً بالاخص في افعاله
اذا اجيب على الاول بان ليس كل مبدأ مبدأ أول فاذا وان كان من

حقيقة الارادي ان يكون مبدؤه داخلياً لا يتألفها مع ذلك كون مبدئه الداخلي
صادراً او متحركاً عن مبدأ خارجي اذ ليس من حقيقته ان يكون مبدؤه
الداخلي هو المبدأ الاول . ومع ذلك يجب ان يعلم انه قد يمرض ان يكون مبدأ
الحركة اول في جنس لا مطلقاً كما ان الجرم السماوي هو المتغير الاول في جنس
المتغيرات لكنه ليس بالحرك الاول مطلقاً بل انه يتحرك بالحركة المكانية من محرك
اعلى فكذا اذن المبدأ الداخلي للفعل الارادي وهو القوة المدركة والشوقية
مبدأ اول في جنس الحركة الشوقية وان كان باعتبار غير ذلك من انواع الحركة
يتحرك من شيء خارجي .

وعلى الثاني بان حركة الحيوان الجديدة انما تكون مسبقة بحركة خارجية
من وجهين احدهما من حيث ان حاسة الحيوان تستحضر بالحركة الخارجية
محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما اذا رأى الاسد ايلاً مقترباً بحركته ياخذ ان
يتحرك نحوه والثاني من حيث ان جسم الحيوان ياخذ ان يتأثر على نحو ما تأثراً
طبيعياً بالحركة الخارجية كما يتأثر بالبرودة او الحرارة ومتى تأثر الجسم بحركة
جسم خارج تأثر ايضاً بالعرض الشوق الحسي الذي هو قوة ذات آلة جسمية
كما اذا حصل عن تغير الجسم بنحو ما تحرك الشوق الى اشتهاك شيء على ان
هذا ليس منافياً لحقيقة الارادي كما مرّ قريباً لان هذه الحركات الصادرة عن
جسم خارج هي من جنس آخر .

وعلى الثالث بان الله يحرك الانسان الى الفعل لا يعرضه الشيء المشتهى على
حسه او بتأثيره في بدنه فقط بل بتعريكه ارادته ايضاً لان جميع حركات الارادة
والطبيعة صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول وكما لا يتأني حقيقة الطبيعة كون
حركتها صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول من حيث ان الطبيعة آلة الله
المحرك كذلك لا يتأني حقيقة الفعل الارادي كونه صادراً عن الله من حيث ان

الارادة تتحرك منه تعالى الا ان من حقيقة الحركة الطبيعية والارادية ان تكون صادرة عن مبدأ داخلي.

الفصل الثاني

في انه هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم

يُنظَرُ الى الثاني ان ليس في الحيوانات العجم ارادي لان الارادي مشتق من الارادة ولكون محل الارادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ يتمتع وجودها في الحيوانات العجم . فكذا اذا ليس يوجد فيها ارادي
٢ وايضاً انما يقال للانسان رب افعاله باعتبار كون الافعال الانسانية ارادية .
والحيوانات العجم ليست ربة افعالها لانها لا تفعل بل تفعل بالاحرى كما قال
الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٧ . فاذا ليس في الحيوانات العجم ارادي
٣ وايضاً قال الدمشقي في الكتاب المذكور ب ٢٤ ان « الافعال الارادية
يترب عليها المدح او الذم » وافعال الحيوانات العجم لا تستحق مدحاً او ذماً .
فاذا ليس فيها ارادي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « يشترك الاطفال
والحيوانات العجم في الارادي » وبمثله قال غريغوريوس النيسي في كتاب
ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان حقيقة الارادي تقتضي كون مبدأ الفعل داخلياً مع
ادراك الغاية على نحو ما كما تقدم في الفصل الآنف . وادراك الغاية على ضربين
تام ونقص فالتام متى لم يتصور انشيء الذي هو غاية فقط بل متى أدركت ايضاً
حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه اليها وهذا الضرب من ادراك
الغاية خاص بالطبيعة الناطقة . والنقص قائم بتصور الغاية فقط دون ادراك
حقيقتها والمناسبة بينها وبين الفعل وهذا الضرب من الادراك يحصل عند

الحيوانات العجم بالحس والأعشار الطبيعي . فادراك الغاية الكامل يلحقه الارادي الكامل بمعنى ان من يتصور الغاية ويتروى فيها وفي ما اليها يجوز له ان يتحرك اليها او لا يتحرك وادراكها الناقص يلحقه الارادي الناقص بمعنى ان متصور الغاية ليس يتروى فيها بل يتحرك اليها حالاً ومن ثمَّ كان الارادي الكامل خاصاً بالطبيعة الناطقة والارادي الناقص حاصلًا في الحيوانات العجم ايضاً

إذا اجيب على الاول بان معنى الارادة الشهوة النطقية فيمتنع وجودها في ما خلا عن النطق . واما الارادي فانه مشتق من الارادة ويجوز اطلاقه توسعاً على ما يتضمن شيئاً من شبه الارادة وبهذا المعنى يجعل في الحيوانات العجم من حيث انها تتحرك الى الغاية بضرب من الادراك

وعلى الثاني بان الانسان انما هو ربُّ فعله من حيث يتروى في افعاله لان الارادة انما تعلق قدرتها بطرفي الفعل من حيث ان العقل المتروى يتعلق بالمتقابلات . وليس الارادي بهذا المعنى موجوداً في الحيوانات العجم كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المدح والذم انما يلحقان الارادي باعتبار حقيقته الكاملة التي لا وجود لها في الحيوانات العجم

الفصل الثالث

هل يمكن وجود الارادي دون فعل

يُخَطَّ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود الارادي دون فعل . اذ انما يقال ارادي لما يصدر عن الارادة . وليس يمكن صدور شيء عن الارادة الا بفعل . ما ولو فعل الارادة نفسها . فاذا يمتنع وجود الارادي دون فعل . وايضاً كما انه بفعل الارادة يقال لذي الارادة انه يريد كذلك بعدم فعلها يقال انه لا يريد . وعدم الارادة يؤثر غير الارادي المقابل للارادي . فاذا

يتمتع وجود الارادي عند عدم فعل الارادة
٣ وايضاً ان الادراك من حقيقة الارادي كما تقدم في الفصل الآنف . وانما
يحصل الادراك بفعل ما . فاذا تمتع بوجود الارادي دون فعل
لكن يعارض ذلك ان ما نحن اربابه يقال له ارادي . ونحن ارباب الفعل
وعدم الفعل والارادة وعدم الارادة . فاذا كما ان كلاً من الفعل والارادة ارادي
كذلك كل من عدم الفعل وعدم الارادة ارادي
والجواب ان يقال يقال ارادي لما يصدر عن الارادة ويقال لشيء انه
يصدر عن شيء على نحوين قصداً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار فعله كصدور
التسخين عن الحرارة وتبعاً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار عدم فعله كما يقال
لغرق السفينة انه صادر عن الريان باعتبار تركه تديرها . لكن يجب ان يعلم ان
ما يلزم عن عدم الفعل ليس يُسند دائماً الى الفاعل على انه علة له بعدم فعله بل
انما يُسند اليه متى قدر ووجب عليه ان يفعل لانه اذا امتنع على الريان ادارة
السفينة او لم يكن تديرها موكولاً اليه فليس يُسند اليه غرقها الذي يحدث في
غيته . وعلى هذا فلما كانت الارادة تقدر بارادتها وفعلها ان تمتع عدم الارادة
وعدم الفعل بل قد يكون ذلك واجباً عليها كان عدم الارادة وعدم الفعل
يُسند اليها على انها علة له وهذا الاعتبار يجوز وجود الارادي دون فعل فقد يكون
دون فعل خارجي لادخلي كارادة عدم الفعل وقد يكون دون فعل داخلي ايضاً
كعدم ارادة الفعل

اذا اجيب على الاول بان الارادي ليس يطلق على ما يصدر عن الارادة
قصداً باعتبار فعلها فقط بل يطلق ايضاً على ما يصدر عنها تبعاً باعتبار عدم فعلها
وعلى الثاني بان عدم الارادة يقال باعتبارين فاما ان يراد به معنى كلمة واحدة
كالإبائه فيكون معنى عدم ارادة القراءة عدم القراءة كما ان معنى قولك

آبي ان اقرأ اريدان لا اقرأ وعدم الارادة بهذا المعنى يؤثر غير الارادي واما ان يراد به معنى كلام فلا يكون دالاً على فعل الارادة وهو بهذا المعنى لا يؤثر غير الارادي

وعلى الثالث بان الارادي يقتضي فعل الادراك كما يقتضي فعل الارادة اي متى كان في فطرة الانسان ان يعتبر ويريد ويفعل وحينئذ كما ان عدم الارادة وعدم الفعل في حينه ارادي كذلك عدم الاعتبار ايضاً

الفصل الرابع

هل يمكن قسر الارادة

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن قسر الارادة لان كل شيء يجوز قسره مما هو اقدر منه . وهناك شيء اقدر من الارادة البشرية وهو الله . فاذا يمكن قسرها منه في الاقل

٢ وايضاً كل منفعلة فانه يُقَسَّرُ من فاعله متى تحرك منه . والارادة قوة منفعلة لانها محرك متحرك كما في كتاب النفس ٣م ٥٤ . فاذا لما كانت تُتحرك احياناً من فاعلها يظهر انها تُقَسَّرُ احياناً

٣ وايضاً ان الحركة القسرية ما كانت منافرة للطبيعة . وقد تكون حركة الارادة منافرة للطبيعة كما هو ظاهر في حركتها الى الخطأ الذي هو منافرة للطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٤ ب ٢١ . فاذا يمكن ان تكون حركة الارادة قسرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ١٠ ان ما يحدث بالارادة فليس يحدث بالضرورة . وكل ما يحدث قسراً فانه يحدث بالضرورة . فاذا ما يحدث بالارادة يتمتع حدوثه قسراً . فاذا يتمتع قسر الارادة على الفعل

والجواب ان يقال للارادة فعلا ان احدها ما يصدر عنها مباشرة وهو الارادة
والثاني ما تأمر به فيصدر بواسطة قوة اخرى كالشيء والتكلم اللذين تأمر بهما
الارادة ويصدران بواسطة القوة المحركة فباختيار الافعال المأمور بها من الارادة
يجوز قسر الارادة من حيث يجوز منع الاعضاء الخارجة بالقوة القسرية عن تنفيذ
امر الارادة واما باعتبار فعل الارادة الابتدائي فيمتنع قسرها وتحقيق ذلك ان
فعل الارادة انما هو ميل صادر عن مبدأ داخل مدرك كما ان الشهوة الطبيعية
ميل صادر عن مبدأ داخل دون ادراكه والشيء القسري او الاكراهي يصدر
عن مبدأ خارج فاذا اكون فعل الارادة قسرياً او كرهياً مناف لحقيقته كما ينافي
حقيقة ميل الحنجر الطبيعي او حركته الطبيعية ذهابه صعداً فان الحجر يمكن
ارساله صعداً بالقسر لكن يستحيل صدور هذه الحركة القسرية عن ميله الطبيعي
وكذا ايضاً يجوز جذب الانسان قسراً الا ان صدور ذلك عن ميله الطبيعي
ينافي حقيقة القسر

اذا اجيب على الاول بان الله لكونه اقدر من الارادة البشرية بقدر على تحريكها
كقوله في ام ٢١: ١ « قلب الملك في يد الرب فيثما شاء يميله » ولو كان ذلك
بالقسر لم يكن بفعل الارادة ولم تحرك الارادة بل شيء آخر على رغبها
وعلى الثاني بانه ليس كلما تحرك من فعل من فاعله تكون حركته قسرية بل
متى كانت حركته هذه منافرة لميله الباطن والا لكان كل ما يحدث في
الاجسام البسيطة من الاستحالات والتولدات غير طبيعي وقسرياً مع ان
ذلك طبيعي بنسب ما في المادة او المحل من الاستعداد الباطن لتلك الحالة
وكذا ايضاً متى تحركت الارادة من المشتى بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه
قسرية بل ارادية

وعلى الثالث بان ما تمنع اليه الارادة بالخطية وان كان في الحقيقة شرّاً

ومنافراً للطبيعة الطبيعية لكنه يُعتبر خيراً وملائماً للطبيعة من حيث يلائم الانسان
باعتبارها فيه لذة حسية او باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

الفصل الخامس

في ان القسر هل يُحدث غير الارادي

يُنظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان القسر لا يُحدث غير الارادي لان

الارادي وغير الارادي انما يقالان باعتبار الارادة. والارادة تمتنع قسرها كما مر
بيانه في الفصل الآنف. فاذا تمتنع إحداث القسر لغير الارادي

٢ وايضاً ان غير الارادي يقارنه الألم كما قال المشقي في الدين المستقيم ك

٢ ب ٢١ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ وقد يرد القسر على بعض الناس
دون ان يتألم. فالقسر اذن لا يُحدث غير الارادي

٣ وايضاً ما يصدر عن الارادة تمتنع ان يكون غير ارادي. وقد يصدر بعض

القسريات عن الارادة كما لو تصعد انسان مع الجسم الثقيل الى الفوق او ثني

الاعضاء على خلاف مثناها الطبيعي. فالقسر اذن لا يُحدث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قول المشقي والفيلسوف في الموضوعين المتقدم ذكرهما

« بعض الاشياء غير ارادي بالقسر »

والجواب ان يقال ان القسر يقابل تَوّاً الارادي كما يقابل الطبيعي ايضاً لان

الارادي والطبيعي متفقان في ان كليهما يصدر عن مبدأ داخل والقسري

يصدر عن مبدأ خارج. ولذلك فكما ان القسر في ما خلا عن الادراك يُحدث شيئاً

ضد الطبيعة كذلك في ذي الادراك يُحدث شيئاً ضد الارادة. وما كان ضد

الطبيعة يقال له غير طبيعي وما كان ضد الارادة ايضاً يقال له غير ارادي

فالقسر اذن يُحدث غير الارادي

اذا اجيب على الاول بان غير الارادي يقابل الارادي وقد مر في الفصل

الآن ان الارادي لا يطلق على الفعل الصادر عن الارادة مباشرة فقط بل على
الفعل المأمور به منها ايضاً فباختبار الفعل الصادر عنها مباشرة لا يجوز عليها قسراً
كما مر في الفصل الآنف واما باعتبار الفعل المأمور به منها فيجوز قسرها وباعتبارها
هذا الفعل يحدث القسر غير الارادي

وعلى الثاني بأنه كما ان الطبيعي يُطلق على ما يوافق ميل الطبيعة كذلك الارادي
يُطلق على ما يوافق ميل الارادة. ويقال لشيء طبيعي على نحوين احدهما
لصدوره عن الطبيعة من حيث في مبدأ فعلي كما ان التسخين طبيعي للنار والثاني
باعتبار المبدأ الاتعمالي اي لان فيه ميلاً غريزياً الى قبول الاثر من المبدأ
الخارج كما يقال لحركة السماء طبيعية لما في الجرم السماوي من الاستعداد الطبيعي
لهذه الحركة وان كان المحرك ارادياً. وكذا ايضاً يجوز ان يقال لشيء ارادي على
نحوين احدهما باعتبار الفعل كما اذا اراد مرید ان يفعل شيئاً والثاني باعتبار
الانفعال اي متى اراد مرید ان يتفعل من آخر فتى صدر الفعل عن فاعل
خارج وكان المتفعل يريد ان يتفعل لم يكن الفعل قسرياً بالاطلاق لانه وان
لم يكن للتفعل دخل فيه بفعله الا ان له دخلاً فيه بارادته ان يتفعل ولذلك
لا يجوز ان يقال له غير ارادي

وعلى الثالث بان الحركة التي يتحرك بها الحيوان احياناً ضد ميل الجسم
الطبيعي وان لم تكن طبيعية للجسم لكنها طبيعية على نحو ما للحيوان الذي من
طبعه ان يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧
ولذلك لم تكن قسرية مطلقاً بل من وجه وكذا يقال في شي الاعضاء على خلاف
استعدادها الطبيعي فانه قسري من وجه اي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً
باعتبار الانسان

الفصل السادس

في ان الخوف هل يُحدث غير الارادي بالاطلاق

يُنظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف يُحدث غير الارادي بالاطلاق لانه كما ان القسر يتعلق بما ينافي الارادة في الحال كذلك الخوف يتعلق بالشر المستقبلي للنافي للارادة . والقسر يُحدث غير الارادي بالاطلاق فكذا الخوف ايضاً

٢ وايضاً ما كان على حال كذا بالذات اذا اضيف اليه شيء اياً كان يبقى على تلك الحال كما ان ما كان حاراً بالذات اذا اتصل بشيء اياً كان فلا يزال حاراً لبقائه على حاله . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي بالذات . فاذا اذا طرأ عليه الخوف فلا يزال غير ارادي

٣ وايضاً ما كان على حال كذا بشرط فهو على تلك الحال من وجه . وما كان على حال كذا لا بشرط فهو على تلك الحال مطلقاً كما ان ما كان ضرورياً بشرط فهو ضروري من وجه . وما كان ضرورياً لا بشرط فهو ضروري مطلقاً . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي مطلقاً وليس ارادياً الا بشرط اية بشرط ان يجنب الشر المحذور . فاذا ما يُفعل بالخوف غير ارادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيصي في كتاب الانسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ ان ما يُفعل بالخوف أميل الى الارادي منه الى غير الارادي .

والجواب ان يقال ما يُفعل بالخوف مركب من الارادي وغير الارادي كما قال الفيلسوف وغريغور يوس النيصي في الموضوعين المتقدم ذكرها لان ما يُفعل بالخوف ليس في حد نفسه ارادياً وانما يصير ارادياً لامر ما اي لاجتناب شر محذور الا ان من احسن اعتباره وجد ان جانب الارادي ارجح فيه من

جانب غير الارادي فانه ارادي مطلقاً وغير ارادي من وجه لان كل شيء
انما يقال له موجود مطلقاً باعتبار كونه بالفعل واما باعتبار كونه في الذهن فقط
فليس موجوداً مطلقاً بل من وجه: وما يُفعل بالخوف فانما يوجد بالفعل على
حسب وقوعه لانه لما كانت الاشخاص محل الافعال والشخص من حيث هو هو
محدود الى خصوص مكان وزمان كان ما يُفعل موجوداً بالفعل باعتبار كونه
محدوداً الى خصوص مكان وزمان والى سائر الاحوال الشخصية . وما يُفعل
بالخوف غير ارادي بهذا الاعتبار اي من حيث هو محدود الى خصوص مكان
وزمان اي لانه والحالة هذه مانع من شر اعظم كان محذوراً كما ان القاء
البضائع في البحر يصير ارادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك
يتضح انه ارادي مطلقاً وانه من ثم يصدق عليه حقيقة الارادي لان مبدؤه
داخلي . واما اذا اعتُبر ما يُفعل بالخوف في غير هذه الحالة اي باعتبار كونه
منافياً للارادة فانما هو امر اعتباري فقط فيكون غير ارادي من وجه اي
باعتباره في غير هذه الحالة .

اذا اجيب على الاول بان بين ما يُفعل بالخوف وما يُفعل بالقسر فرقاً ليس
من جهة الحال والاستقبال فقط بل ايضاً من جهة ان ما يُفعل بالقسر لا ترضى
به الارادة بل هو مضاد لحركتها من كل وجه وما يُفعل بالخوف يصير ارادياً
بتوجه حركة الارادة نحوه وان لم يكن ذلك لنفسه بل لغيره اي لدفع شيء
محذور لانه يكفي لحقيقة الارادي ان يكون ارادياً لغيره اذ ليس الارادي ما
نريده لنفسه فقط على انه غاية بل ما نريده لغيره ايضاً على ان ذلك الغير
غاية . وبذلك يتضح ان ما يُفعل بالقسر لا تفعل فيه الارادة الباطنة شيئاً ولكنها
تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف ولذلك بعد ان قيل في حد القسري «ما مبدؤه
خارجي» قيل ايضاً «مع عدم فعل المقسور شيئاً» لاخراج ما يُفعل بالخوف

كما قال غريغوريوس النيصي في الموضوع المتقدم ذكره لان ارادة الخائف تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف .

وعلى الثاني بان ما يقال بالاطلاق يبقى على حاله ولو اضيف اليه شيء اياً كان كالحر والايض وما يقال بالاضافة يختلف بحسب نسبه الى الاشياء المختلفة لان ما هو كبير بالنسبة الى شيء هو صغير بالنسبة الى آخر . ويقال لشيء ارادي ليس نفسه فقط اي بالاطلاق بل لغيره ايضاً اي بالاضافة فاذا ليس يتمتع ان ما ليس ارادياً في نفسه يصير ارادياً بالنسبة الى آخر .
وعلى الثالث بان ما يُفعل بالخوف ارادي لا بشرطه اي باعتبار كونه يُفعل بالفعل لكنه غير ارادي بشرطه اي اذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل اذن يلزم منه بالحري العكس

الفصل السابع

في ان الشهوة هل تُحدث غير الارادي

يُنطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الشهوة تُحدث غير الارادي فكما ان الخوف انفعال كذلك الشهوة ايضاً . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما . فكذا الشهوة ايضاً

٢ وايضاً كما ان الخائف يفعل بالخوف ضد ما كان في قصده كذلك الشهواني يفعل بالشهوة . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما . فكذا الشهوة ايضاً

٣ وايضاً لا بد للارادي من الادراك . والشهوة تفسد الادراك فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ ان اللذة او شهوة اللذة تفسد اعتبار الحكمة . فالشهوة اذن تُحدث غير الارادي

تكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ « غير الارادي خليف بالرحمة او بالقو وهو يُفعل بالمر » وكلا هذين لا يلائم ما يُفعل بالشهوة

فالشهوة اذن لا تُحدِث غير الارادي

والجواب ان يقال ان الشهوة لا تُحدِث غير الارادي بل بالاحرى نجعل الشيء ارادياً اذ انما يقال لشيء ارادي من طريق ان الارادة تنوجه اليه . والارادة تميل بالشهوة الى ارادة ما تشتهيه . فهي اذن لا تجعل الشيء غير ارادي بل تجعله بالاحرى ارادياً

اذ اجيب على الاول بان الخوف يتعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير . والشر في نفسه مضاد للارادة والخير مطابق لها ومن ثمه كان الخوف اولى باحداث غير الارادي من الشهوة

وعلى الثاني بان ما يفعل شيئاً بالخوف لا تزال ارادته ترفض المفعول باعتبارها في نفسه واما من يفعل شيئاً بالشهوة كالفاجر فلا تبقى فيه الارادة الاولى التي كانت ترفض المشتى بل تصير الى ارادة ما كانت ترفضه اولاً ومن ثمه كان ما يُفعل بالخوف غير ارادي على نحو ما وما يُفعل بالشهوة ارادياً من كل وجه لان الفاجر يفعل ضد ما كان عازماً عليه من قبل لا ضد ما يريد الان واما الجبان فيفعل ضد ما يريد الان ايضاً في نفسه

وعلى الثالث بانه لو كانت الشهوة ترفع الادراك بالمرّة كما يعرض لمن يصير بالشهوة مجنوناً لرفعت الارادي لكنه لم يكن هناك في الحقيقة غير ارادي ايضاً لان من يفقد العقل فليس عنده ارادى ولا غير ارادى الا ان ما يُفعل بالشهوة قد لا يُرفع فيه الادراك بالمرّة اذ لا ترتفع فيه قوة الادراك بل انما يرتفع فيه تدبير المفعول الجزئي بالفعل فقط وهو مع ذلك ارادي باعتبار ان المراد بالارادي ما هو مقدور للارادة كعدم الفعل وعدم الارادة ومثله عدم التدبير ايضاً للجواز ان تقاوم الارادة الشهوة كما سيأتي في مب ٧٧ ف ٦ و٧

الفصل الثامن

في ان الجهل هل يحدث غير الارادي

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الجهل لا يحدث غير الارادي فان غير الارادي حقيق بالمغفرة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٤ وما يفعل بالجهل قد لا يكون حقيقاً بالمغفرة كقوله في ا كور ١٤ : ٣٨ « ان جهل احد فسيجهل » فالجهل اذا لا يحدث غير الارادي

٢ . وايضاً ان الجهل يصاحب كل خطيئة كقوله في ام ١٤ : ٢٢ الذين يضلون الشرهم في ضلال « فلو كان الجهل يحدث الارادة لكانت كل خطيئة غير ارادية وهذا مناف لقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ١٥ « كل خطيئة فهي ارادية

٣ وايضاً ان غير الارادي يصاحبه الألم كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره . وقد يفعل شيء بجهل ودون ألم كما لو قتل انسان عدواً يلتمس قتله ظاناً انه قتل وعلاً . فالجهل اذن لا يحدث غير الارادي لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المذكور والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « من الغير الارادي ما يحدث بالجهل »

والجواب ان يقال ان الجهل يحدث غير الارادي من حيث ينفي العلم المطلوب للارادي كما مر في ف ٢ لكن ليس كل جهل ينفي ذلك العلم فيجب ان يعلم ان نسبة الجهل الى فعل الارادة على ثلاثة انحاء فهو اما مصاحب لفعل الارادة او لاحق له او سابق فيكون مصاحباً له متى كان المفعول مجهولاً بحيث لو علم لفعل ايضاً فان هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على ارادة الفعل بل انما يعرض هناك ان يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المورّد آنفاً اي متى اراد انسان قتل عدوه فقتله مع جهله به ظاناً انه يقتل وعلاً وهذا الجهل لا يفعل غير

الارادي كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره لانه لا يحدث شيئاً منافياً
للارادة بل بنى الارادي لامتناع كون المجهول مراداً بالفعل . ويكون لاحقاً له
متى كان الجهل ارادياً وهذا يحدث على نحوين باعتبار ضربي الارادي المتقدم ذكرهما
في ف ٣ احدهما حيث يتعلق فعل الارادة بالجهل كما لو اراد انسان الجهل اما متصلاً
من الائم او لثلاً ينزع عن اقترافه كقول ايوب ٢١: ١٤ « معرفة طرقك لا نبتغيها »
وهذا يقال له جهل مقصود والثاني حيث يكون العلم بالمجهول ممكناً وواجباً فان
عدم الفعل وعدم الارادة يكون حينئذ ارادياً كما مر في ف ٣ ومحل هذا الضرب
من الجهل إما متى لم يلاحظ الانسان بالفعل ما ملاحظته ممكناً وواجباً ويقال
له حينئذ جهل سوء الانتخاب وهو يصدر عن الالم او عن الملكة واما متى لم يُعْنَ
بتحصيل ما يجب ان يكون حاصلًا عليه من العلم كجهل الحق العام الواجب على
الانسان معرفته فانه ارادي لصدوره عن التواني . ومتى كان الجهل ارادياً بنحو
من ذلك لم يحدث غير الارادي مطلقاً بل من وجه ابي من حيث يسبق حركة
الارادة الى فعل شيء لو حصل العلم به لم تحصل تلك الحركة . ويكون الجهل
سابقاً متى لم يكن ارادياً ولكنه علة لارادة ما لو لم يكن ذلك الجهل لما اراده كما
اذا جهل انسان ظرفاً من ظروف الفعل لم يجب عليه معرفته فعمله جهله هذا على
فعل شيء لو علم ذلك الظرف لما فعله كما لو بحث انسان كما ينبغي فلم يعلم بمرور
احد في الطريق فرمى بسهم اصاب ماراً فقتله وهذا الضرب من الجهل يحدث
غير الاراديه مطلقاً

ومن ذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاعتراض الاول وارد على
جهل ما يجب على الانسان معرفته والثاني على جهل الانتخاب الذي هو ارادي
من وجه كما مر قريباً والثالث على الجهل المصاحب الارادة

المبحث السابع

في ظروف الافعال الانسانية - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الافعال الانسانية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل -
١ في ان الظرف ما هو - ٢ في ان اللاهوتي على يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال
الانسانية - ٣ في ان الظروف كم هي - ٤ في أيها اخص

الفصل الاول

في ان الظرف هل هو عرض للفعل الانساني

يُنحطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الظرف ليس عرضاً للفعل الانساني
فقد قال توليوس في كتاب الخطابة «الظرف ما به يزيد الكلام الاستدلال
قوة وثاقه» والكلام يجعل للاستدلال وثاقه بوجه الخصوص مما هو من جوهر
الامر كالحذر والجنس والنوع ونحو ذلك مما اورده توليوس في كتاب الجدول لتعليم
الخطيب طرق الاستدلال . فاذا ليس الظرف عرضاً للفعل الانساني

٢ وايضاً من شأن العرض ان يجعل في المعروض . والظرف ليس يجعل في
المطروف بل هو خارج عنه . فاذا ليست الظروف اعراضاً للافعال الانسانية
٣ وايضاً ليس للعرض عرض . والافعال الانسانية اعراض . فاذا ليست

الظروف اعراضاً للافعال

لكن يمارض ذلك ان احوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراض مشخصة
له . والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كل من الافعال اي على احواله
الجزئية كما في الخلفيات كـ ٣ ب ١ . فالظروف اذن اعراض شخصية للافعال
الانسانية

والجواب ان يقال لما كانت الاسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وجب ان يكون انتقال التسمية بحسب انتقال المعرفة العقلية ومعرفتنا العقلية تنتقل من الأيمن الى الاقل يائناً فكانت الاسماء عندنا تُنقل من الأيمن للدلالة على الاقل يائناً ومن ثم نُقل اسم البعد من الاشياء المتباينة في المكان الى جميع الأضداد كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤. وكذا نستعمل الاسماء الدالة على الحركة المكنية للدلالة على غيرها من الحركات من حيث ان الاجسام المحدودة بالمكان يئنة لنا غاية البيان ومن ثم نُقل اسم الظرف من الاشياء المتحيزة الى الافعال الانسانية. ويقال في التحييزات ظرفاً لما هو خارج عن الشيء ولكنه ماس له او مجاور له في المكان. ولهذا فجميع الاحوال التي هي خارجة عن جوهر الفعل ولكنها مماسة للفعل الانساني بوجه من الوجوه يقال لها ظروف. وما كان مختصاً بشيء وهو خارج عن جوهره يسمى عرضاً له. فاذا ظروف الافعال الانسانية اعراض لها

اذا اجيب على الاول بان الكلام يجعل للاستدلال وثاقفة اولاً من جوهر الفعل وثانياً من الظروف المكتنفة الفعل كما ان القائل يُعدُّ مجزماً اولاً من فعله القتل وثانياً من فعله اياه غدرًا او طلباً للربح او في زمان او مكان مقدس او نحو ذلك والى هذا اشار تولىيس بقوله ان الكلام يزيد الاستدلال وثاقفة بالظرف اي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له عرض لآخر على نحوين اي اما لقيامه به كما يقال ان الايض عرض لسقراط واما لمجامعته اياه في محل واحد بعينه كما يقال ان الايض عرض للموسيقى من حيث انها مجتمعان ومتلاقيان على نحو ما في محل واحد وبهذا المعنى يقال ان الظروف اعراض للافعال وعلى الثالث بانه قد تقدم قريباً ان العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل الا ان هذا يحدث على نحوين الاول ان تكون نسبة العرضين الى المحل الواحد دون ترتب بينهما كنسبة الايض والموسيقى الى سقراط والثاني ان تكون بترتب بينهما كما اذا كان المحل يقبل احدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون اجدهما قائماً بالآخر ايضاً لأن نقول ان اللون قائم بالسطح . وللظروف نسبة الى الافعال بكلا النوعين فان بعض الظروف الخاصة بالفعل تعلق بالفاعل بدون توسط الفعل كمكان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

الفصل الثاني

في ان اللاهوتي هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية يُتَّخَذُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللاهوتي لا يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية اذا ما ينظر في الافعال الانسانية من حيث هي متكيفة اي من حيث هي حسنة او قبيحة . وهي يتمتع تكيفها من الظروف اذ ليس يتكيف شي في صورته مما هو خارج عنه بل مما هو داخل فيه . فاللاهوتي اذن ليس يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الظروف اعراض للافعال . وقد يعرض لواحد امور غير متناهية ومن ثم قيل في الالهيات ك ٦ م ٤ « ما من فن او علم يبحث في الموجود بالعرض الا في السسطة » فاذا ليس من شأن اللاهوتي النظر في ظروف الافعال الانسانية

٣. وايضاً ان النظر في الظروف انما هو الى الخطيب . وليست الخطابة جزءاً من علم اللاهوت . فاذا ليس النظر في الظروف الى اللاهوتي لكن يعارض ذلك ان جعل الظروف يحدث غير الارادي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ وغريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الانسان

ب ٣١٠ وغير الارادي يعذر من الذنب الذي انما النظر فيه الى اللاهوتي . فاذاً
كذلك النظر في الظروف انما هو الى اللاهوتي

والجواب ان يقال ان نظر اللاهوتي يتعلق بالظروف من ثلاثة وجوه اولاً
لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يتوجه بها الانسان الى السعادة وكل
ما يتوجه الى غاية يجب ان يكون معادلاً لها ومعادلة الافعال للغاية تنقدر بالظروف
المقتضاة لها ومن ثمه كان النظر في الظروف الى اللاهوتي . وثانياً لانه ينظر في
الافعال الانسانية من حيث يبرجذ فيها الحسن والقيح والاحسن والاقبح وهذا
يختلف بحسب الظروف كما سيأتي بيانه في م ب ١٨ ف ١٠ و ا ا و م ب ٧٣ ف
٧٠ . وثالثاً لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يترتب عليها الثواب او
العقاب مما يلائمها ويقتضي ان تكون ارادية . والفعل الانساني يُعتبر ارادياً او
غير ارادي من معرفة الظروف او جهلها كما تقدم في المعارضة . ومن ثمه كان النظر
في الظروف الى اللاهوتي

اذاً اجيب على الاول بان الخير المتوجه الى غاية يقال له مفيدٌ والمفيد يتضمن
اضافة الى شيء ومن ثمه قال الفيلسوف في الخلقيات ك ا ب ٦ ان الخير الذي
في المضاف مفيدٌ . والمضاف لا يسمى مما في داخله فقط بل ما يقارنه من الخارج
ايضاً كما يظهر في الايمن واليسر والمساوي والغير المساوي واشباهها ولان الافعال
انما تكون خيرة من حيث هي مفيدةٌ للوصول الى الغاية فلا يمتنع ان يقال لها
حسنةٌ او قيحةٌ باعتبار معادلتها لامور مقارنة لها من الخارج

وعلى الثاني بان الاعراض الحاصلة بالعرض من جميع الوجوه لا يبحث فيها فن
من الفنون بسبب عدم تعيينها وعدم تهايبها ومثل هذه الاعراض لا تتضمن حقيقة
الظرف فقد مر في الفصل الآنف ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها
ماسةٌ له بوجهٍ من الوجوه ومتوجهة اليه . واما الاعراض بالذات فتدخل في

بمبحث الفنون

وعلى الثالث بان الظروف يبحث فيها الخلقى والسياسى والخطيب اما الخلقى فمن حيث يحصل بها على واسطة الفضيلة في الافعال والانفعالات الانسانية أو يُتجافى بها عنها واما السياسى والخطيب فمن حيث ان الظروف هي مصدر المدح او الذم والبراءة او الذنب في الافعال لكن على اختلاف بينهما لان ما يورده الخطيب على سبيل الاقتناع يورده السياسى على سبيل الحكم. واما اللاهوتى الذى تخدمه سائر الفنون فيبحث فيها من جميع الوجوه المذكورة فهو يشارك الخلقى في البحث عن الافعال من حيث نسبتها الى الفضيلة او الرذيلة ويشارك الخطيب والسياسى في البحث عنهما من حيث يترتب عليها عقاب أو ثواب

الفصل الثالث

في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات حل هو صحيح يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات غير صحيح لان المراد بظرف الفعل ما كان له الى الفعل نسبة خارجية. وليس كذلك سوى الزمان والمكان. فليس للفعل اذن سوى ظرفين فقط وهما متى واين

٢ وايضاً انما يعلم حسن الفعل او قبحه من الظروف. وهذا يرجع الى حال الفعل. فاذا جميع الظروف تدرج تحت ظرف واحد وهو حال الفعل
٣ وايضاً ليست الظروف من جوهر الفعل. وعلل الفعل ترجع في ما يظهر الى جوهره. فاذا لا يجب ان يجعل علة الفعل ظرفاً له فلا تكون من ولم وفيم ظرفاً لان من من قبيل العلة الفاعلة ولم من قبيل العلة الغائية وفيم من قبيل العلة المادية

لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان توليوس في كتابه الاول في الخطابة جعل الظروف
سبعة وهي المشار اليها في هذا البيت

ظروف فعل من وماذا ومتى أين متى لم وكيف ثباتاً
اذ لا بد في كل فعل من اعتبار من فعل وبأية واسطة او آله فعل وماذا فعل
واين فعل ولماذا فعل وكيف فعل ومتى فعل وقد زاد عليها ارسططاليس في
الموضع المتقدم ذكره ظرفاً آخر وهو فيم وقد ادخله توليوس في ماذا ووجه
جعل الظروف في هذا العدد ان المراد بالظرف ما كان خارجاً عن جوهر
الفعل ولكنه مماس له بوجه من الوجوه وهذا يعرض على ثلاثة انحاء احدهما من
حيث يماس نفس الفعل والثاني من حيث يماس علة الفعل والثالث من حيث
يماس المتعول فيماس نفس الفعل اما بطريق مقداره كالزمان والمكان او
بطريق حاله ككيفية حدوثه واما من جهة المتعول فكما اذا اعتبر ماذا فعل
الفاعل واما من جهة العلة فيحصل لم من جهة العلة الغائية وفيم من جهة
العلة المادية او الموضوع ومن من جهة العلة الفاعلة الاصلية وبأية آله من جهة
العلة الفاعلة الالية

اذا اجيب على الاول بان الزمان والمكان ظرفان للفعل بطريق المقدار واما
سائر الظروف فانما هي ظروف له من حيث تماسه خارجاً عن جوهره بطريق آخر
وعلى الثاني بان حال الحسن او القبح ليس ظرفاً بل لازماً لجميع الظروف
واما الحال الذي يجعل ظرفاً خصوصاً فهو ما كان من قبيل كيفية الفعل كسرعة
السير او بطيء وكشدة الضرب او خفته ونحو ذلك

وعلى الثالث بان تلك الهيئة الحاصلة عن العلة المترقف عليها جوهر الفعل لا يقال
لها ظرف بل الظرف هيئة اخرى زائدة كما انه لا يتغير ظرفاً للسرقة كون المسروق
مال الغير لرجوع ذلك الى جوهر السرقة بل كونه كثيراً او قليلاً وكذا يقال في

سائر الظروف الحاصلة من جهة العلة الاخرى فليست الغاية التي تفيد الفعل حقيقته النوعية ظرفاً له بل الظرف غايةً اخرى زائدة كما ان فعل الشجاع بشجاعة لا اجل فضيلة الشجاعة ليس ظرفاً بل انما الظرف لو فعل بشجاعة لا اجل انقاذ المدينة او لاجل المسيح او نحو ذلك وقس عليه ظرف ما اذا قامه متى التي انسان آخر في الماء قبله لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل انما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد او التسخين او المنفعة او الضرر

الفصل الرابع

في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل حل ما اخص الظروف

يُخَطَّى الي الرابع بان يقال: يظهر ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل ليسا اخص الظروف كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ لان ما فيه الفعل هو المكان والزمان في ما يظهر وهما ليسا اخص الظروف في ما يظهر لانهما خارجان جداً عن الفعل. فاذاً ليس ما فيه الفعل اخص الظروف

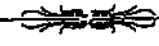
٢ وايضاً ان غاية الشيء امر خارج عنه فليست اخص الظروف في ما يظهر
٣ وايضاً ان اخص ما في كل شيء علته وصورته. وعلة الفعل هي الشخص الفاعل وصورته هي حاله. فهما اذن في ما يظهر اخص الظروف

لكن يعارض ذلك قول غريغور بوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب
٣١ ان اخص الظروف « ما لاجله الفعل وما هو المفعول »

والجواب ان يقال انما يقال للافعال انسانية حقيقة من حيث هي ارادية كما مر في مب ١ ف ١ ومحرك الارادة وموضوعها هو الغاية فكان اخص جميع الظروف ما يمس الفعل من جهة الغاية وهو المعبر عنه بما لاجله ثم يليه في الاهمية ما يمس جوهر الفعل وهو المعبر عنه بما اذا فعل واما سائر الظروف فمتفاوتة في ذلك بحسب تفاوتها في القرب اليها

إذا اجيب على الاول بأنه ليس مراد الفيلسوف بما فيه الفعل الزمان والمكان بل ما يحصل بنفس الفعل ومن ثمة فما عبر عنه الفيلسوف بما فيه الفعل عبر عنه غريغوريوس النيصي بما هو المفعول كأنه اراد بذلك تفسير قول الفيلسوف وعلى الثاني بان الغاية وان كانت خارجة عن جوهر الفعل لكنها اخص علة له من حيث تحرك الفاعل الى الفعل ولهذا كانت اخص ما تفيد الفعل الأدي حقيقته النوعية

وعلى الثالث بان الشخص الفاعل انما هو علة الفعل باعتبار تحركه من الغاية وبهذا الاعتبار يتوجه بالاصالة الى الفعل واما سائر الاحوال الشخصية فلا تتوجه الى الفعل بمثل هذه الاصالة واما الحال فليس صورة جوهرية للفعل فان صورة الفعل الجوهرية تُعتبر من جهة الموضوع او الغاية والنتهي لكنه كيفية عرضية



المبحث الثامن

في ما تتعلق به الإرادة من المرادات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في افعال الإرادة بوجه اخصيص واولاً في الافعال الصادرة عنها مباشرة وثانياً في الافعال المأمور بها منها. والارادة تتحرك الى الغاية والى ما الى الغاية - فاذا يجب النظر اولاً في افعال الارادة التي تتحرك بها الى الغاية ثم في افعال التي تتحرك بها الى ما الى الغاية. اما الافعال التي بها تتحرك الارادة الى الغاية فيظهر انها ثلاثة الارادة وانتع والقصد فننظر اذن اولاً في الارادة ثم في انتع ثم في القصد - اما الاول فيبحث فيه عن ثلاثة اولاً عما تتعلق به الارادة وثانياً عما تتحرك به وثالثاً عن كيفية تحركها - والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ في ان الارادة هل تتعلق بالخبر فقط - ٢ في انها هل تتعلق بالغاية فقط او بما الى الغاية ايضاً - ٣ في انها اذا كانت تتعلق على نحو ما بما الى الغاية هل تتحرك بحركة واحدة الى الغاية وانما الى الغاية

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط

يُخَطِّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بالخير فقط لان القوة التي تتعلق بالمتقابلات واحدةً بينها كما يتعلق النظر بالابيض والاسود . والخير والشرم متقابلان . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً
٢ وايضاً ان القوى النطقية تتحو نحو المتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩ م ٠٣ والارادة قوة نطقية لان محمها النطق كما في كتاب اننسس م ٣ م ٤٢ .
فالارادة اذن تتحو نحو المتقابلات فاذا نيس من شأنها ان تريد الخير فقط بل ان تريد الشر ايضاً

٣ وايضاً ان الخير والموجود متساوقان . والارادة لا تتعلق بالموجودات فقط بل باللاموجودات ايضاً فقد نريد عدم انشي وعدم التكلم وقد نريد ايضاً اموراً مستقبلية وهي ليست موجودات بالتعل . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ م ٩ و ٢٢ ان «الشر يحصل دون قصد الارادة» وان «كل شيء يشتهي الخير»

والجواب ان يقال ان الارادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق الا بالخير اذ ليست شيئاً سوى ميل المشتهي الى شيء وليس يميل شيء الا الى شيء مماثل وملائم له ولما كان كل شيء من حيث هو موجود وجوهر خيراً ما وجب ان ان لا يميل الا الى الخير ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ «الخير ما يشتميه كل شيء» لكن لا بد من اعتباره لما كان كل ميل تابعاً لصورة ما كانت الشهوة الطبيعية تابعة للصورة الخارجية والشهوة الحسية او العقلية اي النطقية التي يقال لها ارادة تابعة للصورة الذهنية . فاذا كان ما يميل اليه الشهوة الطبيعية خيراً حقيقياً كذلك ما يميل اليه الشهوة الحيوانية او الارادية خيراً اعتبارياً

وعلى هذا فيل الارادة الى شيء لا يقتضي كونه خيراً حقيقياً بل اعتبار كونه خيراً وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ هـ الغاية خيرٌ او خيرٌ ظاهريٌّ»

إذا اجيب على الاول بان القوة التي تتعلق بالتقابلات واحدةً بينهما الا ان نسبتها الى كلٍ منها ليست واحدةً بينهما فالارادة تتعلق بالخير والشر لكنها تتعلق بالخير باشتهاؤها اياه وتعلق بالشر بهربها منه فاذا شبهة الخير الفعلية يقال لها ارادة باعتبار اطلاق الارادة على فعل الارادة وكلامنا عليها هنا بهذا المعنى والحرب من الشر يقال له لا ارادة فاذا كما ان الارادة تتعلق بالخير كذلك اللارادة تتعلق بالشر

وعلى الثاني بان القوة النطقية لا تنحصر نحو جميع التقابلات بل نحو التقابلات المندرجة تحت موضوعها الملائم اذ لا تنحصر قوة الانحصر موضوعها الملائم. وموضوع الارادة هو الخير. فهي اذن انما تنحصر نحو تلك التقابلات المندرجة تحت الخير كالتحرك والسكون والتكلم والسكوت وما اشبه ذلك لانها انما تنزع الى كلٍ من ذلك باعتبار كونه خيراً

وعلى الثالث بان ما ليس موجوداً في الخارج يُعتبر موجوداً في الذهن ومن ثمه يقال لتسلوب والأعدام موجودات ذهنية ومن هذا القبيل ايضاً المستقبلات المتصورة في الذهن - وباعتبار كون هذه الامور موجودات تُعتبر خيرات فتتوزع اليها الارادة وبهذا المعنى قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ «الخلو عن الشر يُعتبر خيراً»

التفصل الثاني

في ان الارادة هل تتعلق بالغاية فقط اربما الى الغاية ايضاً يُنحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بما الى الغاية بل بالغاية

فقط فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ «الارادة تتعلق بالغاية
والانتخاب يتعلق بما الى الغاية

٢ وايضاً ان الامور المتغايرة في الجنس تُجمل لها في النفس قوى متغايرة كما
في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما اليها متغايران في جنس الخير لان الغاية
خير محمود او مستلذ فهي داخلة في جنس الكيف او في جنس الفعل او الانفعال
وما الى الغاية يقال انه خير مفيد فهو داخل في جنس المضاف كما في الخلقيات
ك ١ ب ٦ . فاذا اذا تعلقت الارادة بالغاية فليست تتعلق بما الى الغاية

٣ وايضاً ان الملكات تعادل القوى لكونها كالاتي لها . وفي الملكات التي
يقال لها صنائع عملية ترجع الغاية الى غير ما يرجع اليه ما الى الغاية كما ان استعمال
السفينة الذي هو غايتها يرجع الى الملاحة وصنعها الذي لاجل غايتها يرجع الى
السفانة . فاذا لما كانت الارادة تتعلق بالغاية لم تكن تتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك ان شيئاً في الاشياء الطبيعية يقطع الاوساط ويبلغ الى
المتحى بقوة واحدة . وما الى الغاية اوساط يبلغ بها الى الغاية كما يبلغ الى المتحى
فاذا اذا كانت الارادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما الى الغاية ايضاً

والجواب ان يقال قد تطلق الارادة على القوة التي بها نريد وقد تطلق على
فعل الارادة فان اردنا بها المعنى الاو في تناول الغاية وما الى الغاية لان كل
قوة تناول ما يوجد فيه حقيقة موضوعها باي وجه كان كما يتناول البصر كل ما
يشترك في اللون باي وجه كان وحقيقة الخير الذي هو موضوع قوة الارادة
ليست موجوداً في الغاية فقط بل في ما الى الغاية ايضاً . وان اردنا بها المعنى
الثاني فهي انما تطلق حقيقة بالغاية فقط لان كل فعل مشتق من قوة يدل
على مطلق فعل تلك القوة كما يدل انشغل على مطلق فعل العقل . وفعل القوة
المطلق انما يتعلق بما هو موضوعها بالذات . وما هو خير ومراد لذاته انما هو الغاية

فالارادة اذن انما تتعلق حقيقةً بالغاية واما ما الى الغاية فليس خيراً او مراداً لذاته بل لنسبته الى الغاية . فالارادة اذن لا تُنحو اليه الا من حيث تُنحو الى الغاية فاذا ما تریده فيه انما هو الغاية كما ان العقل ايضاً لا يتعلق حقيقةً الا بما يُعلم بذاته وهو المبادئ واما ما يُعلم بالمبادئ فليس يقال انه يُعقل الا من حيث تعتبر فيه المبادئ لان حكم الغاية في المشتبهات بحكم المبادئ في المقولات على ما في الخلقيات ك ٧ ب ٨

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الارادة بمعنى مطلق
فعل الارادة لا بمعنى القوة

وعلى الثاني بان الاشياء التي هي متغايرة في الجنس ومتكافئة في النسبة يُجعل لها قوى متغايرة كما يُجعل السمع والبصر للصوت واللون للذين هما جنسان من المحسوسات متغايران . والشيد والمحسود ليسا متكافئين في النسبة بل احدهما يقال لنفسه والآخر للآخر وما كان كذلك فانه يرجع دائماً الى قوة واحدة بعينها كما تشعر القوة الباصرة باللون وبالضوء الذي به يرى اللون

وعلى الثالث بانه ليس كل ما تتغاير به الملكة تتغاير به القوة فان الملكات هي ترجح القوى الى افعال خاصة . ومع ذلك فكل صناعة عملية تنظر في الغاية وفي ما الى الغاية فالملاحة تعتبر الغاية في ما تفعله وما الى الغاية في ما تأمر به وبالعكسها السفانة نهي تعتبر ما الى الغاية في ما تفعله والغاية في ما توجه اليه ما تفعله . وايضاً ففي كل صناعة عملية غاية خاصة وشيء الى الغاية يختص بتلك الصناعة

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تتحرك بفعل واحد الى الغاية وما اليها
يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك بفعل واحد الى

الغاية وما اليها فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ « حيثما كان واحد
لاجل آخر فهناك واحد فقط » والارادة لا تريد ما الى الغاية الا لاجل الغاية
فهي اذن تتحرك اليها بفعل واحد

٢ وايضاً ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها كما ان النور هو سبب رؤية
الالوان والنور واللون يُرَيان بفعل واحد فالارادة اذن تريد الغاية وما اليها
بحركة واحدة

٣ وايضاً ان الحركة الطبيعية التي تقطع الاوساط وتباعد الى المنتهى واحدة
بعينها ونسبة ما الى الغاية اليها كسبة الاوساط الى المنتهى فالارادة اذن تتوجه
بحركة واحدة الى الغاية وما اليها

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات وانما الغاية وما اليها مما
يقال له خير مفيد خيران متغايران في النوع فالارادة اذن لا تتحرك اليها
بفعل واحد

والجواب ان يقال لما كانت الغاية مرادة لنفسها وما الى الغاية من حيث هو
هو ليس مراداً الا لاجل الغاية كان من الواضح انه يجوز توجه الارادة الى
الغاية من حيث هي دون ان توجه الى ما الى الغاية الا انه لا يجوز توجهها
الى ما الى الغاية من حيث هو دون ان توجه الى الغاية فالارادة اذن
تتوجه الى الغاية على نحوين احدهما مطلقاً وباعتبار الغاية في نفسها والثاني باعتبار
ارادة ما الى الغاية وواضح ان الحركة التي بها توجه الارادة الى الغاية باعتبار
كونها علة لارادة ما اليها والى ما الى الغاية واحدة بعينها واما الفعل الذي به
تتوجه الى الغاية مطلقاً وقد يكون متقدماً بالزمان فتغاير للفعل الذي به توجه
لى ما الى الغاية وذلك كما لو اراد انسان الصحة اولاً ثم نظر في كيفية حصوله
عليها فاراد استدعاء الطبيب ليشفيه ومثل هذا ايضاً يعرض في العقل فان

عاقلاً يعقل أولاً المبادئ في انفسها ثم يعقلها في النتائج من حيث يصدق
بالنتائج بسبب المبادئ

إذا اجيب على الاول بان هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الارادة الى الغاية
من حيث هي علة لارادة ما اليها

وعلى الثاني بانه كلما روي اللون روي النور ايضاً بفعل واحدٍ فيهما لكن قد
يرى النور دون ان يرى اللون فكذا ايضاً كلما اراد مرید ما الى الغاية اراد الغاية
ايضاً بفعل واحدٍ ولا يعكس

وعلى الثالث بانه عند اجراء الفعل يعتبر الى الغاية بمنزلة الاوساط والغاية بمنزلة
المتهى وكما ان الحركة الطبيعية قد تقف في الوسط ولا تبلغ الى المتهى كذلك
قد يفعل فاعل ما الى الغاية دون ان يدرك الغاية. واما عند الارادة فالامر
بالعكس لان الارادة تأدى بالغاية الى ارادة ما الى الغاية كما يتأدى العقل ايضاً
الى النتائج بالمبادئ التي يقال لها الحدود الوسطى ولنا فقد يعقل العقل الحد
الاول دون ان ينتقل منه الى النتيجة وكذا الارادة قد تريد الغاية دون ان
تنتقل الى ارادة ما الى الغاية

واما ما أُورِدَ في المعارضة فالجواب عليه ظاهرٌ ما تقدم في الفصل الآنف
لان المفيد والمحمود ليسا نوعين من الخير متقسمين على وجه التكافؤ بل احدهما
يقال لنفسه والآخر للآخر فيجوز من ثم ان يتوجه فعل الارادة الى احدهما دون
ان يتوجه الى الآخر ولا يعكس

المبحث التاسع

في محرك الارادة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محرك الارادة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - افي ان

الارادة هل تتحرك من العقل — ٢ هل تتحرك من الشوق الحسي — ٣ هل تحرك الارادة نفسها — ٤ هل تتحرك من مبدا خارج — ٥ هل تتحرك من الجرم السماوي — ٦ هل تتحرك من الله فقط من جهة الخارج

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتحرك من العقل

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الارادة لا تتحرك من العقل فقد قال اوغسطينوس في شرح قوله في مز ١١٨: اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكام عدلك: ما نصه « يطير العقل اولاً فيلحقه شوقٌ بطبيعي لا اولاً يلحقه شوقٌ اصلاً نعلم الخير ولا يروق لنا ان نفعله » ولو كانت الارادة تتحرك من العقل لم يكن الامر كذلك لان حركة المتحرك تتبع تحريك المحرك. فالعقل اذن لا يحرك الارادة. وايضاً ان نسبة العقل الى الارادة نسبة مُظهِرِ المُشْتَهَى لها كما يُظهِرُ الوهم المُشْتَهَى للشهوة الحية. والوهم باظهاره المُشْتَهَى لا يحرك الشهوة الحسية بل قد تكون حالنا بالنسبة الى ما نؤممه كحالنا بالنسبة الى ما يبدو لنا في الصورة المنقوشة مما لا يحركنا كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٤. فكذا العقل ايضاً لا يحرك الارادة

٣ وايضاً ليس شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. والارادة تتحرك العقل لاننا نعقل متى اردنا. فالعقل اذن لا يحرك الارادة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٥٤ المُشْتَهَى المعقول محرك غير متحرك والارادة محرك متحرك »

والجواب ان يقال انما يحتاج شيء الى ان يتحرك من اخر من حيث هو بالقوة الى كثير لان ما بالقوة لا بد ان يخرج الى الفعل بما بالفعل وهذا هو المراد بالتحريك وكون قوة نفسانية بالقوة الى امور مختلفة يحدث على ضربين احدهما ان تكون

بالقوة الى الفعل او عدمه والثاني ان تكون بالقوة الى فعل هذا او ذلك كما ان
البصر قد يرى وقد لا يرى وقد يرى الابيض وقد يرى الاسود فهي اذن
تحتاج الى محرك في كليهما اي في مزاولة الفعل اي استعماله وفي تخصيصه والاول
من جهة الفاعل الذي قد يكون فاعلاً وقد لا يكون فاعلاً والثاني من جهة الموضوع
الذي باعتباره يختلف الفعل . وتحريك الفاعل يصدر عن فاعل ما ولما كان كل فاعل
انما يفعل لغاية كما مر بيانه في م ب ا ف ٢ كان مبدأ هذا التحريك من الغاية ومن
ثم كانت الصناعة التي ترجع اليها الغاية تحرك بامرها الصناعة التي ترجع اليها ما
الى الغاية كما تأمر الملاححة السفانة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٥ . والخير
المطلق المتضمن حقيقة الغاية هو موضوع الارادة فهي من هذه الجهة تحرك سائر
قوى النفس الى افعالها اذ انما نستعمل سائر القوى متى اردنا فان غاياتها وكالاتها
خيرات جزئية مندرجة تحت موضوع الارادة . ومن شأن الصناعة او القوة التي
ترجع اليها الغاية الكلية ان تحرك الى الفعل الصناعة او القوة التي ترجع اليها
الغاية الجزئية المندرجة تحت تلك الغاية الكلية كما ان قائد العسكر الموكول اليه
النظر في خيره العام اي ترتيبه باسره يحرك بامر احد العرفاء الموكول اليه ترتيب
فرقة منه . والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدأ الصوري الذي منه
يستمد الفعل في الاشياء الطبيعية حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية
من الحرارة والمبدأ الصوري الاول هو الموجود والحق الكلي الذي هو موضوع
العقل . وهذا كذا العقل يحرك الارادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم
ها موضوعها

اذ اوجب على الاول بانه ليس قضية كلام او غسطينوس ان العقل لا يحرك
بل انه لا يحرك بالضرورة
وعلى الثاني بانه كما ان توهم الصورة دون اعتبار النافع او الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المُستَهَي لا يحرك الارادة
ومن ثم قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لا يحرك بل
انما يحرك العقل العملي

وعلى الثالث بان الارادة تحرك العقل باعتبار مزاولة الفعل لان الحق
الذي هو كمال العقل خير جزئي مندرج تحت الخير الكلي واما باعتبار تخصيص
الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الارادة لان الخير ايضاً
يُتصوّر بحقيقة خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس
في ذلك شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يتمتع تحرك الارادة من الشوق الحسي
لان المحرك والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢
ب ١٦ والشوق الحسي ادنى من الارادة التي هي شوق عقلي كما ان الحس ادنى
من العقل فالشوق الحسي اذن لا يحرك العقل

٢ وايضاً يستحيل صدور أثر كلي عن قوة جزئية والشوق الحسي قوة جزئية
لكونه يالحق الادراك الحسي الجزئي فيستحيل ان تصدر عنه حركة الارادة التي
هي كلية من حيث تلحق الادراك العقلي الكلي

٣ وايضاً ليس بين المحرك والمتحرك نسبة متكررة بحيث يكون كل منهما محركاً
للاخر كما في الطبيعيات ك ٨ م ٤٠ والارادة تحرك الشوق الحسي من حيث هو
خاضع للنطق فهو اذن لا يحرك الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في يع ١ : ١٤ « كل انسان تكون تجربته باجذاب
شهوته وتلقها له » واجذاب الشهوة انما يكون تحرك الارادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة . فالشوق الحسي اذن بمحرك الارادة
والجواب ان يقال ان ما يدرك تحت اعتبار الخير والملائم بمحرك الارادة
بطريقة الموضوع كما تقدم في الفصل الانف واعتبار شي خيراً وملائماً يعرض من
امرين من حالة ما يعرض ومن حالة ما يعرض عليه لان الملائم يقال بالاضافة
فيتوقف على كلا الطرفين ومن ثم كان النوق المختلف الاستعداد لا يقبل شيئاً على
انه ملائم وعلى انه غير ملائم على نحو واحد بعينه وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات
ك ٣ ب ٥ « كل يرى الغاية على حسب حاله » ولا يخفى ان حالة الانسان
تتغير بانفعال الشوق الحسي ولذلك قد يرى الانسان وهو في حال انفعال
ملائماً ما لا يراه كذلك في غير تلك الحال كما قد يرى الغضبان خيراً ما لا يراه
كذلك الحلیم وبهذا الاعتبار بمحرك الشوق الحسي الارادة من جهة الموضوع
اذا اجيب على الاول بان ما هو اشرف مطلقاً وفي نفسه لا يتبع ان يكون
اضعف باعتبار ما والارادة اشرف مطلقاً من الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي
اعلى منها في من استولى عليه الانفعال باعتبار خضوعه للانفعال
وعلى الثاني بان افعال الناس وانتخاباتهم انما تتعلق بالجزئيات ولذا كان للشوق
الحسي من حيث هو قوة جزئية قوة عظيمة على جعل الانسان مستعداً لان
يرى شيئاً من الجزئيات على حال او اخرى
وعلى الثالث بان النطق الذي هو محل الارادة بمحرك القوة الفضية والشهوانية
بامره لكن ليس برئاسة فاهرة كما يتحرك العبد من السيد بل برئاسة ملكية اي
سياسية كما يئاس الناس الاحرار من الامير مع قدرتهم على الخروج عليه كما قال
الفيلسوف في كتاب السياسة ا ب ٣ وعلى هذا فالفضوية والشهوانية يجوز ان
تتحرك الارادة الي عكس ما يأمر به النطق وهكذا لا يتبع ان تتحرك الارادة
منهما احياناً

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تحرك نفسها

يُنخَطُّ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الارادة لا تحرك نفسها لان كل محرك من حيث هو كذلك موجود بالفعل وما يتحرك موجوداً بالقوة لان الحركة فعل موجود بالقوة من حيث هو كذلك. وليس شيء واحد بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد. فاذا ليس شيء يتحرك نفسه. فيستحيل اذن تحريك الارادة لنفسها

٢ وايضاً ان المتحرك يتحرك الى حفرة المحرك والارادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بين البطلان

٣ وايضاً ان الارادة تتحرك من العقل كما مر في ف ١ فلو كانت تحرك نفسها لتحرك شيء واحد بعينه دفعة واحدة من محركين بالباشرة وهذا باطل في ما يظهر. فالارادة اذن لا تحرك نفسها

لكن يعارض ذلك ان الارادة هي ربة فعلها وفي قدرتها ان تريد وان لا تريد وهذا يتمتع لو لم يكن في قدرتها ان تحرك نفسها الى الارادة. فهي اذن تحرك نفسها والجواب ان يقال من شأن الارادة ان تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الارادة كما تقدم في ف ١ وحكم الغاية في المشتبهات حكم المبدأ في العقولات كما مر في البحث الآنف ف ٢ ولا يخفى ان العقل باذراكه المبدأ يخرج نفسه من القوة الى الفعل بالنظر الى ادراك النتائج وبذلك يحرك نفسه فكذا الارادة بارادتها الغاية تحرك نفسها الى ارادة ما الى الغاية

إذا اجيب على الاول بان الارادة لا تحرك وتتحرك باعتبار واحد فلا تكون بالفعل وبالقوة باعتبار واحد لكنها باعتبار ارادتها الغاية بالفعل تخرج نفسها من القوة الى الفعل بالنظر الى ما الى الغاية حتى تريده بالفعل

وعلى الثاني بان قوة الارادة حاضرة عند نفسها بالفعل دائماً واما فعل الارادة الذي به تريد الغاية احياناً فليس حاصلها دائماً وهي انما تحرك نفسها بهذا الاعتبار . فلا يلزم اذن كونها تحرك نفسها دائماً

وعلى الثالث بان الارادة لا تتحرك من العقل ومن نفسها على نحو واحد بل تتحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر الى الغاية

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من مبدأ خارج

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك من شيء خارج لان حركتها ارادية . ومن حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل كما ان ذلك من حقيقة الطبيعي ايضاً . فاذا اتصدر حركة الارادة عن شيء خارج .

٢ وايضاً يستحيل قسر الارادة كما مر بيانه في ٦ ف ٤ . والقسري ما كان مبدؤه خارجاً . فينتج اذن تحرك الارادة من شيء خارج .

٣ وايضاً ما يكفي لتعريكه محرك واحد فلا يحتاج الى محرك آخر . والارادة تكفي لتعريك نفسها . فلا تتحرك اذن من شيء خارج .

لكن يعارض ذلك ان الارادة تتحرك من الموضوع كما مر في ١ ف ١ . ويجوز ان يكون موضوع الارادة امر خارجاً معروضاً على الحس . فيجوز اذن ان تتحرك من شيء خارج .

والجواب ان يقال اذا اعتبرت تحرك الارادة من الموضوع فلا مرأى في جواز تحركها من شيء خارج . واذا اعتبرت تحركها من جهة مزاولة الفعل فلا بد ايضاً من انقول بانها تتحرك من مبدأ خارج لان كل ما يفعل تارة بالفعل وتارة بالقوة لا بد ان يتحرك من محرك ما ومعلوم ان الارادة تبدأ ان تريد شيئاً بعد ان كانت لا تريده فلا بد اذن من محرك يحركها لارادته وقد مر في الفصل الآنف

انها تحرك نفسها من حيث انها بارادتها الغاية تؤدي بنفسها الى ارادة ما الى الغاية وهذا لا يمكن ان فعله الا بعد التروي لانه متى اراد مريض الشفاء يأخذ بالتفكر في طريقة التوصل اليه فيؤدي به تفكره الى ان يرى ذلك ممكناً بواسطة الطبيب فيريده الا انه لما لم يكن قد اراد الشفاء بالفعل دائماً فلا بد ان يكون ابتداء ارادته اياه مسبباً عن محرك على ان الارادة ولو كانت تحرك نفسها فلا بد ان يكون فعلها هذا الحاصل بالتروي صادراً عن ارادة سابقة والتسلسل هنا مستحيل فلا بد اذن من القول بان الارادة انما تصدر حركتها الاولى بتحرك محرك خارج كما اتفق ذلك ارسطو في بعض المواطن من خلقياته اذا اجيب على الاول باننا لا نتكر ان من حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل الا ان هذا المبدأ الداخل لا يجب ان يكون المحرك الاول الغير المتحرك من آخر فاداً وان كان مبدأ الحركة الارادية القريب داخلياً الا ان مبدأها الاول خارج كما ان مبدأ الحركة الطبيعية الاول خارج وهو ما يحرك الطبيعة

وعلى الثاني بانه ليس يكفي لحقيقة القسري ان يكون مبدؤه خارجاً بل يجب ان يزداد على ذلك ان لا يكون المقسور مساعداً عليه بوجه وهذا لا يحدث عند ما تحرك الارادة من خارج لانها هي التي تريد وان كانت متحركة من آخر وانما تكون هذه الحركة قسرية لو كانت مضادة لحركة الارادة وهذا مستحيل هنا للزوم كون شيء واحد بعينه مريداً وغير مريد

وعلى الثالث بان الارادة تكفي لتحريك نفسها الى شيء ما وفي رتبها اي من حيث هي فاعل قريب ولكنها لا تقدر ان تحرك نفسها الى جميع الاشياء كما مر بيانه في جرم الفصل فلا بد اذن ان تتحرك من آخر على انه المحرك الاول

الفصل الخامس

في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُحْتَضَرُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة الانسانية تتحرك من الجرم السماوي لان جميع الحركات المختلفة والمركبة تملل بالحركة البسيطة التي هي حركة الفلك كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٦ والحركات الانسانية مختلفة ومركبة لا بتدائها بعد ان لم تكن . فهي اذن تملل بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وايضاً ان الاجسام الساقطة تتحرك بالاجسام العالية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ . وحركة الجسم الانساني الصادرة عن الارادة لا يجوز تعليها بحركة الفلك ما لم تتحرك منه الارادة ايضاً . فالفلك اذن يحرك الارادة الانسانية

٣ وايضاً ان المنجمين برأيتهم الاجرام السماوية ينبئون بامور صحيحة تتعلق بالافعال الانسانية المستقبلية الحاصلة عن الارادة . وهذا يمتنع لو كانت الاجرام السماوية لا تقدر ان تحرك الارادة الانسانية . فاذاً الارادة الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست للاجرام السماوية عللاً لافعالنا » . ولو كانت الارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية لكانت هذه الاجرام عللاً للافعال الانسانية . فالارادة اذن لا تتحرك من الاجرام السماوية

والجواب ان يقال من الواضح ان الارادة يجوز ان تتحرك من الاجرام السماوية باعتبار تحركها من الموضوع الخارجي اي من حيث ان الاجسام الخارجية التي عند شعور الحس بها تتحرك الارادة حتى ان آلات القوى الحسية ايضاً خاضعة للحركات

الاجرام السماوية واما باعتبار تحركها من فاعل خارج لمزاولة الفعل فذهب بعض
ايضاً الى ان الاجرام السماوية تؤثر بالذات في الارادة الانسانية الا ان هذا محال
لان محل الارادة النطق كما في كتاب النفس م ٤٢ وانطلق قوة نفسانية غير
مقيدة بآلة جسمانية فالارادة اذن قوة مجردة من كل وجه وروحانية محضة وواضح
ان ليس يقدر جسم ان يفعل في شيء روحاني بل بالعكس لان الاشياء
الروحانية والمجردة اشد واعم قدرة من كل شيء جسي فيستحيل اذن ان يؤثر
الجسم السماوي بآثاره في العقل او في الارادة ولذا لما روى ارسطو في كتاب
النفس م ١٥٠ مذهب القائلين بان «الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم
ابو الناس والآلهة» (اي المشتري الذي يراد به السماء بأسرها) اسند هذا القول
الى الذين لا يفرقون بين العقل والحس لان جميع القوى الحسية لكونها أفعال
الآلات الجسمانية يجوز تحركها من الاجرام السماوية بالعرض اي بتحرك الاجسام
التي هي افعالها الا انه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحو ما من الشوق الحسي
كما مر في ف ٢ كانت حركة الاجرام السماوية تؤثر في الارادة تبعاً اي من
حيث يعرض للارادة ان تتحرك بانفعالات الشوق الحسي

اذاً اجيب على الاول بان ما في الارادة الانسانية من الحركات المركبة
يعلل بعلّة بسيطة اعلى من العقل والارادة ومثل هذه العلة لا يجوز ان تكون
جسماً بل يجب ان تكون جوهرًا مجرداً عالياً فليس يجب اذن تعليل حركة
الارادة بحركة السماء

وعلى الثاني بان الحركات الجسمانية الانسانية انما تعلل بحركة الجسم السماوي
من حيث يحصل للآلات استعداد للحركة على نحو ما من تأثير الاجرام السماوية
ومن حيث ان الشوق الحسي ايضاً يتحرك بتأثير الاجرام السماوية ثم من حيث ان
الاجسام الخارجة تتحرك بحسب حركة الاجرام السماوية التي من التقائها تأخذ

الارادة ان تريد شيئاً كما ياخذ الانسان عند حصول البردان يريد ايقاد النار
الآن هذا التحريك للارادة يحصل من جهة الموضوع المعروض عليها من الخارج
لا من جهة الغريزة الداخلة

وعلى الثالث بان الشهوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية كما مر في ف ٢ و ق
ا م ب ٨ و ٨٠ ف لا يمتنع اذن ان يحصل لبعض تأثير الاجرام السماوية استعداداً
للغضب او الشهوة او نحو ذلك من الانفعالات كما ان المزاج الطبيعي ايضاً يؤثر
في استسلام أكثر الناس للانفعالات التي انما يقاومها الحكماء فقط ولذا كان ما
يتبأ به من افعال الناس قبل حدوثها بناء على مراقبة الاجرام الفلكية يصدق
في الغالب الا ان الحكيم يتسلط على الكواكب كما قال بطليموس في كتابه
الموسوم بمئة كلمة اي لانه بمقاومة الانفعالات يمنع بالارادة المختارة والغير الخاضعة
بوجه الحركة الفلكية آثار الاجرام السماوية ٠ او يقال ما قاله اوغسطينوس في
شرح تك ك ٢ ب ١٢ «لا بد من القول بانه متى قال النجمون اموراً صادقة فانما
يقولونها بقوة غريزة خفية جداً تتفعل منها العقول البشرية مع جهلها اياها ومتى
قصد بذلك خداع الناس كان من فعل الارواح الخادعة»

الفصل السادس

في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله
يُنظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من مبدأ خارج
غير الله لان من شأن الادنى ان يتحرك بما هو اعلى منه كما تتحرك الاجرام السفلية
من الاجرام العلوية ٠ ويوجد من دون الله شيء اعلى من ارادة الانسان وهو
الملاك ٠ فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من الملك ايضاً وهو مبدأ خارج
٢ وايضاً ان فعل الارادة لاحق لفعل العقل ٠ وعقل الانسان ليس يتوجه الى
فعله من الله فقط بل من الملائكة ايضاً باناراتهم كما قال ديونيسوس في الاسماء

الالهية ب ٤ مقا ١ و٦ فكذا الارادة ايضاً

٣ وايضاً ليس الله علة للخيرات كقوله في تك ٣١:١ «رأى الله جميع ما صنعه
فاذا هو حسن جداً» ولو كانت الارادة لا تتحرك الا من الله فقط لما كانت تتحرك
اصلاً الى التمرع انها هي مصدر الاثم وصلاح السيرة كما قال اوغسطينوس في
كتاب الرجوع ٢ ب ٩

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢ : ١٣ « ان الله هو الذي يعمل فينا
الارادة والعمل »

والجواب ان يقال ان حركة الارادة داخلية كالحركة الطبيعية والشئ الطبيعي
وان جاز ان يتحرك بما ليس لطبيعته الا ان الحركة الطبيعية لا يجوز صدورها الا عما
هو علة للطبيعة على نحو ما فان الحجر يتحرك صدداً من الانسان الذي ليس علة
لطبيعته الا ان هذه الحركة ليست طبيعة للحجر واما حركته الطبيعية فلا تصدر
الا عما هو علة لطبيعته ومن ثم قيل في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه « ان المولد
يتحرك بالحركة المكانية الاجسام الثقيلة والخفيفة » وعلى هذا يجوز ان يتحرك
الانسان ذو الارادة ممن ليس علة له لكن يستحيل ان تصدر حركته الارادية عن
مبداء خارج ليس علة للارادة ولا يجوز ان يكون علة للارادة غير الله وهذا واضح
من وجهين اولاً من كون الارادة قوة للنفس الناطقة الصادرة بالابداع عن الله
وحده كما مر في ق ١ ف ٢ و ٣ وثانياً من كون الارادة متوجهة الى الخير الكلي
فلا يجوز اذن ان يكون علة لها الا الله الذي هو الخير الكلي وكل خير سواه فانما
يقال بالمشاركة وهو خير جزئي والعلة الجزئية لا تمتح الميل الكلي ولهذا يستحيل
صدور الهوى الاولي التي بالقوة الى جميع الصور عن فاعل جزئي

اذا اجيب على الاول بان الملاك ليس اعلى من الانسان بحيث يكون علة
لارادته كما ان الاجرام العلوية علة للصور الطبيعية اللاحق لها ما للاجسام

الطبيعية من الحركات الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الانسان انما يتحرك من الملاك من جهة الموضوع الذي يعرض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز ايضاً تحريك الارادة من مخلوق خارج كما مر في ف ٤

وعلى الثالث بان الله يحرك ارادة الانسان باعتبار كونه المحرك الكلي الى موضوع الارادة الكلي وهو الخير ومن دون هذا التحريك الكلي لا يتقدر الانسان ان يريد شيئاً وهو يرجع نفسه بالعقل الى ارادة هذا الخير او ذاك مما هو خير حقيقي او ظاهري على ان الله قد يحرك بعض الناس على وجه مخصوص الى ارادة خير جزئي بعينه كمن يحركهم بالنعمة على ما سياتي بيانه في مب ١٠٩ و ١١٢

المبحث العاشر

في كيفية تحريك الارادة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في كيفية تحريك الارادة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع - ٢ هل تتحرك بالضرورة من موضوعها - ٣ هل تتحرك بالضرورة من الشوق الادنى - ٤ هل تتحرك بالضرورة من المحرك الخارج الذي هو الله

الفصل الاول

في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك الى شيء بالطبع لان الفاعل الطبيعي قسيم للفاعل الارادي كما يتضح من كتاب الطبيعيات ٤٩٢م فالارادة اذن لا تتحرك الى شيء بالطبع

٢ وايضاً ان الشيء الطبيعي دائم في محله كدوام الحرارة في النار . وليس في الارادة حركة دائمة . فاذا ليس في الارادة حركة طبيعية

٣ وايضاً ان الطبيعة محدودة الى واحد والارادة تتعلق بالتقابلات . فهي اذن لا تريد شيئاً بالطبع

لكن يعارض ذلك ان حركة الارادة تابعة لفعل العقل . والعقل يعقل بعض الاشياء طبعاً . فالارادة اذن تريد بعض الاشياء طبعاً

والجواب ان يقال تطلق الطبيعة على غير واحد كما قال بولسيوس والفيلسوف الاول في كتاب الطبيعتين والثاني في الالهيات ك ه م ه فقد تطلق على المبدأ الداخلي في التجركات وهي حينئذ اما الحيولي او الصورة الهولانية كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٤ وقد تطلق على كل جوهر او كل موجود . وبهذا الاعتبار يقال طبيعي لشيء مما يلائمه باعتبار جوهره وهو ما يحل فيه بنفسه واما جميع الاشياء التي لا تحمل بانفسها فتترد الى شيء اول حاله بنفسه وعلى هذا المعنى يجب دائماً ان يكون المبدأ في ما يلائم الشيء طبيعياً . وهذا ظاهر في العقل فان مبادئ المعرفة العقلية معلومة بالطبع وكذا ايضاً مبادئ الحركات الارادية يجب ان يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل اليه الارادة طبعاً كما تميل كل قوة طبعاً الى موضوعها والغاية التصوي التي حكمها في المشتبهات كحكم المبادئ الاولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المرید بطبعه فاننا لانستحي بالارادة ما يرجع الى قوة الارادة فقط بل ما يرجع ايضاً الى كل قوة بمفردها والى الانسان كله فالانسان اذن ليس يريد طبعاً موضوع الارادة فقط بل سائر ما يلائم القوي الأخر ايضاً كعرفة الحق الملازمة للعقل والوجود والحياة ونحوها مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الاشياء كلها مندرجه تحت موضوع الارادة من حيث هي خيرات جزئية

إذا اجيب على الاول بان مقابلة الارادة للطبيعة في القسمة من قبيل مقابلة
علة لاخرى فيها فمن الاشياء ما يُفعل بالطبع ومنها ما يُفعل بالارادة . وطريقة
تأثير الارادة التي هي ربة فعلها مغايرة لطريقة تأثير الطبيعة التي هي محدودة
الى واحد الا انه لما كانت الارادة حاصلة في طبيعة ما كان من الضرورة ان
تشارك من وجه ما في طريقة الطبيعة كما تشارك العلة المتاخرة في ما للعلة المتقدمة
والوجود الحاصل بالطبع متقدم في كل شيء على فعل الارادة الحاصل بالارادة
ومن ثم كانت الارادة تريد شيئاً بالطبع

وعلى الثاني بان ما كان في الاشياء الطبيعية طبيعياً من حيث هو لاحق
للصورة فقط فهو موجوداً دائماً بالفعل كوجود الحرارة دائماً بالفعل في النار . واما
ما كان طبيعياً من حيث هو لاحق الميولي فليس يوجد دائماً بالفعل بل يكون
بالقوة فقط لان الصورة هي الفعل والميولي هي القوة والحركة فعل موجود بالقوة
كما في الطبيعيات كـ ٣ ولذلك فما يرجع الى الحركة او يلحقها في الاشياء الطبيعية
ليس يوجد دائماً بالفعل كما ان النار لا تتحرك دائماً صعداً بل متى كانت خارجاً
عن حيزها وكذا الارادة التي انما تخرج من القوة الى الفعل متى ارادت شيئاً لا يجب
ان تريد دائماً بالفعل بل متى ترجحت الى شيء فقط واما ارادة الله التي هي فعل
صرف فهي مريدة بالفعل دائماً

وعلى الثالث بان الطبيعة يحاذيها دائماً واحدٌ مغادلٌ لها فالطبيعة الجنسية
يحاذيها واحدٌ بالجنس والطبيعة النوعية يحاذيها واحدٌ بالنوع والطبيعة الشخصية
يحاذيها واحدٌ بالشخص . ولما كانت الارادة قوة مجردة كالعقل كان يحاذيها بالطبع
واحدٌ عامٌ وهو الخير كما يحاذي العقل ايضاً واحدٌ عامٌ وهو الحق او الموجود
او نحو ذلك . على ان الخير العام يندرج تحت خيرات كثيرة جزئية ليست الارادة
محدودة الى احدها

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُنخِطُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فان نسبة موضوعها اليها كنسبة المحرك الى المتحرك كما في كتاب النفس ٣م ٥١٠. ومتى كان المحرك كافياً حرك المتحرك بالضرورة. فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من موضوعها بالضرورة

٢ وايضاً كما ان الارادة قوة مجردة كذلك العقل ايضاً. وموضوع كليهما كلي كما مر قريباً في الفصل الآنف. والعقل يتحرك من موضوعه بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك ايضاً من موضوعها بالضرورة.

٣ وايضاً كل ما يريدُه مريدٌ فلا يعدوان يكون غاية اوشيناً متوجهاً الى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لانها بمنزلة المبدأ في النظريات وهو تصدق به بالضرورة والغاية هي علة ارادة ما الى الغاية فيظهر ايضاً اننا نريد ما الى الغاية بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك من موضوعها بالضرورة

لكن يعارض ذلك ان القوى النطقية تتعلق بالتقابلات كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٩ : ٣م والارادة قوة نطقية لان محلها النطق كما في كتاب النفس ٣م ٤٢. فهي اذن تتعلق بالتقابلات فلا تتحرك الى احدها بالضرورة

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين احدهما باعتبار مزاوله الفعل والثاني باعتبار تخصيصه من جهة موضوعه فباعتبار الاول لا تتحرك الارادة من موضوع بالضرورة لجواز ان لا يفتكر مفتكر في موضوع فلا يريدُه بالفعل واما باعتبار الثاني فتتحرك بالضرورة من بعض الموضوعات دون بعض اذ لا بد في تحرك القوة من موضوعها من اعتبار ما به يتحرك الموضوع الارادة. فان المرئي يحرك البصر باعتبار اللون المرئي بالفعل فتمت عرض اللون على البصر حركه بالضرورة

ما لم يتحول عنه وهذا يرجع الى مزاوله الفعل واما متى عُرِضَ على البصر شيءٌ
ليس متلوئاً بالفعل من جميع الوجوه ولكنه متلون بالفعل من وجهٍ وغير متلون بالفعل
من وجهٍ آخر لم يبصره البصر بالضرورة لجواز ان يتعلق به من حيث لا يكون
متلوئاً بالفعل فلا يبصره. وكما ان المتلون بالفعل هو موضوع البصر كذلك الخير
هو موضوع الارادة فمتى عُرِضَ على الارادة موضوعٌ هو خيرٌ كليٌّ ومن كل
وجهٍ توجهت اليه بالضرورة اذا زالت فعل الارادة لامتناع ازادتها ما يقابله
واما متى عُرِضَ عليها موضوعٌ ليس خيراً من كل وجهٍ فلا توجه اليه بالضرورة
ولما كان الخلو عن خيرٍ ما متضمناً حقيقة عدم الخير كان ذلك الخير الذي هو كاملٌ
ومستجمع كل خيرٍ هو وحده الخير الذي يتعذر على الارادة ان لا تحريده وهو
السعادة واما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خيرٍ ما يجوز اعتبار انها
يست خيرات وبهذا الاعتبار يجوز ان ترفضها الارادة وان تقبلها لجواز تعلقها
بشيءٍ واحدٍ بعينه باعتبارات مختلفة

اذاً اجيب على الاول بان المحرك الكافي لقوة ما انما هو الموضوع المتضمن من
كل وجهٍ حقيقة المحرك فان خلا عن هذه الحقيقة من وجهٍ لم يحرك بالضرورة
كأمرٌ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل انما يتحرك بالضرورة من الموضوع الذي هو حقٌ دائماً
وبالضرورة لا من الموضوع الذي يحتمل الصدق والكذب وهو الشيء الحادث
على قياس ما مر قريباً في الخير

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تحرك الارادة بالضرورة لكونها خيراً كاملاً
ومثلها في ذلك ما توجه اليها مما يتعذر بدونه ادراكها كالوجود والحياة ونحوها
واما ما سوى ذلك مما يمكن ادراكها بدونه فليس يريد بالضرورة من يريد
الغاية كما ان من يصدق بالمبادئ لا يصدق ضرورة بالتأخر التي يمكن صدق

المبادئ بدونها

الفصل الثالث

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

يُنْتَخَبُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تُتَحَرَّكُ مِنْ انفعال الشوق الحسي بالضرورة فقد قال الرسول في رو٢ : ١٩٠ « لان ما اریده من الخير لا اعمله بل ما لا اریده من الشر اياه اعمل » وانما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي انفعال فالارادة اذن تتحرك من الانفعال بالضرورة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب هـ « كلُّ يرى الغاية على حسب حاله » وليس في قدرة الارادة ان تتجرد حالاً عن الانفعال . فاذا ليس في قدرتها ان لا تريد ما يعطنها اليه الانفعال

٣ وايضاً ان العلة الكلية لا تتعلق بمعول جزئي الا بتوسط علة جزئية ومن ثم كان العقل الكلي لا يحرك الا بتوسط الحاكمة الجزئية كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ ونسبة الارادة الى الشوق الحسي كنسبة العقل الكلي الى الحاكمة الجزئية فالارادة اذن لا تتحرك الى ارادة شيء جزئي الا بتوسط الشوق الحسي . فاذا متى نزع الشوق الحسي بانفعال ما الي شيء تعذر على الارادة ان تتحرك الى ضده

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٤ : ٧ « سينقاد اليك شوقك وانت تسود عليه » فارادة الانسان اذن لا تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

والجواب ان يقال ان انفعال الشوق الحسي يحرك الارادة من حيث يحركها الموضوع ابي من حيث يحمل الانفعال الانسان من وجه ما على الحكم بان شيئاً ملائم وخير مع انه لو تجرد عن الانفعال لم يحكم عليه بذلك كما تقدم في البحث الانف ف ٢ وتأثر الانسان بالانفعال على هذا الوجه يحدث على نحوين

احدهما بحيث يتقيد العقل الى حد ان يفقد الانسان الرشيد كما يعرض لمن يصير
مجنوناً او مجنوناً من شدة الغضب او الشهوة او من اضطراب آخرجسماني لان
هذه الانفعالات لا تعرض دون تمييز جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات
العجم التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لانه يفقد حركة العقل ويفقد بفقدتها
حركة الارادة ايضاً وقد لا يفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مطلق الحكم في
شيء ما وحينئذ يبقى شيء من حركة الارادة ويقدر ما يبقى العقل مطلقاً وغير
خاضع للانفعال يكون ما يبقى من حركة الارادة مجرداً عن الميل الاضطراري
الى ما يعطفه اليه الانفعال وعلى هذا فاما لا يكون لارادة الانسان حركة بل
يستولي عليه الانفعال وحده واما يكون لما حركة فلا تتبع الانفعال بالضرورة
اذ اوجب على الاول بان الارادة وان تمذرعليها منع حركة الشهوة وهو
المراد بقول الرسول « ما لا يريد من الشرايا عمل » اي اشتهه الا انها تقدر
ان لا تريد الاشتهاء او ان لا تنقاد للشهوة فلا تتبع حركة الشهوة بالضرورة
وعلى الثاني بان الانسان لكونه ذا طبيعتين عقلية وحسية فقد يصير على
نحو ما متشابهاً في نفسه كلها اما بانقياد الجزء الحساس للعقل انقياداً تاماً كما
يحدث في ذوي الفضيلة او بقلية الانفعال النفساني على العقل تماماً كما يعرض في
المجانين الا انه قد يحدث احياناً ان لا تكون غلبة الانفعال على العقل تامة بل
يبقى للعقل شيء من القوة فيقدر الانسان حينئذ ان يدفع الانفعال تماماً او ان
لا ينقاد له في الاقل لانه لما كان استعداده مختلف باختلاف جزأي نفسه كان
في هذه الحالة يرى بعقله شيئاً وبانفعاله شيئاً آخر

وعلى الثالث بان الارادة لا تتحرك من الخير الكلي المدرك بالعقل فقط بل
من الخير المدرك بالحس ايضاً فهي تقدر اذن ان تتحرك الى خير جزئي دون
انفعال الشوق الحسي فقد نريد ونفعل اموراً كثيرة دون انفعال بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقله الاتفعال

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من محوك خارج اي من انه بالضرورة

يُنحط الى الرابع بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك من الله بالضرورة لان كل فاعل تمتنع مقاومته يحرك بالضرورة. والله لعدم تناهي قدرته تمتنع مقاومته وعليه قوله في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فهو اذن يحرك الارادة بالضرورة. ٢ وايضاً ان الارادة تتحرك بالضرورة اني ما تريده بالطبع كما مر في ف ١٠١. وما يفعله الله في شيء فهو طبيعي له كما قال اوغسطينوس في رده على فيسطوس ك ٢٦ ب ٣. فالارادة اذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك اليه من الله ٣ وايضاً ان الممكن ما ليس يلزم من وجوده محال. وعدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه يلزم عنه محال للزوم عدم حصول اثر لفعل الله. فيستحيل اذن عدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه. فهي اذن تريده بالضرورة لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الرب صنع الانسان في البدء وتركه في يد اختياره» فهو اذن لا يحرك ارادته بالضرورة والجواب ان يقال ان العناية الالهية ليس من شأنها ان تفسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٣ فهي اذن تحرك كل شيء بحسب حاله فالعلل الضرورية تتحرك بها الى اصدار معلولات ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها الى اصدار معلولات حادثة. ولما كانت الارادة مبدأ فعلاً غير محدود الى واحد ولكنه يتعلق بكثير على السواء كان الله يحركها لا بحيث ترجع بالضرورة الى واحد بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية الا في ما تتحرك اليه بالطبع اذا اجيب على الاول بان الارادة الالهية لا تقتضي ان يصدر شيء عما تحركه

فقط بل ان يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه ايضاً ولذا كان تحرك الارادة اضطراراً لعدم ملائمة طبيعتها اشد منافاةً للتحريك الالهي من تحركها اختياراً الملائمة طبيعتها

وعلى الثاني بان ما يفعله الله في شيء انما يكون طبيعياً له اذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً اذ انه يلائم شيء شيئاً بحسب ما يريد الله ان يلائمه وليس يريد الله ان يكون كل ما يفعله في الاشياء طبيعياً لها كبعث الموتى مثلاً لكنه يريد ان يكون خضوع كل شيء للقدرة الالهية طبيعياً له

وعلى الثالث بانه اذا حرك الله الارادة الى شيء فيستحيل على هذا الفرض ان لا تتحرك الارادة اليه الا ان ذلك ليس مستحيلاً بالاطلاق فلا يلزم كون الارادة تتحرك من الله بالضرورة

البحث الحادي عشر

في التمتع الذي هو فعل الارادة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في التمتع والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - افي ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية - ٢ هل هو خاص بالخليقة الناضقة او مشترك بينها وبين الحيوانات العجمية - ٣ هل هو خاص بالغاية التصورية - ٤ هل هو خاص بالغاية الحاصلة

الفصل الأول

في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال: يظهر ان التمتع ليس فعل القوة الشوقية فقط اذ يظهر ان معناه (في اللاتينية وهو فريبيا fruitio) وهو فيها الاستمرار والذي يجني ثمرة

الحياة الانسانية التي هي السعادة هو العقل القائمة السعادة بفعله كما مر بيانه في
مب ٣ ف ٨. فاذا ليس التمتع فعل القوة الشوقية بل فعل العقل
٢ وايضاً ان لكل قوة غاية مخصوصة هي كما لها كما ان غاية البصر هي ادراك
المرئي وغاية السمع قبول الاصوات وقس عليهما الباقي. وغاية الشيء ثمرة. فالتمتع
اذن مشترك بين جميع القوى وليس خاصاً بالقوة الشوقية
٣ وايضاً ان التمتع يفهم تليذاً. واللذة الحسية خاصة بالحس الذي يتلذذ
بموضوعه وكذا اللذة العقلية خاصة بالعقل. فالتمتع اذن خاص بالقوة المدركة لا
بالقوة الشوقية.

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ وفي الثالث
ك ١٠ ب ١٠ «التمتع هو اتملق بشيء محبة له لنفسه» والمحبة خاصة بالقوة الشوقية
فالتمتع اذن هو فعل القوة الشوقية

والجواب ان يقال يظهر ان اصل التمتع والتمرة (في اللاتينية) واحدٌ واحدهما
مشتق من الآخر وسيان عند غرضنا هنا ان يكون الاول مشتقاً من الثاني او
العكس الا ان الاقرب في ما يظهر ان الآيين منهما هو الاسبق في الوضع وما كان
اعظم محسوسة فهو ايبين لنا فيظهر من ثمة ان التمتع مشتق من الاثمار المحسوسة.
والثمرة المحسوسة هي آخر ما يرجى من الشجرة وما يجنى بالتذاذ ومن ذلك يظهر
ان التمتع يرجع الى المحبة او اللذة المتعلقة بآخر ما يرجى وهو الغاية. والغاية
والخير موضوع القوة الشوقية فواضح اذن ان التمتع هو فعل القوة الشوقية
اذا اجيب على الاول بانه لا مانع من ان شيئاً واحداً بعينه يرجع الى قوى
مختلفة باعتبارات مختلفة فرؤية الله هي فعل العقل من حيث هي رؤية وهي
موضوع الارادة من حيث هي خيرٌ وغايةٌ ومثلها في ذلك التمتع به. وهذه الغاية
يدركها العقل من حيث هو قوة فاعلة والارادة من حيث هي قوة محركة الى

الغاية ومتممة بالغاية المدركة

وعلى الثاني بان كمال سائر القوى وغايتها مندرج تحت موضوع القوة الشوقية اندراج الخاص تحت العام كما مر في مب ٩ فاذًا كمال كل قوة وغايتها يرجع الى القوة الشوقية من حيث هو خيرٌ ولذا كانت القوة الشوقية تحرك سائر القوى الى غايتها وهي تدرك الغاية بوصول كل منها الى غايتها
وعلى الثالث بان اللذة تتضمن امرين ادراك الملائم وهذا يرجع الى القوة المدركة والرضى بما يُقدَّم على انه ملائم وهذا يرجع الى القوة الشوقية التي بها تستكمل حقيقة اللذة

الفصل الثاني

في ان التمتع هل هو خاصٌ باخلقة الناطقة او مشتركٌ بينها وبين الحيوانات العجم يُنظى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التمتع خاصٌ بالناس فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٢٢ «نحن البشر نتمتع وننتفع» فالتمتع اذن غير مقدور لسائر الحيوانات
٢ وايضاً ان التمتع خاصٌ بالغاية القصوى والحيوانات العجم متقاصرة عن الوصول الى الغاية القصوى. فهي اذن لا تتمتع
٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي دون الشوق العقلي كذلك الشوق الطبيعي دون الحسي فلو كان للشوق الحسي تمتعٌ لجاز ان يكون ذلك للشوق الطبيعي ايضاً وهذا بين البطلان اذ ليس له لذة فاذا ليس للشوق الحسي تمتعٌ وهكذا لا يلائم التمتع الحيوانات العجم

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ «لانقض في القول بان البهائم ايضاً تتمتع بالطعام وبكل لذة جسمانية»
والجواب ان يقال ليس التمتع فعل القوة الواصلة الى الغاية بطريق التنفيذ

بل فعل القوة الآمرة بالتنفيذ كما يتحصل مما نتقدم في الفصل الآنف ج ٢ فقد
مرّ هناك انه فعل القوة الشوقية . والاشياء الخالية من الادراك يوجد فيها
القوة التي تصل الى الغاية بطريق التنفيذ كتحرك الثقيل سفلاً والخفيف صعوداً
واما القوة التي تصل الى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعة اعلى تحرك
بامرها الطبيعة باسرها كما يحرك الشوق في ذوات الادراك سائر القوى الى افعالها
ومن ذلك يتضح ان الموجودات الخالية من الادراك وان وصلت الى الغاية
لا حظاً لها في التمتع بالغاية بل انما ذلك لموجودات المدركة وادراك انماية على
ضربين كامل وناقص فالكامل ما ليس يدرك به ما هو غاية وخير فقط بل
حقيقة الغاية والخير الكلية ايضاً وهذا خاص بالطبيعة الناطقة والناقص ما به
يدرك الغاية والخير على وجه جزئي . وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست
قواها الشوقية ايضاً امره اختياراً بل انما تحرك الى ما تتصوره بالفريزة الطبيعية
وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تتمتع بوجه كامل والحيوانات العجم تتمتع بوجه
ناقص واما سائر المخلوقات فلا تتمتع بوجه .

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل
وعلى الثاني بان التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كل
غاية قصوى

وعلى الثالث بان الشوق الحسي يتبع ادراكاً ما بخلاف الشوق الطبيعي ولا سيما
في ما خلا عن الادراك

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الناقص كما يظهر من
اسلوب كلامه فمعنى قوله ان وصف البهائم بالتمتع ليس فيه تناقض بين كما في
وصفها بالانتفاع

الفصل الثالث

في ان التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان التمتع غير خاص بالغاية القصوى فقد قال الرسول لفلان ٢٠ « نعم يا اخي سائمت بك في الرب » ومعلوم ان الرسول لم يجعل غايته القصوى في الانسان . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى ٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يُتمتع به . وقد قال الرسول في غلا ٥ : ٢٢ « اما ثمرة الروح فهو المحبة والفرح والسلام » وما اشبه ذلك مما ليس يتضمن حقيقة الغاية القصوى . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وايضاً ان افعال الارادة تتعلق بانفسها لاني اريد ان اريد واحب ان احب . والتمتع هو فعل الارادة اذا انما نتمتع بالارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ فيجوز اذن ان يتمتع بتمتع بتمتع . وليس التمتع غاية الانسان القصوى بل انما هي الخير الغير المخلوق وهو الله . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ « لا تتمتع حيث يكون ما تنزع اليه الارادة مشتتة لغيره » وليس يُنتهى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط . فالتمتع اذن خاص بالغاية القصوى

والجواب ان يقال ان حقيقة الثمرة ترجع الى امرين كونها آخراً وسكون الشوق عندها بضرب من الحلاوة او اللذة كما مر في ف ١٠ . والاخير ضرر بان اخير مطلقاً واخير من وجه فالاخير مطلقاً ما ليس اخيراً بالنسبة الى آخر والاخير من وجه ما كان اخيراً بالنسبة الى امور سابقة . اذا نقرر ذلك فالاخير مطلقاً الذي يُستلذ به على انه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقية ويتمتع به حقيقة . واما ما ليس مستلذاً في نفسه بل انما يُنتهى بالنسبة الى آخر كاشتياؤه

الشراب المرّ بالنسبة الى الصحة فلا يجوز اطلاق الثمرة عليه بوجهٍ واما ما يتضمن في نفسه شيئاً من اللذة باعتبار نسبة بعض السوابق اليه فيجوز اطلاق الثمرة عليه من وجهٍ لكن لا يقال اننا نتمتع به حقيقةً وبحسب تمام حقيقة الثمرة ومن ثمه قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ اتمتع بالمدرّكات التي تسكن عندها الارادة الملتذة « والارادة انما تسكن مطلقاً في الأخير لانه ما دام شيء متوقفاً تبقى حركة الارادة موقوفة وان كانت قد بلغت الى شيء كما يحدث في الحركة المكانية فان الوسط في الحجم وان كان مبدأً ومنتهى لا يُعتبر مُنتهى بالفعل الا متى حصل السكون فيه

اذّا اجيب على الاول بانه لو قال الرسول ساتمّع بك ولم يعقبه بقوله في الرب لظهر انه جعل غاية لذاته فيه لكن قوله بعده في الرب دلّ على انه جعل غايته في الرب وانه انما يتمتع به تعالى وانما قال انه يتمتع باخيه على انه واسطة لاعلى انه غاية قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٣

وعلى الثاني بان نسبة الثمرة الى الشجرة المصدر لها ليست كنسبتها الى الانسان المتمتع بها فنسبتها الى الشجرة المصدر لها نسبة المعلول الى العلة ونسبتها الى المتمتع بها نسبة الاخير التوقع واللذيد فاذا انما يُطلق الثمر على ما ذكره الرسول هناك لانه اثر الروح القدس فينا ولنا يقال له ثمر الروح القدس لاننا نتمتع به على انه الغاية القصوى - او يجاب بما قال امبروسوس في تفسيره قول الرسول اما ثمر الروح آلاية من انه انما يقال لتلك الامور ثمّ اذ يجب ان تُلتصق لانفسها ليس لعدم نسبتها الى السعادة بل لتضمنها في انفسها ما يجب ان نلتذ به

وعلى الثالث بان الغاية تُطلق على امرين نفس الشيء ونيله كما مرّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ وليس هذان الامران غايتين متغايرتين بل غاية واحدة باعتبارها في نفسها وباعتبار حصولها لاخر فالغاية القصوى باعتبار كونها آخيرة

شيء يُتمسح به الله وباعتبار كونها نيل ذلك الشيء هي التمتع وكما ان الله والتمتع به ليسا غاييتين متغايرتين كذلك ليس التمتع الذي به تمتع بالله والذي به تمتع بالتمتع بالله امرين متغايرين حقيقة وكذا يقال في السعادة المخلوقة القائمة بالتمتع

الفصل الرابع

في ان التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة

يُغطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان التمتع خاص بالغاية الحاصلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «التمتع هو التمتع بالشيء الحاصل لا برجاء حصوله» وما دام الشيء غير حاصل فلا يتم به بل برجاء حصوله فالتمتع اذن خاص بالغاية الحاصلة

٢ وايضاً ليس يتمتع حقيقة الا بالغاية القصوى اذ ليس يسكن الشوق الا عند الغاية القصوى كما مر في الفصل الآنف والشوق ليس يسكن الا عند الغاية الحاصلة . فالتمتع الحقيقي اذن خاص بالغاية الحاصلة

٣ وايضاً ان التمتع هو الاستثمار وليس يحصل استثمار الا عند حصول الغاية فالتمتع اذن خاص بالغاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ١ ب ٤ «التمتع هو التعلق بشيء محبة له لنفسه» وهذا يجوز ايضاً في ما لم يحصل بعد . فيجوز اذن ان يتمتع ايضاً بالغاية الغير الحاصلة

والجواب ان يقال ان التمتع يدل على نسبة في الارادة الى الغاية القصوى باعتبار ان للارادة شيئاً هو غايتها القصوى والغاية القصوى تحصل بوجهين حصولاً كاملاً وحصولاً ناقصاً فتحصل حصولاً كاملاً متى لم تحصل في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وتحصل حصولاً ناقصاً متى حصلت في الذهن فقط وعلى هذا فالتمتع الكامل خاص بالغاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول ايضاً

الغاية التي ليست حاصلةً خارجاً بل ذهناً فقط
إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الكامل
وعلى الثاني بان سكون الارادة يمتنع من وجيبين من جهة الموضوع متى لم يكن
هو الغاية القصوى بل متوجهاً الى آخر ومن جهة مُشتهي الغاية متى لم يبلغ اليها
والموضوع هو الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية والفاعل يتوقف عليه كيفية الفعل
اذ باعتبار حاله يكون الفعل كاملاً او ناقصاً وعلى هذا فالتمتع بما ليس بالغاية
القصوى تمتع مجازي لعمومه عن حقيقة التمتع النوعية والتمتع بالغاية القصوى الغير
الحاصلة تمتع حقيقي لكنه ناقصٌ لحصول الغاية القصوى حصولاً ناقصاً
وعلى الثالث بان نيل الغاية او الحصول عليها لا يكون في الخارج فقط في
الذهن ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

المبحثُ الثاني عشر

في القصد - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ في ان القصد
هل هو فعل العقل او الارادة - ٢ هل هو خاصٌ بالغاية القصوى - ٣ هل يستطيع قصد
شيئين معاً - ٤ هل قصد الغاية واردة ما اليها فعل واحد - ٥ في ان الحيوانات المعجم
هل تصنف بالقصد

الفصلُ الاولُ

في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة

يُنحطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان القصد هو فعل العقل لافعل الارادة
غني متى ٢٢:٦ « ان كانت عينك بسيطة ففسدك كله يكون تيراً » ومراده

بالعين القصد كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ٢ ب ١٣ والعين
لكونها آلة البصر تدل على القوة الداركة . فاذا ليس القصد فعل القوة الشوقية بل
فعل القوة الداركة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره ان الرب اطلق النور على
القصد في قوله في متى ٦ : ٢٣ اذا كان النور الذي فيك ظلاماً الآية . والنور
يرجع الى الادراك . فكذا القصد ايضاً

٣ وايضاً ان القصد يدل على توجيهه الى الغاية . والتوجيه من شأن العقل .
فالقصد اذا لا يرجع الى الارادة بل الى العقل

٤ وايضاً ان فعل الارادة لا يتعلق الا بالغاية او بما الى الغاية . ومتى تعلق بالغاية
فيل له ارادة او تمتع ومتى تعلق بما الى الغاية فهو الانتخاب . وليس القصد شيئاً
منها . فاذا ليس القصد فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٢ « ان
قصد الارادة يجمع بين الجسم المرئي والباصرة وبين الصورة الحاصلة في الذاكرة
وحدة الفكرة » . فالقصد اذن فعل الارادة

والجواب ان يقال ان معنى القصد التوجه الى آخر ويتوجه الى شيء كل من
فعل المحرك وحركة المتحرك الا ان توجه حركة المتحرك الى شيء يصدر عن فعل
المحرك فالقصد اذن يرجع اولاً واصالة الى ما يحرك الى الغاية ومن ثم نقول ان
المهندس وكل امرٍ يحرك بامر الآخريين الى ما يقصده والارادة تحرك سائر
قوى النفس الى الغاية كما مر في م ب ٩ ف ١ فواضح اذن ان القصد في الحقيقة
فعل الارادة

اذا اجيب على الاول بان العين تطلق مجازاً على القصد لا لرجوعه الى
الادراك بل لتوقفه عليه اذ به تُعرض الغاية على الارادة فتحرك اليها كما ترى سابقاً

المكان الذي يجب ان نتوجه اليه بالجسم
وعلى الثاني بانه انما يقال للقصد نور لظهوره لتقاصد ومن ثمه يقال للعمل ظلام
لان الانسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك
اوغسطينوس في الموضوع المذكور هناك
وعلى الثالث بان الارادة لا توجه ولكنها تتوجه بحسب توجيه العقل ولهذا
كان القصد يدل على فعل الارادة بعد توجيه العقل الموجه شيئاً الى الغاية
وعلى الرابع بان القصد هو فعل الارادة بالنظر الى الغاية والارادة تنظر الى الغاية
على ثلاثة انحاء الاول مطلقاً وبهذا الاعتبار يقال لما ارادة من حيث اتنا نريد
مطلقاً الصحة او نحوها والثاني باعتبار سكونها عندها وهذا هو التمتع والثالث
باعتبار كون الغاية متتهى شيء متوجه اليها وهذا هو القصد اذ لا يقال اتنا نقصد
الصحة من مجرد ارادتنا لها بل من ارادتنا الوصول اليها بشيء آخر

الفصل الثاني

في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى

يُحْتَضَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان القصد خاص بالغاية القصوى ففي
كتاب احكام برُسبير ح ١٠٠ « الصراخ الى الله هو قصد القلب » والله هو غاية
القلب البشري القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى الغاية القصوى
٢ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي متتهى كما مر قريباً في الفصل
الآنف . والمتتهى يتضمن حقيقة الغاية القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى
الغاية القصوى

٣ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية كما ينظر اليها التمتع . والتمتع خاص بالغاية
القصوى . فكذا القصد ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الغاية القصوى للارادات البشرية واحدة وهي السعادة

كما مرّ في مب ١ ف ٠٧ فلو كان القصد خاصاً بالغاية القصوى لم يكن في الناس
قصودٌ مختلفة وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي منتهى حركة
الارادة كما مرّ في الفصل الآنف والمنتهى في الحركة يحمل معنيين احدهما معنى
المنتهى الاقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو منتهى الحركة كلها والثاني
معنى الوسط الذي يكون مبدأ لجزء من الحركة وغاية او منتهى لجزء آخر كما
في الحركة الناهية من «ا» الى «ت» مارة ب «ب» فان «ت» هو المنتهى الاقصى
و «ب» منتهى لكن ليس بالمنتهى الاقصى ويجوز تعلق القصد بكليهما فهو اذن
وان تعلق دائماً بالغاية لا يجب ان يتعلق دائماً بالغاية القصوى

اذا اجيب على الاول بان الصراخ الى الله ليس يطلق على قصد القلب لتعلقه
دائماً بالله على انه موضوعه بل لان الله هو العليم بالقصد اولانا متى صلينا وجهنا
قصداً الى الله وهو يتضمن قوة الصراخ

وعلى الثاني بان الغاية القصوى المدلول عليها بالمنتهى لا يجب ان تكون دائماً
قصوى بالنظر الى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر الى جزء من اجزائه
وعلى الثالث بان التمتع يفهم السكون عند الغاية وهذا خاص بالغاية القصوى
واما القصد فيفهم الحركة نحو الغاية لان نحو الكون فليس حكمها واحداً

الفصل الثالث

هل يمكن قصد امرين معاً

يُحْتَجَّ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع قصد امورٍ متكررة معاً فقد قال
اوغسطينوس في كلام الله في الجليل ك ٢ ب ١٤ «تعذر على الانسان ان يقصد
الله وراحة بدنه معاً» فكذا اذن تعذر عليه قصد امرين آخرين
٢ وايضاً ان القصد يدل على حركة الارادة نحو المنتهى وليس يجوز ان يكون

للحركة واحدة منتهيات كثيرة من جهة واحدة . فإذا لا تستطيع الإرادة قصد
امور متكثرة معاً

٣ وايضاً ان القصد يتوقف على فعل العقل . ويمتنع تعقل امور متكثرة معاً كما
قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ . فكذا اذا امتنع قصد امور متكثرة معاً
لكن يفرض ذلك ان الصناعة تقتدي بالطبيعة . والطبيعة تقصد بألة واحدة
فأثنتين كما يقصد باللسان النوق والتكلم على ما في آخر الكتاب الثالث من
النس . فكذا اذا يجوز ان تقصد الصناعة او العقل بشيء واحد غايتين وهكذا
يجوز قصد امور متكثرة معاً

والجواب ان يقال كل اثنين فهما اما مترتان بينهما او غير مترتين فان
كانا مترتين بينهما جاز للانسان ان يقصدهما معاً كما يظهر مما مر في الفصل
الآنف حيث اوضحنا ان القصد لا يتعلق بالغاية القصوى فقط بل بالغاية
المتوسطة ايضاً فان الانسان يقصد الغاية القريبة والقصوى معاً كتركيب
الدواء والصحة . وان لم يكونا مترتين بينهما يقدر الانسان ايضاً ان يقصدهما
معاً وهذا ظاهر من ان الانسان يؤثر شيئاً على آخر لكونه افضل منه ومن
الامور التي يفضل بها شيء شيئاً آخر تضمنه اموراً متكثرة فيجوز اذن ان
يؤثر شيء على آخر من حيث يتضمن اموراً متكثرة ومن ذلك يتضح ان الانسان
يقصد اموراً متكثرة معاً

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس ان الانسان يتعذر عليه ان
يقصد الله والراحة الزمنية معاً على انها غايتان قصويان اذ لا يجوز ان يكون
لانسان واحد غايات قصوى متعددة كما مر بيانه في م ب ا ف ه

وعلى الثاني بانه يجوز ان يكون للحركة الواحدة منتهيان من جهة واحدة اذا
كان احدهما غاية للآخر ويمتنع ذلك اذا لم يكن المنتهيان مترتين بينهما لكن

لا بد من الانتباه الى ان ما ليس واحداً حقيقةً يجوز ان يكون واحداً اعتباراً وقد مر في ف ١ ان القصد هو حركة الارادة نحو شيء بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكثراً حقيقةً يجوز اعتباره متتهى واحداً للقصد من حيث هو واحداً اعتباراً اما لاشتراك اثنين في اقامة واحد كاشتراك الحرارة والبرودة المتدلين في ايجاد الصحة او لاندراج اثنين تحت واحد عام يتعلق به القصد كاندراج تحصيل الحجر والثوب تحت الرمح العام فلا يمنع اذن ان من يقصد الرمح يقصد هذين الامرين معاً وعلى الثالث بأنه يجوز تعقل امور كثيرة معاً من حيث هي واحداً باعتبار ما كما مر في ق ١ م ٨٥ ف ٤

الفصل الرابع

في ان قصد الغاية واردة ما اليها هل هما فعل واحد

يُتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قصد الغاية واردة ما اليها ليس حركة واحدة بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٦ ان « ارادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة واردة رؤية المارة من النافذة ارادة اخرى » واردة رؤية المارة من النافذة يرجع الى القصد واردة رؤية النافذة يرجع الى ارادة ما الى الغاية . فاذا قصد الغاية واردة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة

٢ وايضاً ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات . والغاية وما اليها موضوعان متغايران . فاذا قصد الغاية واردة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة
٣ وايضاً ان ارادة ما الى الغاية يقال لها انتخاب . وليس الانتخاب والقصد واحداً بعينه . فاذا ليس قصد الغاية واردة ما اليها حركة واحدة بعينها
لكن يعارض ذلك ان نسبة ما الى الغاية اليها نسبة الوسط الى المتتهى .

والحركة التي تقطع الوسط وتصل الى المنتهى في الاشياء الطبيعية واحدة بعينها
فاذا كذلك في الاشياء الارادية قصد الغاية وارادة ما اليها حركة واحدة بعينها
والجواب ان يقال ان حركة الارادة الى الغاية وما اليها يجوز فيها اعتباران
احدهما من حيث تتوجه الارادة الى كل منهما مطلقاً وفي ذاته فيكون ثمة
للارادة حركتان اليهما والثاني من حيث تتوجه الارادة الى ما الى الغاية لاجل
الغاية وبهذا الاعتبار تكون حركة الارادة الى الغاية وما اليها واحدة ذاتاً فان
قولي: اريد الدواء لاجل الصحة لا اعني به الا حركة واحدة في الارادة وتحقيقه
ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعلاً واحداً بعينه
كما ان اللون والضوء يريان برؤية واحدة على ما سلف في م ب ٨ ف ٣ وكذا
الحال في العقل ايضاً لانه اذا لاحظ المبدأ والنتيجة بوجه الاطلاق كانت
ملاحظتهما متنايرة واذا صدق بالنتيجة لاجل المبادئ كان له هناك فعلاً
واحد فقط

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على رؤية النافذة ورؤية
المارة من النافذة باعتبار توجه الارادة الى كل منهما مطلقاً
وعلى الثاني بان الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجاً هي موضوع للارادة مغايراً لما
الى الغاية واما باعتبار كونها سبباً لارادة ما اليها فانها وايها موضوع واحد بعينه
وعلى الثالث بان الحركة التي هي واحدة ذاتاً يجوز تنايرها اعتباراً بحسب المبدأ
والمنتهى كالصعود والهبوط على ما في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ وعلى هذا فحركة
الارادة من حيث تتوجه الى ما الى الغاية باعتبار توجهه الى الغاية يقال لها
انتخاب ومن حيث تتوجه الى الغاية باعتبار نيلها بما اليها يقال لها قصد والدليل
على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما اليها مما يتعلق به الانتخاب

الفصل الخامس

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالقصد

يُنحطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تقصد الغاية فان الطبيعة في ما خلا عن الادراك ابعد عن الطبيعة النطقية من الطبيعة الحسية الحاصلة للحيوانات العجم. والطبيعة تقصد الغاية في ما خلا عن الادراك ايضاً كما أقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٧ وما يليه. فالحيوانات العجم اذن أولى بان تقصد الغاية

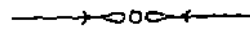
٢ وايضاً كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك التمتع ايضاً. والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مر في مب ١١ ف ٢. ففي اذن تتصف بالقصد ايضاً
٣ وايضاً انما يقصد الغاية من يفعل لغاية اذ انما القصد هو التوجه الى آخر والحيوانات العجم تفعل لغاية لان الحيوان انما يتحرك طلباً للطعام او لغرض آخر فالحيوانات العجم اذن تقصد الغاية

لكن يعارض ذلك ان قصد الغاية يُفهم توجيه شيء الى الغاية وهذا خاص بالعقل والحيوانات العجم خالية عن العقل فيظهر اذن انها لا تقصد الغاية والجواب ان يقال ان القصد هو التوجه الى آخر كما مر في ١ وهذا يشترك فيه المحرك والمتحرك فباعتبار اطلاق قصد الغاية على المتحرك الى الغاية من آخر يقال ان الطبيعة تقصد الغاية لتحركها الى غايتها من الله كما يتحرك السهم من الرامي وبهذا الاعتبار توصف الحيوانات العجم ايضاً بكونها تقصد الغاية من حيث انها تتحرك من الغريزة الطبيعية الى شيء. واما المحرك فيقصد الغاية باعتبار آخري من حيث يوجه حركته او حركة غيره الى الغاية وهذا خاص بالعقل وبهذا الاعتبار لا تقصد الحيوانات العجم الغاية وهذا هو القصد بالحقيقة وبالذات كما مر في ١

إذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض باعتبار اطلاق القصد
على التحرك الى الغاية

وعلى الثاني بان التمتع لا يفهم توجيه شيء الى شيء كالتقصد بل انما يفهم سكوناً
مطلقاً عند الغاية

وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لا تتحرك الى الغاية لاعتبارها انها تقدر
بحركتها ان تنال الغاية مما هو خاصٌ بذوي القصد بل لانها تشتهي الغاية فتتحرك
اليها من آخر بالفريزة الطبيعية على قياس سائر الاشياء التي تتحرك بالطبع



المبحث الثالث عشر

في انتخاب ما الى الغاية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في افعال الارادة بالنسبة الى ما الى الغاية وهي ثلاثة الانتخاب والرضى
والاستعمال . والانتخاب يتقدمه المشورة فيُنظر اذن اولاً في الانتخاب وثانياً في المشورة وثالثاً
في الرضى ورابعاً في الاستعمال . اما الانتخاب فالمبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان
الانتخاب فعل اي قوة هو اي هل هو فعل الارادة او فعل العقل - ٢ هل يتصف به الحيوانات
العجم - ٣ هل يختص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً - ٤ هل يختص بما تفعله
- ٥ هل يختص بالمكات - ٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً

الفصل الاول

في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس فعل الارادة بل فعل
العقل لانه يتضمن معنى المقايسة التي بها يُؤثر شيء على آخر . والمقايسة هي فعل
العقل . فالانتخاب اذن فعل العقل

٢ وايضاً ان القياس والإنتاج فعل واحد بعينه، والقياس العملي هو فعل العقل، فيظهر اذن ان الانتخاب هو فعل العقل لكونه بمنزلة النتيجة العملية كما في الخلقيات ك ٧ ب ٣

٣ وايضاً ان الجهل ليس يرجع الى الارادة بل الى القوة الداركة، ومن الجهل ما يقال له جهل الانتخاب كما في الخلقيات ك ٧ ب ١، فيظهر اذن ان الانتخاب ليس يرجع الى الارادة بل الى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلقيات ب ٣ ان الانتخاب « هو اشتهاء ما لدينا » والاشتهاء هو فعل الارادة فكذا الانتخاب ايضاً والجواب ان يقال ان اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الارادة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقل شهواني وشهوة عقلية، وكما اشترك امران في تقيوم شيء واحد كان احدهما من قبيل الصورة بالنسبة الى الآخر ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٣ « ليس الانتخاب في نفسه شهوة فقط ولا مشورة فقط لكنه شيء مركب منهما » فكما نقول ان الحيوان مركب من النفس والجسد وليس في نفسه الجسد وحده ولا النفس وحدها بل كليهما كذلك يقال في الانتخاب ايضاً، ولا بد في افعال النفس من اعتبار ان الفعل الذاتي لقوة او ملكة يستفيد صورته وحقيقته النوعية من قوة او ملكة أعلى بناءً على تدبير الأعلى للادنى فاذا زاول انسان فعل شجاعة جاً بالله رجع ذلك الفعل في مادته الى الشجاعة وفي صورته الى المحبة ومعلوم ان العقل متقدم على الارادة ومدبر لافعالها من وجه اي من حيث ان الارادة انما تميل الى موضوعها بتدبير العقل لان القوة الداركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها وعلى هذا فالفعل الذي به تميل الارادة الى ما يعرض عليها باعتبار كونه خيراً لكونه يتوجه الى الغاية بالعقل

يرجع من جهة مادته الى الارادة ومن جهة صورته الى العقل . والفعل في ما نحن
بصدده يرجع في .ادته الى تلك الحركة المرسومة من القوة العليا ولنا لم يكن
الانتخاب في جوهره فعل العقل بل فعل الارادة اذ انما يتم الانتخاب بحركة النفس
نحو الخير المتخَب فقد وضح اذن انه فعل القوة الشهوانية
اذا اجيب على الاول بان الانتخاب يدل على مقايضة سابقة لكنه ليس في ذاته
نفس المقايضة

وعلى الثاني بان نتيجة القياس العملي ترجع الى العقل ويقال لها قضية او حكم
وعلياً يبنى الانتخاب ولهذا كانت النتيجة ترجع الى الانتخاب على انه تال لها
وعلى الثالث بانه ليس المراد بقولهم جهل الانتخاب ان الانتخاب علم بل انه
يجعل ما يجب انتخابه

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالانتخاب

يُنحَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالانتخاب لان
الانتخاب هو « اشتها بعض الاشياء لغاية» كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٠٣ والحيوانات
العجم تشتهي شيئاً لغاية لانها تفعل لغاية وعن شوق . فهي اذن مُنتخبة
٢ وايضاً يظهر ان معنى اسم الانتخاب اِبْتِارِشِي على غيره . والحيوانات تُؤثِر
شيئاً على غيره كما يتضح من ان الشاة تأكل نوعاً من العشب وتعرض عن آخر
فهي اذن مُنتخبة

٣ وايضاً من الحكمة ان يُحسِن الانسان انتخاب ما الى الغاية كما في الخلقيات كـ ٦
ب ١٢ . والحيوانات العجم تنصف بالحكمة فقد قال الفيلسوف في اول الالهيات
« كل حيوان غير قادر على سماع الاصوات كالنحل فهو حكيم دون تعليم» وهذا ظاهر
للحس ايضاً فان بعض الحيوانات كالنحل والعنكب والكلاب يُشاهد في افعالها

ضروب عجيبة من الحكمة فان الكلب متى جد في اثر وعمل فبلغ الى مفرق ثلاثة طرق استثنى ربحه ليرى ما اذا كان قد ذهب في الطريق الاول او الثاني فان وجد انه لم يذهب في احدهما يقن انه ذهب في الطريق الثالث لا باستثناء ربحه بل باستعماله القياس المنفصل انتج ان العمل ذهب في هذا الطريق لعدم ذهابه في الطريقين الآخرين اذ ليس ثم أكثر من ثلاثة طرق . فيظهر اذن ان الحيوانات العجم تنصف بالانتخاب

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٣ «الاطفال والحيوانات الغير الناطقة فعل اختياراً لكنها ليست متخبة» فاذاً ليست الحيوانات العجم متخبة

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب إثار شيء على آخر تحتم انه انما يحصل حيث يكون امور متعددة يمكن انتخابها ولذا لم يكن له محل في الاشياء المحدودة من طبعها الى واحد . وبين الشوق الحسي والارادة فرق فان الشوق الحسي محدود طبعاً الى واحد جزئي والارادة محدودة طبعاً الى واحد كلي وهو الخير لكنها ليست محدودة الى خير جزئي كما يتضح مما مر في مب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الارادة وليس فعل انشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم . فالحيوانات العجم اذن لا تنصف بالانتخاب

اذا اجيب على الاول بان ليس كل اشتها شيء لغاية يقال له انتخاب بل انما يقال له ذلك متى كان معصوباً بالفرقة بين شيء وآخر وهذا لا يكون الا حيث امكن تعلق الشهوة بامور متعددة

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم انما يؤثر شيئاً على آخر لان شهوته محدودة اليه طبعاً . ولذلك متى تمثل بالحس او بالوهم شيئاً مما يشتهي طبعاً تحرك اليه حالاً دون انتخاب كما ان النار ايضاً تتحرك صعداً لاسفل دون انتخاب

وعلى الثالث بان الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٦ ومن ثمة كانت قوة المحرك تظهر في المتحرك وعلى هذا فكل ما يتحرك من العقل يُشاهد فيه ترتيب العقل المحرك وان لم يكن عاقلاً فان السهم يتوجه توتاً نحو النرض بتحرك الرابي كما لو كان له عقل يدبره ومثل ذلك يشاهد في حركات الساعات وسائر ما يستنبطه الانسان بصناعته ونسبة جميع الطبيعيات الى الصناعة الالهية كنسبة جميع الصناعات الى الصناعة البشرية ولذلك في المتحرك بالطبع يشاهد فيه ترتيب كما يشاهد ايضا في ما يتحرك بالصناعة على ما في الطبيعيات ك ٢ م ٠٤٩ وانما يشاهد في افعال الحيوانات العجم بعض ضروب من الحكمة من حيث تميل طبعاً الى بعض اساليب متاهية في الترتيب لكونها مرتبة من الصناعة العليا وبهذا المعنى توصف بعض الحيوانات بالفتنة او الحكمة لانها عاقلة او متخبة وهذا ظاهر من ان جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على وتيرة واحدة

الفصل الثالث

في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بما الى الغاية فقد قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ١٢ «الفضيلة تعصم الانتخاب من الخطاء واما ما من شأنه ان يُفعل لاجل الانتخاب فليس يرجع الى الفضيلة بل الى قوة اخرى» وما لاجله يُفعل شيء فهو غاية فالانتخاب اذن غاية ٢ وايضاً ان الانتخاب يدل على اثار شيء على آخر وكما ان ما الى الغاية يجوز اثار بعضه على بعض كذلك يجوز اثار غاية على أخرى فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما الى الغاية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ٢ «الارادة تتعلق

بالغاية والانتخاب بما الى الغاية

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع القضية او الحكم الذي هو نتيجة القياس العملي كما تقدم في ف ١ فاذا انما يتعلق الانتخاب بما هو بمثابة النتيجة من القياس العملي والغاية في العمليات هي بمثابة المبدأ لا بمثابة النتيجة كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فالغاية اذاً من حيث هي لا يتعلق بها الانتخاب الا انه كما ليس يمتنع في النظريات ان يكون ما هو مبدأ البرهان او علم نتيجة لبرهان او علم آخر ما عدا المبدأ الاول الذي لا يقبل البرهان فانه يمتنع ان يكون نتيجة لبرهان او علم كذلك يجوز ان يكون ما هو غاية في عمل ما وسيلة الى غاية اخرى فيتعلق به الانتخاب بهذا الاعتبار كما ان غاية عمل الطبيب هي الصحة ولذلك لا يتعلق بها انتخابه بل يتوقف عليها على انه مبدأ الا ان لها ايضاً غاية اخرى وهي خيـ النفس فيجوز من ثمة تعلق الانتخاب بالصحة او بالمرض عندما يُعنى بـ نـجاة النفس فقد قال الرسول في ٢ كور ١٢: ١٠ «متى ضعفتُ فحينئذٍ انا قويٌّ»
واما الغاية القصوى فلا يتعلق بها الانتخاب اصلاً

اذا اجيب على الاول بان ما للمضائل من الغايات الخاصة وسيلة الى السعادة على انها الغاية القصوى وكذا يقال ايضاً في انتخاب تلك الغايات وعلى الثاني بان الغاية القصوى واحدة فقط كما سلف في م ب ١ ف ٥ ولذلك فحيثما كانت غايات متكثرة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل الى الغاية القصوى

الفصل الرابع

في ان الانتخاب هل هو خاص بما نفعله

يُخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بالافعال الانسانية لانه يتعلق بما الى الغاية وما الى الغاية ليس هو الافعال فقط بل الآلات

البدنية ايضاً كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ وما يليه . فاذا ليس الانتخاب خاصاً
بالافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الفعل قسيم للنظر . والانتخاب يدخل في النظر لجوازيثار مذهب
على آخر . فهو اذن غير خاص بالافعال الانسانية

٣ وايضاً ان الناس يُنتخبون للراتب العالمية او البيعة ممن لا يفعل في حقهم شيئاً
فاذا ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ « ليس احدٌ ينتخب
الا ما يعتقد انه يفعله هو »

والجواب ان يقال كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك الانتخاب يتعلق بما الى
الذية . والغاية اما فعل او شيء ومتى كان شيء غاية فلا بد هناك من فعل انساني
اما من حيث ان الانسان يفعل ذلك الشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطبيب
الصحة التي هي الغاية ولذلك يقال لفعل الصحة غاية الطبيب واما من حيث انه ينتفع
او يتمتع على نحو ما بالشيء الذي هو الغاية كما ان غاية البنخيل هي المال او احراز
المال . وكذا يقال في ما الى الغاية اذ لا بد ان يكون اما فعلاً او شيئاً حاصلًا
بتوسط فعل به يفعل الانسان ما الى الغاية او ينتفع به وعلى هذا فالانتخاب
يتعلق دائماً بالافعال الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان الآلات البدنية انما توجه الى الغاية من حيث
ان الانسان يستعين بها على الوصول الى الغاية

وعلى الثاني بان في النظر ايضاً فعلاً عقلياً وهو الموافقة على مذهب او آخر
واما الفعل الذي هو قسيم للنظر فانما هو الفعل الخارجي

وعلى الثالث بان الانسان الذي ينتخب اسقفاً او والياً على مدينة انما ينتخب
اسناد تلك الخطة اليه ولو لم يكن له فعل مؤثر في نصب الاسقف او الوالي

لم يكن له الانتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يؤثر على آخر فللتخبر هناك فعل ما

الفصل الخامس

في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانتخاب غير خاص بالممكنات لانه
فعل الارادة كما مر في ف ١ . والارادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في
الحلقيات ك ٣ ب ٢ . فكذا الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان الانتخاب خاص بما نفعه كما مر في الفصل الآنف فلا فرق اذن
في الانتخاب بين ان يكون المتخبر شيئاً مستحيلاً مطلقاً او بالنسبة الى المتخبر .
وكثيراً ما يتعذر علينا انما ما نتخبه فيكون مستحيلاً علينا . فالانتخاب اذن
يتعلق بالمستحيلات

٣ وايضاً ليس يبلوا حد قدرته على فعل شيء الا بالانتخاب . وقد قال القديس
مبارك في القانون الذي رسمه لهيأته ب ٦٨ « اذا أمر الرئيس بامر مستحيل
فيجب ابتلاء القدرة عليه » فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالمستحيلات
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٢ « الانتخاب ليس
يتعلق بالمستحيلات »

والجواب ان يقال ان انتخاباتنا تتعلق دائماً بافعالنا كما تقدم في الفصل الآنف
وما نفعه ممكن لنا فيتحتم اذن القول بان الانتخاب لا يتعلق الا بالممكنات . وايضاً
فوجه الانتخاب انما هو كوننا تقدر به على ادراك الغاية او كونه يؤدي الى الغاية
وليس يمكن ادراك الغاية بالمستحيل يدل على ذلك ان الناس متى اجتمعوا للتشاور
في امر فوجدوه مستحيلاً تفرق شملهم لعجزهم عن مواصلة البحث فيه . ويظهر ذلك
ايضاً من القياس العقلي السابق فان نسبة ما الى الغاية وهو ما يتعلق به الانتخاب
الى الغاية نسبة النتيجة الى المبدأ ومعلوم ان المبدأ الممكن لا يلزم عنه نتيجة مستحيلة

فإذا لا يمكن ان تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما اليها ممكناً. وليس يتحرك احدٌ الى المستحيل فإذا ليس يتوجه احدٌ الى الغاية ما لم يظهر له إمكان ما اليها. فالانتخاب اذن ليس يتعلق بالمستحيل

إذا اجيب على الاول بان الارادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الارادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فبدأ حركة الارادة يُعتبر من جهة العقل الذي يعتبر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها اي كماله فيعتبر بالنسبة الى الفعل الذي به يتوجه الانسان الى ادراك الشيء الخارج لان حركة الارادة تصدر عن النفس الى الخارج ومن ثمة كان كمال فعل الارادة يُعتبر بحسب ما فعله خيراً للفاعل وما كان كذلك فهو ممكنٌ ولذا كانت الارادة الكاملة لا تتعلق الا بالممكن الذي هو خيرٌ للرّيد واما الارادة الناقصة فتتعلق بالمستحيل وبعضهم يسميها ميلاً ارادياً لان صاحبها انما يريد ذلك لو كان ممكناً والانتخاب فعل اراديٌ محدودٌ الى ما يفعله فاعلٌ مخصوصٌ فهو اذن لا يتعلق الا بالممكنات

وعلى الثاني بان موضوع الارادة لما كان ما يُعتبر خيراً وجب ان يُحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار به ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيء يُعتبر خيراً وهو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يُعتبر ممكناً للمنتخب وهو ليس في الحقيقة ممكناً له

وعلى الثالث بان القديس مبارك انما قال ذلك لان المروءوس لا يجب ان يجزم بحكمه بكون شيء ممكناً او مستحيلاً بل يجب ان يرجع في ذلك الى حكم رئيسه في كل امرٍ

الفصل السادس

في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً

يُنْتَخَبُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ينتخب اضطراراً لان نسبة الغاية الى المنتخبات كنسبة المبادئ الى ما يلزم عنها كما في الخلقيات ك٧ ب٨ . والتأنيج تحصل ضرورة عن المبادئ . فالانسان اذن يتحرك ضرورة من الغاية الى الانتخاب

٢ وايضاً قد مر في ف١ ان الانتخاب يتبع حكم العقل العملي . والعقل بحكمه على بعض الاشياء اضطراراً لضرورة المقدمات . فيظهر اذن ان الانتخاب ايضاً اضطراري .

٣ وايضاً اذا تساوى امران من جميع الوجوه فليس يرجح الانسان احدهما على الآخر كما اذا وجد جائع طعامين يشتهيها على السواء في مكانين متساويين في البعد فليس يرجح احدهما على الآخر كما قال افلاطون عند تعليقه سكوت الارض في الوسط على ما في كتاب السماء ٢ م ٧٥ و ٩٠ . فبالأولى اذن لا يمكن ترجيح ما يُتَقَدَّرُ على ما يُتَقَدَّمُ مساوياً . فاذا اذن عن الانسان امران او ثلاثاوا اكثر وظهر له افضلية احدها تذر انتخاب غيره منها فينتخب اذن بالضرورة ما يظهر انه الافضل . وكل انتخاب فهو يتعلق بما يظهر انه افضل بوجه من الوجوه فاذا اكل انتخاب فهو اضطراري

لكن يعارض ذلك ان الانتخاب هو فعل القوة النطقية وهي تتعلق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٩ م ٣

والجواب ان يقال ليس انتخاب الانسان اضطرارياً لان ما يمكن عدم وجوده فليس يجب وجوده وكون الانتخاب او عدمه ممكناً يظهر وجهه من قدرتي الانسان فهو يقدر ان يريد وان لا يريد وان يفعل وان لا يفعل وهو يقدر ايضاً

ان يريد هذا او ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فان كل ما يقدر العقل ان
يتصور فيه خيراً امكن لارادة ان تميل اليه والعقل يقدر ان يتصور الخيراً لا في
الارادة او الفعل فقط بل في عدم الارادة وعدم الفعل ايضاً وايضاً في كل خير
جزئي يجوز اعتبار وجود خير ما وعدم خير ما وهذا يتضمن حقيقة الشر وهذا
الاعتبار يجوز انتخابه او اجتنابه وليس يستحيل على العقل ان يتصور شراً او عدم
خير الا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولذا كان الانسان يريد السعادة
اضطراً وليس في قدرته ان يريد ان لا يكون سعيداً او ان يكون شقيماً. ولما
كان الانتخاب لا يتعلق بالغاية بل بما الى الغاية على ما مر في ف ٣ لم يكن يتعلق
بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الانسان
منتخباً اضطراً بل اختياراً

اذا اوجب على الاول بان النتيجة لا تلزم دائماً عن المبادئ بالضرورة بل متى
لزم عن عدم صدق النتيجة عدم صدق المبادئ فقط. وكذلك لا توجب الغاية
دائماً على الانسان ان يتخبط ما اليها اذ ليس كل ما الى الغاية ضرورياً لحصولها
او اذا كان كذلك فليس يعتبر دائماً كذلك

وعلى الثاني بان مدار حكم العقل العملي انما هو على الحوادث الممكن لنا فعلها
والنتائج في هذه لا تلزم بالضرورة عن المبادئ الضرورية بالضرورة المطلقة بل
عن المبادئ الضرورية بالضرورة الشرطية فقط كقولنا اذا ركض تحرك
وعلى الثالث بانه اذا عن الانسان امران متساويان في اعتبار فليس يمتنع ان
يعتبر في احدهما حالة يفضل بها الآخر فتترجمه الارادة على الآخر

المبحث الرابع عشر

في المشورة التي نتقدم الانتخاب - وفيه ستة فصول
ثم يجب النظر المشورة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - ١ حل المشورة بحث - ٢
حل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط - ٣ حل تتعلق بما نفعه فقط - ٤ حل تدخل في كل ما نفعه
- ٥ حل تحصل بطريقة التحليل - ٦ حل تنسلسل الى غير النهاية

الفصل الاول

حل المشورة بحث

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المشورة ليست بحثاً فقد قال الدمشقي في
الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ المشورة شهوة . والبحث ليس الى الشهوة . فاذاً ليست
المشورة بحثاً

٢ وايضاً ان البحث خاص بالعقل المتقل بالتدريج فهو غير لائق بالله لان
علمه ليس تدريجياً كما مر في ق ١ م ب ١٤ ف ٧ . والله يوصف بالمشورة في افسس
١ : ١١ « يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته » فاذاً ليست المشورة بحثاً
وايضاً انما يُبحث عن الاشياء المشكوك فيها . والمشورة تُبدل في ما هو خير
يقين كقول الرسول في ١ كور ٢ : ٢٥ « واما البتولية فليس عندي فيها وصية
من الرب لكي أُفيد فيها مشورة » فاذاً ليست المشورة بحثاً
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب
٣٤ كل مشورة بحث وليس كل بحث مشورة »

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع حكم العقل في ما يجب فعله كما مر في
المبحث الآنف ف ١ . وما يجب فعله مظنة لكثير من الشك لان الافعال
تتعلق بالحوادث الجزئية التي بسبب تغيرها ليست يقينية وما كان مشكوكاً

فيه وغير يقيني فليس يحكم العقل فيه دون تقدم بحث فكان لا بد من تقدم بحث العقل على حكمه في ما يجب ان ينتجبه. وهذا البحث يقال له مشورة ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتها ما سبقت المشورة فيه»

إذا اجيب على الاول بانه متى كان فعلا قوتين مترتين بينهما كان في كل منهما شيء يرجع الى القوة الأخرى فجاز تسمية كل منهما من كل من القوتين ولا يخفى ان ارشاد العقل في ما الى الغاية وميل الارادة اليه بحسب ارشاد العقل فعلا مترتان بينهما ولذلك يُشاهد في فعل الارادة الذي هو الانتخاب شيء من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شيء من جهة الارادة بمثابة الهيرلى لان المشورة تتعلق بما يريد الانسان ان يفعله وبمثابة المحرك ايضاً لان الانسان انما يتحرك الى المشورة في ما الى الغاية من حيث يريد الغاية ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقل شهواني» ايذاناً باشتراك العقل والارادة في الانتخاب. وكذا قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذاناً بكون المشورة ترجع باعتبار ما الى الارادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه والى العقل الباحث

وعلى الثاني بان ما يوصف به الله يجب اعتباره منزهاً عن كل نقص فينا فالعلم بالنتائج مثلاً يحصل لنا بالانتقال التدريجي من العلة الى العلولات واما العلم الذي يوصف به الله فيدل على تيقن جميع العلولات في العلة الأولى دون تدريج. وكذلك يوصف الله بالمشورة باعتبار تيقن الحكم وهو انما يحصل لنا ببحث المشورة وهذا البحث لا محل له في الله. فاذا ليس يوصف الله بالمشورة بهذا الاعتبار وهذا هو مراد الدمشقي بقوله هناك «ليس عند الله مشورة اذ هي من شأن الجاهل»

وعلى الثالث بان ما هو خير يقين في الغاية عند الرجال الحكماء والروحانيين
يجوز ان لا يكون خيراً يقيناً عند الاكثرين او الجسامين و باعتبار هذا تبدل
المشورة

الفصل الثاني

في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما اليها تعلق

يُحْتَمَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المشورة لا تتعلق بما الى الغاية فقط بل
بالغاية ايضاً فان كل مشكوك فيه يجوز البحث عنه . وقد يعرض بالنظر الى اعمال
الانسان حصول الشك في نفس الغاية لا في ما اليها فقط والبحث في الاعمال
هو المشورة فيظهر اذن جواز تعلق المشورة بالغاية

٢ وايضاً ان موضوع المشورة هو الافعال الانسانية . وبعض هذه الافعال غايات
كما في الخلقيات ك ١ ب ١ . فيجوز اذن تعلق المشورة بالغاية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤
«لا تتعلق المشورة بالغاية بل بما الى الغاية»

والجواب ان يقال ان الغاية تتضمن حقيقة المبدأ في المفعولات لان حقائق
ما الى الغاية تستفاد من الغاية والمبدأ لا يندرج تحت البحث بل يجب ان يتوقف
عليه كل بحث فالمشورة اذن لكونها بحثاً لا تتعلق بالغاية بل بما الى الغاية فقط .
الا انه قد يعرض ان يكون ما هو غاية لبعض الاشياء وسيلة الى غاية اخرى كما
يجوز ان يكون ما هو مبدأ لبرهان نتيجة لبرهان آخر ولذلك فما يُعتبر غاية في
بحث يجوز ان يُعتبر واسطة في بحث آخر وهذا الاعتبار تعلق به المشورة
اذا اوجب على الاول بان ما يُعتبر غاية فقد جُزِمَ به فاذا ما دام مشكوكاً
فيه فليس يُعتبر غاية ومن ثم اذا تعلق به المشورة لم تكن متعلقة بالغاية بل بما
الى الغاية

وعلى الثاني بان المشورة انما تتعلق بالافعال باعتبار توجهها الى غاية فاذا كان بعض الافعال الانسانية غاية لم تتعلق به المشورة من حيث هو كذلك

الفصل الثالث

في ان المشورة هل هي خاصة بما نفعه

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المشورة ليست خاصة بما نفعه لانها تدل على مفاوضة . ويجوز ان يتفاوض كثيرون ايضاً في امور مستمرة ليست من افعالنا كطبايح الاشياء . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعه

٢ وايضاً قد يتشاور الناس في الامور الشرعية ومن ذلك يقال لبعض مستشارو الشرع او مُتتُون ومع ذلك فليس من شان هولاء المتشاورين ان يشترعوا . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعه

٣ وايضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلية ليست مقدورة لنا . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعه

٤ وايضاً لو كانت المشورة خاصة بما نفعه لم يكن احدٌ يشاور في ما يفعله الغير وهذا بين البطلان . فاذا ليست المشورة خاصة بما نفعه

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب
٣٤ « انما نتشاور في ما عندنا ويمكن لنا فعلة »

والجواب ان يقال ان معنى المشورة الحقيقي تفاوض كثيرين كما هو ظاهر من دلالة اسمها (في اللاتينية) وهو Consilium اذ يظهر انه مُبدلٌ من Considium (اي المجالسة) لان القوم يجلسون معاً للذاكرة ولا بد من اعتبار ان تحقق شيء من الحوادث الجزئية لا بد له من ملاحظة احوال وقرائن كثيرة لا تيسر لواحد ملاحظتها لكنها تُدرك من كثيرين على اصح وجه اذ ما يفوت احدهم يراه الآخر واما الضروريات والكليات فملاحظتها ابسط حتى ان واحداً يكون اكفى لها

ولذلك كان بحث المشورة خاصاً بالحوادث الجزئية على ان معرفة الحق في هذه ليست امراً خطيراً فتُنتهى بالذات كمعرفة الكلّيات والضروريات بل انما تنتهى من حيث هي مفيدة للفعل اذ الافعال تتعلق بالحوادث الجزئية . ومن ذلك يتحصل ان المشورة خاصة في الحقيقة بما تفعله

اذا اجيب على الاول بان المشورة لا تدل على مطلق المفاوضة بل على انفاوضة في ما يفعل لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الامر المرسوم من الشرح وان لم يحصل بفعل المستشير لكنه يرشده الى الفعل لان رسم الشريعة من جملة دواعي الفعل

وعلى الثالث بان المشورة لا تتعلق بما يفعل فقط بل بما هو واسطة الى الفعل ايضاً ولهذا يقال ان التشاور يحصل في الحوادث المستقبلية من حيث يتبدى

بمعرفة الى فعل شيء او اجتنابه

وعلى الرابع باننا نشاور في افعال الغير باعتبار اتحادهم بنا على نحو ما اما بالمحبة كما ان الصديق يعنى بامور صديقه عنايته بامور نفسه او بطريق الآلة فان

الفاعل الاصيل والآلي في حكمه واحد لان احدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله العبد

الفصل الرابع

في ان المشورة هل تدخل في كل ما تفعله

يُنحط الى الرابع بان يقال: يظهر ان المشورة تدخل في كل ما تفعله فان الانتخاب هو اشتاء ما سبقت المشورة فيه كما مر في ف ١ . والانتخاب يدخل في كل ما تفعله .

فكذا المشورة ايضاً

٢ وايضاً ان المشورة تدل على بحث العقل . وكل ما تفعله بغير سورة الالم تفعله بعد بحث العقل . فالمشورة اذن تدخل في كل ما تفعله

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك٣ب٣ « متى امكن فعل شي بامور كثيرة يُنظر بالمشورة بايها يكون فعله ايسر وافضل ومتى امكن فعله بواحد يُنظر بالمشورة كيف يفعل به » وكل ما يُفعل فاما ان يُفعل بواحد او بكثير فالمشورة اذن تدخل في كل ما نفعله

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب٣٤ « لادخل للمشورة في افعال العلم او الصناعة »

والجواب ان يقال ان المشورة بحث كما مر في ف١ ومن عادتنا ان نبحث في ما نشك فيه ومن ثمه كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالأمر المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لامرين احدهما التأدي بطرق معينة الى غايات معينة كما يعرض في الصناعات التي لها طرق معينة للعمل فان الكاتب مثلاً لا يحتاج الى النظر في كيفية رسم الحروف فان ذلك مرسوم معين بالصناعة والثاني عدم الفرق بين ان يُفعل كذا او على نحو آخر وهذا شأن الامور الحقيرة التي قلما تفيد في التوصل الى الغاية او تتوق عنه وما قل شأنه فليس يلتفت العقل اليه فهناك اذن امران لا تُعمل المشورة فيهما وان توصل بهما الى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك٣ب٣ احدهما الامور الحقيرة والثاني ما كانت كيفية فعله معينة كافعال الصناعات ماعداتلك الصناعات الحديسية كصناعة الطب والتجارة ونحوها كما قال غريغور يوس النيصي في الموضوع المتقدم ذكره

اذاً اجيب على الاول بان الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن ثمه متى كان الحكم بيناً دون نظري وبحث لم يكن حاجة الى بحث المشورة وعلى الثاني بان العقل لا يبحث في الامور الواضحة بل يحكم فيها حالاً ولذلك لا حاجة الى بحث المشورة في جميع افعال العقل

وعلى الثالث بأنه متى أمكن فعل شيء بواحد ولكن على طرق مختلفة جاز حصول الشك فيه كما متى فعل بكثير أيضاً ولذلك يحتاج فيه الى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبق حاجة الى المشورة

الفصل الخامس

في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان المشورة لا تحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعه . وفعالنا لا تحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب اي ينتقل فيها من البسائط الى المركبات . فالمشورة اذن لا تحصل دائماً بطريقة التحليل ٢ وايضاً ان المشورة بحث عقلي والعقل يتدنى من المقدمات وينتهي الى المتأخرات بحسب الترتيب الاوفى ولكن الماضيات متقدمة على الحاضرات والحاضرات متقدمة على المستقبلات يظهر انه يجب في المشورة الانتقال من الحاضرات والماضيات الى المستقبلات وهذا ليس يرجع الى طريقة التحليل . فاذاً لا تُرعى في المشورة طريقة التحليل

٣ وايضاً لا تعلق المشورة الا بما هو ممكن لنا كما في الخلقيات ك٣ب ٠٣ وانما يُعتبر كون شيء ممكناً لنا او غير ممكن مما نقدر او لا نقدر ان نفعه للتوصل اليه . فلا بد اذن في بحث المشورة ان يُتبدأ من الحاضرات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره « من يعمل المشورة يظهر انه يبحث و يجلل »

والجواب ان يقال لا بد في كل بحث من مبدأ يُتبدأ منه فان كان متقدماً في الخارج كما هو متقدم في الذهن لم يكن الانتقال تحليلياً بل تركيبياً فان الانتقال من العللي الى المعلولات انتقال تركيبى لكون العلل ابسط من المعلولات واما ان كان المتقدم في الذهن متأخراً في الخارج كان الانتقال تحليلياً وذلك متى

حكماً على المعلولات البينة بتحليلها الى العلل البسيطة والمبدأ في بحث المشورة هو الغاية وهي متقدمة في الذهن ومتأخرة في الخارج وعلى هذا يجب ان يكون بحث المشورة تحليلاً اذ يبدأ فيه مما يقصد في المستقبل الي ان يتوصل الى ما يجب فعله حالاً

اذ اوجب على الاول بان مدار المشورة على الافعال والافعال تُعلل بالغاية ولهذا كان ترتيب الانتقال الفكري المتعلق بالافعال عكس ترتيب الفعل وعلى الثاني بان العقل يبتدىء من المتقدم في الذهن لكنه لا يبتدىء دائماً من المتقدم في الزمان

وعلى الثالث بان ما يجب ان يُفعل لاجل الغاية اذا لم يكن ملائماً للغاية لا يبحث في ما اذا كان ممكناً لنا او لا ولذلك يجب ان يُنظر في ما اذا كان يؤدي الى الغاية قبل النظر في ما اذا كان ممكناً

الفصل السادس

في ان المشورة هل تسلسل الى غير النهاية

يُحطى الى السادس بان يقال: يظهر ان بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية لان المشورة هي البحث في الجزئيات التي هي مناط الفعل والجزئيات غير متناهية فاذا بحث المشورة غير متناهية

٢ وايضاً ان بحث المشورة لا يتناول النظر في ما يجب فعله فقط بل في كيفية رفع الموانع ايضاً وكل فعل انساني يمكن منعه بما لا يتناهى والموانع يمكن ارتفاعه بعقل انساني فالبحث اذن في رفع الموانع يذهب الى غير النهاية

٣ وايضاً ان بحث العلم البرهاني لا يتسلسل اذ ينتهي فيه الى مبادئ بينة بانفسها يقينية مطلقاً واليقين المطلق يتعذر في الحوادث الجزئية لكونها متغيرة غير ثابتة فاذا بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية

لكن يعارض ذلك ان ليس يتحرك احد الى ما يستحيل التوصل اليه كما في
كتاب السماء ١ م ٥٨ وغير المتناهي يستحيل قطعه فلو كان بحث المشورة غير
متناهٍ لما كان احدٌ يتدنى في المشورة وهذا بين البطلان
والجواب ان يقال ان بحث المشورة متناهٍ بالفعل من جهتين اي من جهة
البداء ومن جهة المنتهى فانه يُعتبر فيه مبدآن احدهما خاص من جنس المفعولات
وهو الغاية التي لا تعلق المشورة بها بل تتوقف عليها على انها مبدأ لها كما سر في
ف ٢ والثاني ما يشبه ان يكون من جنس آخر كما يتوقف احد العلوم البرهانية
على امور مستمدة من علم آخر وهو لا يبحث عنها وهذه المبادئ التي يتوقف
عليها بحث المشورة هي كل ما يستفاد بالحس ككون هذا اثني خبزاً او حديداً
وكل ما يدرك بالاجمال في علم نظري او عملي ككون الزنى محرماً من الله وكون
الانسان لا يقدر ان يعيش ما لم يقتدر بالتمتع بالملائم وهذه لا يبحث فيها صاحب
المشورة. واما متحرر البحث فهو ما تقدر حالاً على فعله فكما ان الغاية تتضمن
حقيقة البداء كذلك ما يُفعل لاجل الغاية يتضمن حقيقة النتيجة وعلى هذا فما يُفعل
اولاً يتضمن حقيقة النتيجة الاخيرة التي عندها ينتهي البحث. على انه لا يتنع ان
تكون المشورة غير متناهية بالقوة لجواز ان يتعلق بحث المشورة بامر غير متناهية
اذاً اجيب على الاول بان الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة
وعلى الثاني بان الفعل الانساني وان جاز ان يحول دونه بعض الموانع الا انه
لا يحول ذلك دونه دائماً فلا يلزم دائماً افعال المشورة في رفع المانع
وعلى الثالث بانه وان تعذر حصول اليقين مطلقاً ببعض الحوادث الجزئية
لا يتعذر حصوله مقيداً اي باعباره في حال الفعل فليس جلوس سقراط ضرورياً
لكه ضروري متى كان جالساً وهذا يمكن حصول اليقين به

أبحاثُ الخامس عشر

في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما اى الغاية

وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الرضى والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة - ٢ هل تنصف به الحيوانات مجتم - ٣ هل يتعلق بالغاية او بما اليها - ٤ هل الرضى بالفعل خاص بجزء الاعلى من النفس

الفصل الأول

في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة

يُختلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد جعله اوغطينوس في النطق الاعلى كما في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢. والنطق يراد به القوة المدركة. فالرضى اذن فعل القوة المدركة

٢ وايضاً ان معنى الرضى في اللاتينية (assentire) الشعور مع آخر. والشعور فعل القوة المدركة. فكذا للرضى ايضاً

٣ وايضاً كما ان assentire (في اللاتينية اي التصديق) يدل على تعلق العقل بشيء كذلك consentire (اي الرضى) ايضاً. والتصديق فعل العقل الذي هو قوة مدركة. فالرضى اذن فعل القوة المدركة

لكن يارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « اذا حكم انسان في شيء ولم يجبه لم يكن ثمه جزم » اي رضى. والمجبة فعل القوة الشهوانية فكذلك الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان معنى consentire (اي الرضى) تعلق الحس بشيء ومن الشؤون الخاصة بالحس انه يدرك الاشياء الحاضرة لان الواهمة تدرك اشياء

الجسمانيات ولو كانت الاشياء التي هي اشباهها غائبة والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على ادراكها سواء كانت الجزئيات شاهدة او غائبة. ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً الى الشيء الخارج على نحو من التشبيه جاز ان يطلق عليه باعتبار تعلقه بالخارج اسم الشعور لما يحصل عنده من مثل مماسة ما يتعلق به من حيث يرتاح فيه وعليه قوله في حك ١:١ «احسبوا شعوركم بالله» وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

اذ اوجب على الاول بان النطق محل الارادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا مراد اوغوسطينوس بالنطق الذي جعل فيه الرضى ما يشمل الارادة ايضاً وعلى الثاني بان الشعور الحقيقي يرجع الى القوة المدركة واما الشعور المجازي المبني على شبه المماسه فيرجع الى القوة الشهوانية كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان مدلول assentire (اي التصديق) الوضعي اتصال الشعور الى آخر فهو اذن يدل على بعد ما عما يُصدق به. واما consentire (اي الرضى) فمدلوله الشعور مع آخر فهو اذن يدل على اتصال ما بما يُرضى به. ولهذا كانت الارادة التي من شأنها ان تميل الى الشيء الخارج تنصف حقيقة بالرضى والعقل الذي ليس فعله بحسب الحركة الى الشيء الخارج بل بالعكس كما مر في ق ١ م ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقة بالتصديق وان جرت العادة باستعمال احدهما مكان الآخر بالتساحة. وقد يقال ايضاً ان العقل انما يُصدق من حيث يتحرك من الارادة

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُختص الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالرضى لان الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحد. وشهوة الحيوانات العجم محدودة الى

واحد . فالحيوانات العجم اذن تتصف بالرضى
٢ وايضاً يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر . والرضى متقدم على صدور
الفعل فلولا لم يكن للحيوانات العجم رضى لم يصدر عنها فعل . وهذا بين البطلان
٣ وايضاً قد يرضى الناس بفعل شيء عن ألم كالثهوة او الغضب . والحيوانات
العجم تفعل عن ألم . فلهم اذن رضى

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « بعد ان
يحكم الانسان يرتب و يجب ما قد حكم به عن مشورة وهذا يقال له جزم » اي
رضى . والحيوانات العجم لا تتصف بالمشورة . فهي اذن لا تتصف بالرضى
والجواب ان يقال ان الحيوانات العجم لا تتصف حقيقة بالرضى وتحقيق
ذلك ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى فعل شيء وهذا التوجيه
خاص بمن في قدرته ان يتحرك بالحركة الشهوانية فان العصا مثلاً يجوز ان
تمس الحجر واما توجيهها الى مس الحجر فخاص بمن في قدرته تحريكها .
والحركة الشهوانية ليست مقدورة للحيوانات العجم بل حاصلة لها بالفرية
الطبيعية ومن ثم كان الحيوان الاعجم يشتهي لئلا يوجه الحركة الشهوانية
الى شيء فلا يتصف حقيقة بالرضى بل انما يتصف به حقيقة الطبيعة الناطقة
التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها اولاً توجهها الى
هذا او ذاك

إذا اجيب على الاول بان الحيوانات العجم تخصص شهوتها بشيء بالمعنى
الانفعالي فقط والرضى لا يدل على تخصيص الشهوة بالمعنى الانفعالي فقط بل
بالمعنى الفاعلي

وعلى الثاني بانه انما يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر متى كان المتأخر
لازماً بالخصوص عنه فقط . فان جاز لزوم شيء عن أشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع احد المتقدّمات كما انه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة
فان الآخر يجمد من الحرارة والجمد يجمد من البرودة لم يلزم من ارتفاع الحرارة
ارتفاع الجمود. وصدور الفعل لا يلزم عن الرضى فقط بل عن شدة الشهوة ايضاً
كما في الحيوانات العجم

وعلى الثالث بان من يفعل من الناس عن ألم يقدر على مخالفة الألم بخلاف
الحيوانات العجم فليس حكمها واحداً

الفصل الثالث

في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما اليها

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرضى يتعلق بالغاية لان ما لاجله
شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥٥ وانما نرضى بما
الى الغاية لاجل الغاية. فاذا اولى ان نرضى بالغاية

٢ وايضاً ان فعل الفاجر هو غايته كما ان فعل ذي الفضيلة ايضاً هو غايته
والفاجر يرضى بنعله. فيميز اذن تعلق الرضى بالغاية

٣ وايضاً ان اشتها ما الى الغاية هو الانتخاب كما مر في م ب ١٣ ف ٣ ق و
كان الرضى يتعلق بما الى الغاية فقط لم يفترق عن الانتخاب في شيء في ما
يظهر وهذا ظاهر البطلان من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان
الميل الذي كان سماء جزماً يعقبه الانتخاب. فاذا ليس يتعلق الرضى بما الى
الغاية فقط

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المار ذكره « الجزم يحصل متى
رب الانسان واحب ما قد حكم به عن مشورة » والمشورة تتعلق بما الى الغاية
فقط فكذا الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى شيء

سابق في قدرة الموجة والمفعولات يجب ان يُعتبر فيها اولاً تصور الغاية ثم
اشتهاؤها ثم المشورة في ما اليها ثم اشتهاؤه واشهوة تميل طبعاً الى الغاية القسوى
ولذلك فتوجيه الحركة الشهوانية الى الغاية الحسنة في التصور ليس يتضمن حقيقة
الرضى بل حقيقة الارادة البسيطة واما ما بعد الغاية القسوى فمن حيث هو اليها
تعلق به المشورة فيجوز تعلق الرضى به من حيث ان الحركة الشهوانية تتوجه الى
ما حكيم به عن مشورة واما الحركة الشهوانية الى الغاية فلا تتوجه الى المشورة
بل المشورة تتوجه اليها لان المشورة تتوقف على اشتهاه الغاية واشتهاه ما الى الغاية
يتوقف على جزم المشورة ومن ثم كان توجيه الحركة الشهوانية الى جزم المشورة
هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق الا بما الى الغاية كان الرضى
لا يتعلق حقيقة الا بما الى الغاية

اذا اجيب على الاول بانه كما نعلم النتائج بالمبادئ واما المبادئ فليس يتعلق
بها العلم بل شيء اعلى وهو العقل كذلك نرضى بما الى الغاية لاجل الغاية واما
الغاية فليس يتعلق بها الرضى بل شيء اعلى وهو الارادة

وعلى الثاني بان غاية الفاجر لذة الفعل التي لاجلها يرضى به لانفس الفعل
وعلى الثالث بان الانتخاب يتضمن الرضى واطافة الى ما يؤثر عليه شيء
ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محل الحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى
بالمشورة اموراً كثيرة تؤدي الى الغاية فيروق لنا كل منها فيتعلق رضانا بكل
منها لكننا نؤثر واحداً منها بالانتخاب واما اذا لم يكن هناك الا واحد فقط يروق
لنا فلا فرق حيثئذ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال
رضى من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يؤثر على ما لا يروق فعله

الفصل الرابع

في ان الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الاعلى من النفس
يُختلج الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرضى بالفعل لا يرجع دائماً الى النطق
الاعلى فان اللذة تتبع الفعل وتكمله كما يكمل الحسن الشبيهة على ما في الحنقيات
لك ١٠ ب ٤ والرضى باللذة يرجع الى النطق الادنى كقول اوغسطينوس في كتاب
الثالوث ١٢ ب ١٢ فاذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى
٢ وايضاً ان الفعل الذي رضى به يقال له ارادي . والافعال الارادية تصدر
عن قوى متكثرة . فاذا ليس النطق الاعلى وحده هو الذي يرضى بالفعل
٣ وايضاً ان غاية النطق الاعلى هي ملاحظة السمديات وتديرها كما قال
اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ . وكثيراً ما يرضى الانسان
بالفعل لا لاعتبارات سرمدية بل لاعتبارات زمانية او لآلام نفسانية ايضاً .
فاذا ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المار ذكره « ليس يمكن
ان يجزم العقل بفعل الخطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح ويخدمه ذلك القصد
العقلي الذي له السلطان الاعلى على تحريك الاعضاء الى الفعل او منعها اياه »
والجواب ان يقال ان الحكم الاخير يرجع دائماً الى الاعلى الذي من شأنه ان
يحكم على ما سواه لانه ما دام محل الحكم في ما يطلب الحكم فيه لم يصدر الحكم
الاخير ومعلوم ان النطق الاعلى هو الذي من شأنه ان يحكم على جميع الاشياء
لاننا نحكم على المحسوسات بالعقل وعلى ما يرجع الى الحقائق البشرية بالحقائق
الالهية التي ترجع الى النطق الاعلى ومن ثمة فما بقي التردد في مانعة الحقائق
الالهية او عدمها فليس شيء من احكام النطق يتضمن حقيقة الحكم الاخير .
والحكم الاخير في ما يجب فعله هو الرضى بالفعل فكان الرضى بالفعل الى النطق

الاعلى على ان يكون المراد به ما يشمل الارادة كما مرّ في ف ١
اذ اوجب على الاول بان الرضى بنذة الفعل يرجع الى النطق الاعلى كما
يرجع اليه ايضاً الرضى بالفعل واما الرضى بنذة الفكر فيرجع الى النطق الادنى
كما يرجع اليه الافتكار ومع ذلك فان نفس الافتكار او عدمه ايضاً باعتبار كونه
فعللاً يرجع الحكم فيه الى النطق الاعلى وكذا الحكم في النذة اللاحقة له واما
باعتبار كونه متوجهاً الى فعل آخر فيرجع الى النطق الادنى لان ما كان متوجهاً
الى آخر فيرجع الى صناعة او قوة ادنى من الغاية التي يتوجه اليها ومن ثم يقال
للصناعة التي تبحث عن الغاية صناعة الهندسة العالية او الصناعة الرئيسية
وعلى الثاني بان كون الافعال انما يقال لها ارادية من حيث نرضى بها لا يوجب
اسناد الرضى الى كل قوة بل الى الارادة المشتق منها الارادي والتي محلها
النطق كما مرّ في ف ٦
وعلى الثالث بان النطق الاعلى لا يوصف بالرضى لانه يحرك الى الفعل
بالحقائق السرمدية بل لانه لا يمانع بها ايضاً

المبحث السادس عشر

في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس الى ما الى الغاية
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الاستعمال ومدار البحث فيه على اربع مسائل - ١ في ان الاستعمال
هل هو فعل الارادة - ٢ هل تنصف به الحيوانات المجتمعة - ٣ هل يتعلق بما الى الغاية
نقطاً او بالغاية ايضاً - ٤ في نسبة الاستعمال الى الانتخاب

الفصل الأول

في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة

يُنخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاستعمال ليس فعل الارادة فقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ «الاستعمال هو توجيه ما يُستعمل الى نيل شيء آخر» وتوجيه شيء الى آخر خاص بالعقل الذي من شأنه المقايسة والترتيب. فالاستعمال اذن هو فعل العقل وليس فعل الارادة

٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٢ «يسور الانسان الى الفعل ويقال لذلك سورة ثم يستعمل ويقال لذلك استعمال» والفعل الى القوة الاجرائية. وفعل الارادة لا يلحق فعل القوة الاجرائية بل الاجراء هو الأخير. فالاستعمال اذن ليس فعل الارادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ م ب ٣٠ «كل ما صنع فقد صنع لاستعمال الانسان لان العقل يستعمل كل شيء بمحكمه على كل ما اوتيته الناس» والحكم على مخلوقات الله انما هو الى العقل النظري الذي يظهر انه مغاير تمام المغايرة للارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية. فاذاً ليس الاستعمال فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ «الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيء»

والجواب ان يقال ان المراد باستعمال شيء استخدامه لفعل ولذلك يقال للفعل الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما ان ركوب الفرس هو استعماله والضرب هو استعمال العصا ومعلوم اننا لا نستخدم الاشياء الخارجة لفعل الا بواسطة المبادئ الباطنة وهي قوى النفس او ماكات القوى او الآلات التي هي اعضاء البدن. وقد مر في م ب ٩ ف ١ ان الارادة هي التي تحرك قوى

قوى النفس الى افعالها وهذا هو استخدامها للفعل وبذلك يتضح ان الاستعمال يُسندُ أولاً واصالةً الى الارادة باعتبار كونها متحرك الاول ثم الى العقل باعتبار كونه مرشداً ثم الى القوى الأخر باعتبار كونها منفذة ونسبتها الى الارادة التي تستخدمها للفعل نسبة الآلات الى الفعل الاصيل والفعل لا يُسندُ حقيقةً الى الآلة بل الى الفاعل الاصيل كما يُسندُ البناء الى البناء لا الى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الارادة

إذا أُجيب على الاول بان العقل يوجه الى آخر والارادة تميل الى ما يوجهه العقل الى آخر وهذا الاعتبار يقال الاستعمال هو توجيه شيء الى آخر وعلى الثاني بان كلام الدمشقي على الاستعمال باعتبار اسناده الى القوى المنفذة وعلى الثالث بان العقل النظري ايضاً تستخدمه الارادة لفعل العقل والحكم ولهذا يسند اليه الاستعمال على انه متحرك من الارادة كسائر القوى المنفذة

الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالاستعمال

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالاستعمال فان التمتع اشرف من الاستعمال لاننا نستعمل ما نوجهه الى ما نقصد التمتع به كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ والحيوانات العجم تنصف بالتمتع كما مر في م ب ١١ ف ٢ . فهي اذن أولى بان تنصف بالاستعمال ٢ وايضاً ان استخدام الاعضاء للفعل هو استعمالها . والحيوانات العجم تستخدم اعضاءها لفعل شيء كاستخدامها الارجل للمشي والقرون للبتح . فهي اذن تنصف بالاستعمال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « ليس يقدر ان يستعمل شيئاً سوى الحيوان الناطق »

والجواب ان يقال قد مرّ في الفصل الآنف ان الاستعمال هو استخدام مبدئياً من مبادئ الفعل للفعل كما ان الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيء كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣ وليس يقدر ان يستخدم شيئاً لاخر الا من كان له سلطان على ذلك الشيء وهو من شأن من يعرف ان يوجه شيئاً الى آخر وهذا خاص بالعقل فاذا ليس يقدر ان يرضى ويستعمل الا الحيوان الناطق فقط اذا اجيب على الاول بان التمتع يدل على حركة الشهوة الى المشتهى بالاطلاق والاستعمال يدل على حركة الشهوة الى شيء بالنسبة الى آخر فاذا اعتبر القياس بينهما من جهة الموضوع فالتمتع اشرف من الاستعمال لان المشتهى بالاطلاق افضل من المشتهى بالنسبة الى آخر فقط واذا اعتبر ذلك من جهة القوة المدركة السابقة فالاستعمال افضل لان توجيه شيء الى آخر من شأن العقل وادراك شيء مطلقاً مشترك بين العقل والحس

وعلى الثاني بان الحيوانات تفعل شيئاً باعضائها بقوة الفرزة الطبيعية لانه علم بنسبة الاعضاء الى تلك الافعال فهي اذن لاتصف حقيقة باستخدام الاعضاء للفعل ولا باستعمالها

الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً

يُنحط الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاستعمال يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ اب ١١ «كل من يتمتع يستعمل» وبعض الناس يتمتع بالغاية القصوى فاذا بعض الناس يستعمل الغاية القصوى ٢ وايضاً ان الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيء كما قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره والارادة لاتعلق بشيء اكثر من تعلقها بالغاية القصوى فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ « الازلية في الآب والمثال في الصورة (يعني في الابن) والاستعمال في الموهبة » يعني في الروح القدس . والروح القدس هو انفاية القسوى لكونه هو الله . فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القسوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « ليس احد يستعمل الله حقيقة بل يتمتع به » والله وحده الغاية القسوى . فالغاية القسوى اذن لا يجوز عليها الاستعمال

والجواب ان يقال قد مر في ف ا ان الاستعمال يدل على استخدام شيء لآخر وما يُستخدَم لآخر يدخل في حقيقة ما الى الغاية فكان الاستعمال يتعلق دائماً بما الى الغاية ولذلك فالاشياء المفيدة للغاية يقال لها (اي في اللاتينية) utilia (اي مفيدة ونافعة وهو مشتق من uti اي الاستعمال) بل قد يُطلق الاستعمال على الانتفاع لكن لا بد من اعتبار ان الغاية القسوى تقال على نحوين مطلقاً وبالإضافة الى شخص ما ولما كانت الغاية تُطلق تارة على نفس الشيء وتارة على نيله او احرازه كما ان غاية البخيل هي المال او احرازه على ما مر في م ب ا ف ٨ وم ب ٢ ف ٧ وم ب ٥ ف ٢ كان من الواضح ان الغاية القسوى مطلقاً هي نفس الشيء اذ ليس احراز المال خيراً الا بسبب خيرية المال واما بالنظر الى هذا الشخص فهي احراز المال لان البخيل لا يسعى في طلب المال الا ليجزه . فالمال اذن يقال مطلقاً وحقيقة ان انساناً يتمتع به لجعله فيه غاية القسوى واما باعتبار قصده منه احرازه فيقال انه يستعمله

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الاستعمال بالعموم باعتبار دلالة على نسبة الغاية الى التمتع بها الذي يسعى اليه الانسان وعلى الثاني بان قدرة الارادة تتعلق بالغاية لاجل ان تسكن الارادة عندها

ولذلك فالسكون عند الغاية الذي هو التمتع يقال له بهذا الاعتبار استعمال الغاية
واما ما الى الغاية فلا تتعلق به قدرة الارادة بالنسبة الى استعماله فقط بل بالنسبة
الى امرٍ آخر تسكن عنده الارادة

وعلى الثالث بان المراد بالاستعمال في كلام ايلاريوس السكون عند الغاية
القصوى على حد ما يقال بوجه العموم ان انساناً يستعمل الغاية لينالها كما مرّ في
جزم الفصل وفي الجواب الاول ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦
ب ١٠ « اراد بالاستعمال تلك اللذة او السعادة او العبطة »

الفصل الرابع

في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُنْتَخَبُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاستعمال يتقدم الانتخاب اذ ليس
بعد الانتخاب سوى التنفيذ . والاستعمال لكونه فعل الارادة يتقدم التنفيذ . فهو
اذن يتقدم الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف فاذا اقل اضافة متقدم على الأكثر
اضافة . والانتخاب يتضمن اضافتين اضافة الى ما يُنْتَخَبُ الى الغاية واخرى الى ما
يُؤْتَرُ عَلَيْهِ والاستعمال يتضمن اضافة الى الغاية فقط . فالاستعمال اذن متقدم
على الانتخاب

٣ وايضاً ان الارادة تستعمل سائر القوى من حيث تحركها وهي تحرك نفسها
ايضاً كما مرّ في مب ٩ ف ٣ فهي اذن تستعمل نفسها باستخدامها ذاتها للفعل
وهي انما تفعل ذلك متى رضيت . فالاستعمال اذن يوجد في الرضى ايضاً . والرضى
يتقدم الانتخاب كما مرّ في مب ١٥ ف ٣ فكذا الاستعمال ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ الارادة تسور
بعد الانتخاب الى الفعل ثم تستعمل « فالاستعمال اذن يلحق الانتخاب

والجواب ان يقال ان للارادة نسبتين الى المراد احدهما باعتبار حصوله على نحو ما في المرید بمعادنة او نسبة اليه ولذلك فالاشياء المعادلة طبعاً لغاية يقال انها تشتحي تلك الغاية طبعاً الا ان ادراك الغاية على هذا النحو ناقص وكل ناقص يميل الى الكمال ولما كانت الشهوة الطبيعية والارادية تميل إلى ان تدرك الغاية في الخارج وهو ادراكها الكامل وهذه هي النسبة الثانية للارادة الى المراد والمراد ليس الغاية فقط بل ما الى الغاية ايضاً وآخر ما يرجع الى نسبة الارادة الأولى باعتبار ما الى الغاية هو الانتخاب اذ فيه تتم معادنة الارادة فتريد ما الى الغاية ارادة تامة واما الاستعمال فيرجع الى نسبة الارادة الثانية التي يميل الى ادراك الشيء المراد ومن ذلك يتضح ان الاستعمال لاحق للانتخاب اذا كان المراد بالاستعمال استخدام الارادة للقوة المنفذة بتحركها اياها الا انه لما كانت الارادة تحرك العقل ايضاً وتعمله على نحو ما جازان يراد ايضاً باستعمال ما الى الغاية ملاحظة العقل له باعتبار توجيهه الى الغاية والاستعمال بهذا الى المعنى متقدم على الانتخاب

اذ اوجب على الاول بان الحركة التي بها تحرك الارادة لتنفيذ الفعل سابقة على التنفيذ ولاحقة للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع الى هذه الحركة كان واسطة بين الانتخاب والتنفيذ

وعلى الثاني بان المضاف الحقيقي متأخر عن المطلق واما المضاف المشهور فيليس يجب ان يكون متأخراً بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها اضافات الى معلومات أكثر

وعلى الثالث بان الانتخاب يتقدم الاستعمال اذا تعلقا بشيء واحد لكي ليس يمتنع ان يكون استعمال شيء متقدماً على انتخاب شيء آخر ولما كانت افعال الارادة تعلق بانفسها جازان يُعتبر في كل منها الرضى والانتخاب والاستعمال

كما لو قيل ان الارادة ترضى بان تنتخب وترضى بان ترضى وتشمعل نفسها للرضى والانتخاب وحيثما كان موضوع هذه الافعال متقدماً كانت متقدمة

المبحث السابع عشر

في الافعال المأمورة من الارادة - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الافعال المأمورة من الارادة والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل
١- في ان الامر هل هو الارادة او فعل العقل - ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم
٣ - في نسبة الى الاستعمال - ٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او
فعلان متغايران - ٥ في ان الامر هل يتعمق بفعل الارادة - ٦ هل يتعلق بفعل العقل
٧- هل يتعلق بفعل الشهوة الخسية - ٨ هل يتعلق بفعل النفس الباتية - ٩ هل يتعلق
بفعل الاعضاء الظاهرة

الفصل الأول

في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة

يُنْخَطِى الى الاول بان يقال : يظهر ان الامر ليس فعل العقل بل فعل الارادة لانه ضرب من التحريك فقد قال ابن سينا ان المحرك اربعة اقسام المتم الفعل والمهيى والامر والمشير. والارادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما مر في م ب ٩ ف ١. فاما اذن فعل الارادة
٢ وايضاً كما ان موضوع الامر لا يكون الا ما هو خاضع كذلك فاعله لا يكون في ما يظهر الا ما كان حراً غاية الحرية. واعظم اصل للحرية هو الارادة. فالامر اذن الى الارادة
٣ وايضاً ان الامر يلحقه الفعل حالاً. وفعل العقل لا يلحقه الفعل حالاً

لان من يحكم بوجوب فعل شيء لا يفعله حالاً . فاذا ليس الامر فعل العقل بل
فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦
والفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٣ « الشهوة تنقاد للعقل » فالامر اذن
فعل العقل

والجواب ان يقال ان الامر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة وتحقيق
ذلك انه لما كان يجوز تعلق كل من فعل الارادة وفعل العقل بالآخر بمعنى ان
العقل ينظر في ارادة الارادة والارادة تريد نظر العقل كان يعرض سبق كل
منهما للآخر ولكون قوة الفعل السابق تستمر في الفعل اللاحق قد يعرض احياناً ان
يكون فعل الارادة بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل العقل كما مر في الاستعمال
في مب ١٦ ف ١ وفي الانتخاب في مب ١٢ ف ١ وقد يعرض العكس اي ان يكون
فعل العقل بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل الارادة . والامر في ماهيته
فعل العقل لان الامر يوجه المأمور الى فعل شيء بطلبه منه او باشعاره به
والتوجيه بطريق الطلب هو فعل العقل والعقل في طلب شيء او الاشعار به
طريقتان احدهما بالاطلاق والطلب على هذا النحو يعبر عنه بصيغة الخبر كقول
انسان لاخر يجب عليك فعل هذا : والثانية بتحريك المخاطب الى ما يُلطَب منه
وهذا الطلب يعبر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لانسان : افعل هذا : والمحرك
الاول في قوى النفس الى مزاوله الفعل هو الارادة كما مر في مب ٩ ف ١ فاذا
لكون المحرك الثاني لا يحرك الا بقوة المحرك الاول يلزم ان يكون تحريك العقل
ايضاً بالامر حاصل له بقوة الارادة فيتحصل من ذلك ان الامر هو فعل العقل
مسبقاً بفعل الارادة التي بقوتها يحرك العقل بالامر الى مزاوله العقل
اذا اجيب على الاول بان الامر ليس مطلق التحريك بل تحريكاً مصحوباً

يطلب يُشعر به آخر بامر ما وهذا من افعال العقل
وعلى الثاني بان اصل الحرية بمعنى محلها هو الارادة واما بمعنى علتها فهو العقل
اذ انما تقدر الارادة ان تميل باختيارها الى امور مختلفة من حيث يقدر العقل ان
يتصور الخير باعتبارات مختلفة ولهذا قد عرف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً
عقلياً طوعياً لا اعتبارهم ان العقل هو علة الحرية
وعلى الثالث بان قضية ذلك الدليل ان الامر ليس فعل العقل مطلقاً بل مع
تحريك ما كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الامر هل تنصف به الحيوانات العجم

يُنحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تنصف بالامر فقد اثبت
ابن سينا ان القوة الآمرة بالحركة هي القوة الشوقية والقوة المنفذة الحركة قائمة
في العضلات والأعصاب وكلا القوتين حاصلتان للحيوانات العجم . فهي اذن
تنصف بالامر

٢ وايضاً من شأن العبد ان يكون مأموراً . ونسبة الجسد الى النفس كنسبة
العبد الى السيد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١ . فالجسد اذن يُؤمر
من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفس وجسد
٣ وايضاً انما يسور الانسان الى الفعل بالأمر . والحيوانات العجم تنصف بالسورة
الى الفعل كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٢٢ . فهي اذن تنصف
بالأمر

لكن يعارض ذلك ان الامر هو فعل العقل كما مر في الفصل الآنف . والحيوانات
العجم خالية عن العقل . فهي اذن لا تنصف بالامر
والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى توجيه انسان الى فعل شيء مع

تحريكٍ طلبيةٍ والتوجيه فعلٌ خاصٌ بالعقل . فاذا استعمل اتصاف الحيوانات
العجم بالامر بوجهٍ من الوجوه لخلوها عن العقل
اذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان القوة الشوقية تأمر بالحركة من حيث
تحرك العقل الأمر وهذا خاصٌ بالناس فقط واما في الحيوانات العجم فليست
القوة الشوقية آمرة حقيقةً اللهم الا ان يُطلق الأمر مجازاً على المحرك
وعلى الثاني بان الجسد في الحيوانات العجم له ان يطيع واما النفس فليس لها
ان تأمر اذ ليس لها ان توجه فلا يصح فيها اعتبار الأمر والمأمور بل اعتبار
المحرك والمتحرك فقط

وعلى الثالث بان اتصاف الناس بالسورة الى الفعل ليس كاتصاف الحيوانات
العجم بها فهي تحصل في الناس بتوجيه العقل ومن ثمه كان لها حقيقة الأمر واما
في الحيوانات العجم فانما تحصل بالفريزة الطبيعية لانها حالما تتصور الملائم او
النافر يتحرك شوقاً طبعاً الى طلبه او الهرب منه فهي اذن تتوجه الى الفعل من
غيرها ولا توجه اليه انفسها ولذا كانت تصف بالسورة دون الأمر
الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل هو متقدم على الامر
يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال متقدم على الامر لان الأمر
هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة كما مر في ف ١ . والاستعمال هو فعل الارادة
كما مر ايضاً في البحث الانف ف ١ . فهو اذن متقدم على الامر
٢ وايضاً ان الامر من قبيل ما الى الغاية . وما الى الغاية يتعلق به الاستعمال .
فيظهر اذن ان الاستعمال متقدم على الامر
٣ وايضاً كل فعل لقوة متحركة من الارادة يقال له استعمال لان الارادة
تستعمل سائر القوى كما مر في الموضع المذكور اتقاً . والامر هو فعل العقل باعتبار

تحرّكه من الإرادة كما مرّ في ف ١. فالأمر اذن استعمال. والعام متقدّم على الخاص
فالاستعمال اذن متقدّم على الأمر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «السورة الى
الفعل تتقدم الاستعمال». والسورة الى الفعل تحصل بالأمر. فالأمر اذن متقدّم
على الاستعمال

والجواب ان يقال ان استعمال ما الى الغاية اذا اعتبر من جهة كونه سبباً
العقل الذي يوجه الى الغاية فهو متقدّم على الانتخاب كما مرّ في البحث آلتف
ف ٤ فيكون بالأولى متقدماً على الأمر. واما اذا اعتبر من جهة خضوعه للقوة
المنفذة فهو متأخّر عن الأمر لان استعمال المستعمل مقارن لفعل المستعمل اذ
لا يستعمل العصا قبل ان يُفعل بها على نحو ما. والأمر ليس مقارناً لفعل المأمور
بل متقدماً طبعاً على امثاله وربما تقدمه في الزمان ايضاً فواضح اذن ان الأمر
متقدّم على الاستعمال

إذا اجيب على الاول بان ليس جميع افعال الإرادة متقدمة على الأمر الذي
هو من افعال العقل بل بعضها سابق له وهو الانتخاب وبعضها لاحق له وهو
الاستعمال لان الإرادة بعد جزم المشورة الذي هو حكم العقل تنتخب وبعد
الانتخاب يأمر العقل ما يجب ان يُفعل به المنتخب وفي آخر الأمر تاخذ الإرادة
بالاستعمال منفذة امر العقل اي ارادة غير الأمر متى كان أمراً غيره او ارادة
الأمر متى كان أمراً نفسه

وعلى الثاني بانه كما ان الافعال متقدمة على القوى كذلك الموضوعات متقدمة
على الافعال. وموضوع الاستعمال ما الى الغاية. فاذا كون الأمر من قبيل ما الى
الغاية يستلزم بالأولى كونه متقدماً على الاستعمال لا متأخراً عنه
وعلى الثالث بانه كما ان فعل الإرادة المستعملة العقل للأمر يتقدم الأمر

كذلك يجوز ان يقال ان بعض اوامر العقل يتقدم استعمال الارادة هذا وذلك لان فعل كل منهما يتعلق بفعل الآخر

الفصل الرابع

في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران يُنطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الامر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لان افعال القوى المتغايرة متغايرة . والامر والفعل المأمور يرجعان الى قوتين متغايرتين لان القوة الآمرة غير القوة المأمورة . فاذا ليس الامر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وايضاً كل امرين جازاقتراقهما فهما متغايران اذ ليس يفارق شيء نفسه . والفعل المأمور يفارق الامر احياناً فقد يتقدم الامر ولا يلحقه الفعل المأمور . فالامر اذن متغاير للفعل المأمور

٣ وايضاً كل شيئين بينهما نسبة المتقدم والمتاخر فهما متغايران . والامر متقدم طبعاً على الفعل المأمور . فهما اذن متغايران

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٣ ب ٢ « حيثما حصل شيء بسبب آخر فهناك شيء واحد فقط » والفعل المأمور لا يحصل الا بسبب الامر فهما اذن واحد

والجواب ان يقال لا يمنع ان يكون بعض الاشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثير واحد من وجه كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية مقاً ٢ الا ان من الاشياء ما هو كثير مطلقاً وواحداً من وجه ومنها ما هو بعكس ذلك وشأن الواحد في ذلك كشأن الموجود فالموجود مطلقاً هو الجوهر والموجود من وجه هو العرض او الموجود الذهني ايضاً ولذلك فالاشياء التي هي واحداً بالجوهراً واحداً مطلقاً ومتكثرة من وجه كما ان الكل في جنس الجوهر

المركب من اجزائه المكملة او الذاتية واحد مطلقاً لان الكل واحد وجوهر مطلقاً واما الاجزاء فموجودات وجواهر في الكل والاشياء التي هي متغايرة بالجوهر وواحد بالعرض متغايرة مطلقاً وواحد من وجه كما ان ناساً كثيرين شعب واحد وحجارة كثيرة جُثوة واحدة بوحدة التركيب او الترتيب وكذلك الاشخاص المتكثرة المتحدة بالجنس او بالنوع متكثرة مطلقاً وواحد من وجه لان الواحد بالجنس او بالنوع واحد في الذهن وكما ان الكل في جنس الطبيعيات يتركب من هبولى وصورة كتركب الانسان من نفس وجسد وهو موجود واحد طبيعي وان تكثرت اجزاؤه كذلك يحدث في الافعال الانسانية فان لفعل القوة السافلة الى فعل القوة العالية نسبة الهبولى من حيث ان القوة السافلة تفعل بقوة القوة العالية المحركة لها لان نسبة فعل المحرك الاول ايضاً الى فعل الآلة نسبة الصورة وبذلك يتضح ان الامر والفعل المأمور فعل انساني واحد كما ان الكل واحد ولكنه كثير باعتبار اجزائه

إذا اوجب على الاول بانه اذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت افعالها متغايرة مطلقاً واما متى كانت قوة محركة لأخرى كانت افعالها متحدة باعتبار ما لاتحاد فعل المحرك والمتحرك كما في الطبيعيات ك٣٠م ٢١ و٢٠
وعلى الثاني بان جواز الاقتراق بين الامر والفعل المأمور يدل على انهما كثير بالاجزاء فان اجزاء الانسان يجوز افتراقها وهي مع ذلك واحد بالكل وعلى الثالث بان ما هو كثير بالاجزاء وواحد بالكل لا يمتنع تقدم بعضه على بعض كتقدم النفس باعتبار ما على الجسد والقلب على سائر الاعضاء

الفصل الخامس

في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة

يُنحط الى الخامس بان يقال: يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الارادة فقد

قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « تامر النفس ذاتها بان تريد ولكنها لا تأمر » والارادة هي فعل قوة الارادة . فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة .
٢ . وايضاً لا يجوز الأمر الاعلى من عقله . والارادة لا تعقل الامر فهي مغايرة للعقل الذي من شأنه ان تعقل . فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة .
٣ وايضاً لو تعلق الامر بفعل من افعال الارادة لتعلق ايضاً بجميع افعالها ولو تعلق بجميع افعالها لزم التسلسل لان فعل الارادة يتقدم فعل العقل الامر كما مر في ف ١ فلو تعلق به الامر ايضاً لتقدم هذا الامر ايضاً فعل من افعال العقل وهكذا الى ما لا يتناهي . والتسلسل محال . فاذاً ليس يتعلق الامر بفعل الارادة

لكن يعارض ذلك ان كل مقدور لنا خاضع لامرنا . واعظم مقدور لنا افعال الارادة لان جميع افعالنا انما يقال انها مقدورة لنا من حيث هي ارادية . فاذاً يتعلق امرنا بافعال الارادة

والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى فعل العقل الموجه مع تحريك الى فعل شيء كما مر في ف ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الارادة فهو كما يقدر ان يحكم ان ارادة شيء خير كذلك يقدر ان يحمل الانسان بامر . على ان يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الامر بفعل الارادة

اذا اجيب على الاولى بانه متى امرت النفس ذاتها بان تريد امراً كاملاً فهي تريد كما قال اوغسطينوس هناك ايضاً . واما كونها تامر احياناً نفسها ولا تريد فانما يعرض من انها لا تأمر امراً كاملاً والامر الناقص انما يحصل من طريق ان العقل يتحرك من جهات مختلفة الى الامر او عدمه فيذبذب بينها دون ان يامر امراً كاملاً

وعلى الثاني بانه كما ان العضو من اعضاء البدن لا يفعل لنفسه فقط بل للبدن

كله كما ان البصر يرى للبدن كله كذلك الامر ايضاً في قوى النفس فان العقل لا يعقل لنفسه فقط بل لجميع القوى والارادة لا تريد لنفسها فقط بل لجميع القوى ولهذا كان الانسان يامر نفسه بفعل الارادة من حيث هو عاقل ومريد وعلى الثالث بان الامر لكونه فعل العقل انما يتعلق بالفعل الخاضع للعقل . وفعل الارادة الاول لا يحصل عن نظر العقل بل عن غريزة الطبيعة او عن تحريك علة اعلى كما سلف في م ب ٩ ف ٤ . فلا يلزم التسلسل

الفصل السادس

في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

يُنظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الامر لا يجوز تعلقه بفعل العقل اذ لا يجوز في ما يظهر ان يامر شي ٢ نفسه . والعقل هو الذي يامر كما مر في ف ١٠ . فالامر اذن لا يتعلق بفعله

٢ وايضاً ما بالذات مغاير لما بالمشاركة . والقوة التي يامر العقل بفعلها عقل بالمشاركة كما في الخلقيات ك ١ ب ١٣ . فالامر اذن لا يتعلق بفعل تلك القوة التي هي عقل بالذات

٣ وايضاً انما يتعلق الامر بالفعل المقدور لنا . وادراك الحق والحكم به مما هو من افعال العقل ليس مقدوراً لنا دائماً . فلا يجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل . ولكن يعارض ذلك ان ما نفعله باختيارنا يجوز فعله بامرنا . وافعال العقل تُفعل بالاخيار فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الانسان بالاخيار يطلب ويبحث ويحكم ويدبر » فيجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل

والجواب ان يقال ان العقل لتعلقه بنفسه يتفد حكمه في فعل نفسه كما يتفد في افعال سائر القوى فهو اذن بقدر ان يامر بفعل نفسه لكن لا بد من الانتباه الى ان فعل العقل يجوز فيه اعتباران احدهما من جهة مزاوله الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الامر دائماً بفعل العقل كما اذا أُوعِزَ الى انسان ان يتبصر ويعمل
الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعتبر من جهته فعلان للعقل احدهما ان
يتصور الحق في شيء وهذا ليس في مقدورنا بل انما يحصل بقوة نور طبيعي او فائق
الطبع وبهذا الاعتبار ليس فعل العقل في مقدورنا ولا يجوز عليه الامر والثاني
ان يصدق بما يتصوره فاذا تصور العقل ما يصدق به طبعاً كالمبادئ الاولى لم
يكن تصديقه به او عدمه في قدرتنا بل في رسم الضيعة فيكون في الحقيقة خاضعاً
لامر الطبيعة على ان العقل قد يتصور ما لا يكون يتناً له بحيث لا يبقى في قدرته
ان يصدق او لا يصدق به او يتوقف بينهما لعل ما وهذا يكون التصديق به او
عدمه مقدوراً لنا وخاضعاً لامرنا

اذ اجيب على الاول بان العقل يامر نفسه على نحو ما تحرك الارادة نفسها
كما مر في م ب ٩ ف ٣ اي من حيث ان كلا منهما يتعلق بفعله وينتقل من
واحد الى الآخر

وعلى الثاني بان العقل لاختلاف الموضوعات الخاضعة لفعله لا يتمتع ان تحصل
له المشاركة في نفسه كما تحصل له في معرفة التائج المشاركة في معرفة المبادئ
ومما تقدم يظهر الجواب على الثالث

الفصل السابع

في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي

يُخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الشوق الحسي فقد
قال الرسول في رو ٢ : ١٩ « لان ما اریده من الخير لا عمله » وكتب الشارح
على ذلك « يريد الانسان ان لا يشتهي ولكنه يشتهي » والاشتهاء هو فعل
الشوق الحسي فاذاً ليس فعل الشوق الحسي خاضعاً لامرنا

٢ وايضاً ان الهيول الجمالية تفقد الله وحده باعتبار الاستحالة الصورية كما

مرّ في ق ١ م ب ١٠٥ ف ١ م ب ١٠ ف ٢. وفعل الشوق الحسي يحصل عنه
استجابةً صورية في البدن أي حرارة أو برودة. فهو إذن غير خاضع لامر انساني
٣ وايضاً ان المهرج الخاص للشوق الحسي هو المدرك بالحس او بالوهم.
وليس في مقدورنا دائماً ان ندرك شيئاً بالحس او بالوهم. فإذا ليس فعل الشوق
الحسي خاضعاً لامرنا

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس النيسي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦
« ما يخضع للعقل قسماً شهوانياً و«غضبي» وهما يرجعان الى الشوق الحسي. فإذا
فعل الشوق الحسي خاضعٌ لامر العقل

والجواب ان يقال انما يخضع فعل لامرنا باعتبار كونه مقدوراً لنا كما مرّ في
الفصل الآنف فإذا لا بد للمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لامر العقل
من اعتبار كيفية مقدوريته لنا. ولا بد من الانتباه الى ان الفرق بين الشوق
الحسي والشوق العقلي الذي يقال له ارادة ان الشوق الحسي قوة ذات آلة
جسدية بخلاف الارادة وكل فعل قوة ذات آلة جسدية فليس يتوقف على قوة
النفس فقط بل على استعداد الآلة الجسدية ايضاً كتوقف الإبصار على القوة
البصرية وعلى حالة العين التي تساعد عليه او تعوق عنه وكذا فعل الشوق الحسي
ايضاً فإنه ليس يتوقف على القوة الشوقية فقط بل على استعداد البدن ايضاً وما
كان من جهة القوة النفسانية فهو يتبع الادراك وادراك الوهم لكونه جزئياً يستمد
نظامه من ادراك العقل الكلي كما تستمد القوة الفاعلة الجزئية نظامها من القوة
الفاعلة الكلية ولهذا كان فعل الشوق الحسي خاضعاً من هذه الجهة لامر العقل
واما حال البدن واستعداده فليس خاضعاً لامر العقل ولهذا كان لحركة الشوق
الحسي من هذه الجهة مانعٌ عن ان يخضع مطلقاً لامر العقل وقد يحدث أحياناً
ايضاً ان حركة الشوق الحسي تثور بداهةً الى ادراك الوهم والحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون امر العقل وان كان يقدر على منعها لو نظر اليها قبل وقوعها ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «العقل مسلط على الغضبية والشهوانية لا بالسلطة المطلقة التي هي سلطة السيد على العبد بل بالسلطة السياسية او الملكية المتعلقة بالاحرار الذي ليس خضوعهم للامر مطلقاً» اذا اجيب على الاول بان اشتها الانسان مع عدم ارادته ان يشتهي يحدث عن استعداد البدن المانع من امتثال الشوق الحسي مطلقاً امر العقل ومن ثم عقب الرسول قوله هذا بقوله « ارى ناموساً آخري في اعضائي يجارب ناموس عقلي » وقد يحدث ذلك ايضاً بسبب حركة الشهوة البدنية كما مر في جرم

الفصل

وعلى الثاني بان الكيفية الجسمانية بالقياس الى فعل القوة الشوقية على ضربين احدهما سابقة وذلك متى كان انسان مستعداً في بدنه على نحو ما الى هذا الانفعال او ذاك والاخرى لاحقة كما اذا احتدم انسان من الغضب فالكيفية السابقة لا تخضع لامر العقل لمصوحاً اما عن الطبيعة او عن تحريك سابق لا يمكن سكونه حالاً والكيفية اللاحقة تمثل امر العقل لانها تتبع حركة القلب المكانية التي تختلف باختلاف افعال الشوق الحسي

وعلى الثالث بانه لا يمكن ادراك الحس يقتضي محسوساً خارجاً لا يمكن في قدرتنا ادراك شيء بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً اذا ما يقدر الانسان ان يستعمل الحس متى اراد اذ لم يكن ثم مانع من جبهة الآلة واما ادراك الوهم فيخضع لامر العقل على نسبة قوة الواهمة او ضعفها فان عدم قدرة الانسان على توهم ما يلاحظه العقل ينشأ اما عن كون ذلك غير موهوم كبير الجسمانيات او عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلال في الآلة

الفصل الثامن

في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الامر يتعلق بافعال النفس النباتية فان قوى النفس الحساسة اشرف من قوى النفس النباتية . وقوى النفس الحساسة تخضع لامر العقل . فاولى اذن ان تخضع له قوى النفس النباتية
٢ وايضاً يقال للانسان عالم صغير لان حكم النفس في البدن حكم الله في العالم . والله موجود في العالم بحيث يمثل امره جميع ما في العالم . فاذا اكل ما في الانسان يمثل امر العقل حتى قوى النفس النباتية ايضاً

٣ وايضاً ليس يعرض المدح والذم الا في الافعال الخاضعة لامر العقل . وافعال القوة الغازية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والذليلة كما يظهر في النهم والفجور وما يقابلهما من الفضائل فاذا افعال هاتين القوتين خاضعة لامر العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢
« ما ليس يُذعن للعقل هو الغازية والمولدة »

والجواب ان يقال ان بعض الافعال تصدر عن الشوق الطبيعي وبعضها عن الشوق الحيواني او العقلي وكل فاعل يتشوق الى الغاية على نحو ما فالشوق الطبيعي لا يتبع ادراكاً كما يتبع ذلك الشوق الحيواني والعقلي . والعقل يامر من حيث هو قوة مدركة ولذلك يجوز امر العقل على تلك الافعال التي تصدر عن الشوق العقلي او الحيواني لا على التي تصدر عن الشوق الطبيعي فان هذه هي افعال النفس النباتية ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في الموضوع المتقدم ذكره « يقال طبيعي لما يقال له غازي ومولد » وعلى هذا فافعال النفس النباتية ليست خاضعة لامر العقل

اذا اوجب على الاول بانه كلما كان فعل اكثر تجرداً كان اشرف واخضع

لامر العقل وعدم خضوع قوى النفس النباتية للعقل دليل على انحطاط قدرها
وعلى الثاني بان انشائية بين الله والنفس من وجه ان النفس تحرك البدن كما
يحرك الله العالم لا من جميع الوجوه فان النفس لم تخلق البدن من العدم كما خلق
الله العالم فمخضع لامره في كل شيء
وعلى الثالث بان محل الفضيلة والرذيلة والمدح والذم ليس افعال القوة الغذائية
والمولدة التي هي المضم وتكوين الجسد الانساني بل افعال الجزء الحساس
المتوجهة الى افعال الغذائية والمولدة كاشتها لذة الطعام والتكاح واستعمالها كما
ينبغي او على خلاف ما ينبغي

الفصل التاسع

في ان الامر هل يتعلق بفعال الاعضاء الظاهرة

يُخَطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان اعضاء البدن لا تنقاد للعقل في افعالها
فمن المحقق ان اعضاء البدن ابعده عن العقل من قوى النفس انشائية وقوى
النفس النباتية لا تنقاد للعقل كما تقدم في الفصل السابق . فالولى اذن ان لا تنقاد
له اعضاء البدن

٢ وايضاً ان القلب هو مبدأ الحركة الحيوانية . وحركة القلب لا تخضع لامر
العقل فقد قال غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢ «النايضة
لا تنقاد للعقل» فاذا حركة الاعضاء الجسمية تخضع لامر العقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ «قد تشتد حركة اعضاء
التناسل دون محرك حاضري وقد تخون المضطرم قلبه شوقاً فتهرب الشهوة في بدنه
على حين استعارها في نفسه» فاذا ليست حركة الاعضاء منقادة للعقل
لكن يفترض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ «تأمر النفس
فتحرك اليد بكل سهوة حتى لا يكاد يمتاز الامر عن الخدمة»

والجواب ان يقال ان اعضاء ابدن آلات لقوى النفس فحكمها في الانقياد للعقل حكم قوى النفس ولما كانت القوى الحسية تخضع لامر العقل دون القوى الطبيعية كانت جميع حركات الاعضاء التي تتحرك من القوى الحسية خاضعة لامر العقل وحركات الاعضاء الصادرة عن القوى الطبيعية غير خاضعة له اذا اوجب على الاول بان الاعضاء لا تتحرك انفسها بل تتحرك بقوى النفس التي منها ما هو ادنى الى العقل من قوى النفس النباتية

وعلى الثاني بان الاول في ما يتعلق بالعقل والارادة هو ما كان حاصلًا بالطبع وعنه ينبعث ما سواه كانبعاث معرفة النتائج عن معرفة المبادئ المعلومة بالطبع وانبعث انتخاب ما الى الغاية عن ارادة الغاية المشتهاة بالطبع وكذلك المبدأ في الحركات الجسمانية ما كان حاصلًا بالطبع ومبدأ الحركة الجسمانية هو حركة القلب فهي اذن حاصلةً بالطبع لا بالارادة لانها تلزم عن الحيوة الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العرض الذاتي كما تلزم حركة الاجسام الثقلة والخفيفة عن صورتها الجوهرية ولذلك يقال ان هذه الاجسام تتحرك من المولد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ وما يليه ولهذا يقال لحركة القلب حيوية ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في الموضوع المذكور هناك « كما ان المولدة والغاذية لا تنقاد للعقل كذلك النابضة التي هي حيوية » وقد اراد بالنابضة حركة القلب التي تبدو بالعروق المتحركة

وعلى الثالث بان حركة الاعضاء التناسلية انما لا تنقاد للعقل عقابًا على الخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضوع المذكور هناك اي معاقبة للنفس على تمردها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الاصلية الى الاعقاب. الا انه لما كانت الطبيعة قد فقدت بخطيئة الاب الاول النعمة الفارقة الطبع التي كانت مفاضة على الانسان من الله وتوكرت وشأنها كما سيأتي في م ب ٨٥ ف ٣١ كان لا بد من

اعتبار سبب طبيعي لعدم انقياد حركة هذه الاعضاء خاصة للعقل وقد علل ذلك
ارسطو في كتابه في علل حركة الحيوانات بقوله ان حركات القلب والعضو
التناسلي غير ارادية اي لان تحرك هذين العضوين يحصل عن ادراك ما ياتي من
حيث يحصل في العقل والخيال امور يتبعها الآم نفسانية تستتبع حركة هذين
العضوين لكهما لا يتحركان بحسب امر العقل اذ لا يذ الحركتهما من تعبير طبيعي
من جهة الحرارة والبرودة وهذا التغير لا يخضع لامر العقل وانما يعرض ذلك
خاصة في هذين العضوين لان كلا منهما بمثابة حيوان على حياله من حيث
هو مبدأ للحياة ومبدأ الشيء هو كله بالقوة فالقلب مبدأ الحواس ومن العضو
التناسلي تخرج القوة المنوية التي هي الحيوان كله بالقوة ولذا كانت حركتهما حاصلة
لهما بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مر في الجواب السابق

المبحث الثامن عشر

في ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح
وفيه احد عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الافعال الانسانية وقبحها واوفاً في ان الفعل الانساني كيف يكون
حسناً او قبيحاً وثانياً في ما يترتب على حسن الافعال الانسانية وقبحها كاستحقاق الثواب
او العقاب وكالخطيئة والذنب وفي الاول ثلاثة ابحاث الاول في حسن وقبح الافعال
الانسانية بالاجمال والثاني في حسن وقبح الافعال الباطنة والثالث في حسن وقبح الافعال
الظاهرة - اما الاول فابحث فيه يدور على احدى عشرة مسألة - ١ هل جميع الافعال حسنة
او بعضها قبيح - ٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع - ٣ هل
يستفيد ذلك من الظرف - ٤ هل يستفيدة من الغاية - ٥ في ما اذا كان فعل انساني

حسناً او قبيحاً في نوعه - ٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية - ٧ في ان الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس - ٨ هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية - ٩ هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقته الشخصية - ١٠ هل يفيد ظرف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية - ١١ هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

الفصل الأول

هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها قبيح

يُنحطى الى الاول بان يقال: يظهر ان جميع افعال الانسان حسنة وليس شيء منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٢ «الشر لا يفعل الا بقوة الخير» وليس يفعل شر بقوة الخير. فاذا ليس شيء من الافعال قبيحاً ٢ وايضاً ليس يفعل شيء الا باعتبار كونه بالفعل. وليس شيء قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوه القوة عن الفعل واما من حيث تكمل القوة بالفعل فهو حسن كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ و ٢٠. فاذا ليس يفعل شيء من حيث هو قبيح بل من حيث هو حسن فقط. فاذا جميع الافعال حسنة وليس شيء منها قبيحاً

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون القبيح علة الا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٣. ولكل فعل معلول بالذات. فاذا ليس شيء من الافعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يونس ٣: ٢٠ «كل من يفعل فعلاً قبيحاً يبغض النور» فاذا بعض افعال الانسان قبيح

والجواب ان يقال ان الكلام على الحسن والقبح في الافعال تابع للكلام على

الخير والشر في الاشياء لان كل شيء يفعل على حسب حاله وحصه كل شيء من
الخير على قدر حصته من الوجود لان الخير والوجود متساوقان كما مر في ق ١ م ب
٥ ف ٣ وكمال الوجود ليس حاصلًا من وجه واحد بسيط الا لله واما ما عداه
من الاشياء فما يلائمه من كمال الوجود يحصل له من وجوه مختلفة ولذلك قد يعرض
لبعض الاشياء ان تكون حاصله على الوجود من وجه ولكنها غير حاصله على كل
ما تقتضيه كمال الوجود كما ان كمال الوجود الانساني يقتضي ان يكون ثمه شيء
مركب من نفس وجسد حاصل على جميع القوى والالات المطلوبة للدراك
والحركة فان خلا الانسان عن شيء من ذلك لم يكن له كل كمال الوجود فيكون
له من الخير مقدار ما له من الوجود ومن حيث يخلو عن شيء من مقتضيات كمال
الوجود يخلو عن الخير ويوصف بالشر كما ان الانسان الاعمى يوصف بالخير من
جهة كونه حياً وبالشر من جهة كونه فاقد البصر فان لم يكن له شيء من الوجود
او الخيرية فليس يوصف بخير ولا بشر ولكن لان كمال الوجود من حقيقة الخير
فان خلا شيء عن شيء مما يقتضيه كمال وجوده لا يقال له خير مطلقاً بل من
وجه من حيث هو موجود لكن يجوز ان يقال له موجود مطلقاً ولا موجود من
وجه كما مر في ق ١ م ب ٥ ف ١٠ اذا تمهد ذلك وجب القول بان حصه كل فعل
من الحسن على قدر حصته من الوجود وبموجب خلوه عن شيء مما يقتضيه الفعل
الانساني لكمال وجوده يخلو عن الحسن وبهذا الاعتبار يوصف بالقيح كما لو
خلا عما تعين له بالعقل من الكمية او المكن اللائق به او نحو ذلك
اذ اوجب على الاول بان الشر يفعل بقوة الخير الناقص اذ لو لم يكن فيه شيء
من الخير لم يكن موجوداً فلم يميز ان يفعل ولو لم يكن ناقصاً لم يكن شراً فالفعل
الصادر عنه اذن حسن ناقص لانه حسن من وجه وقيح مطلقاً
وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيء موجوداً بالفعل من وجه فيقدر ان

يفعل وغير موجودٍ بالفعل من وجهٍ آخر فيصدر عنه فعل ناقصٌ كالانسان
الاعمى فانه حاصل بالفعل على قوة المشي فيقدر ان يمشي الا انه من جهة فقدته
البصر الذي يهدي الانسان في مشيه يمشي مشيةً ناقصةً لتعثره في المشي
وعلى الثالث بانه يجوز ان يحصل عن الفعل القبيح معلولٌ بالذات باعتبار ما
له من الحسن والوجود كما ان السفاح هو صلة توليد الانسان من جهة ما فيه من
مخالطة الذكر للانثى لا من جهة خلوه عن ترتيب العقل

الفصل الثاني

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع
يُختصُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من
الموضوع لان موضوع الفعل هو الشيء الخارج . والقبح ليس في الاشياء الخارجة
بل في استعمال الخطاة كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٣ ب ٢ . فالفعل
الانساني اذن لا يستفيد الحسن او القبح من الموضوع
٢ وايضاً ان للموضوع الى الفعل نسبة الهيولى . وحسن الشيء لا يحصل من جهة
الهيولى بل بالاحري من جهة الصورة التي هي الفعل . فالافعال اذن لا تستفيد
الحسن والقبح من الموضوع
٣ وايضاً ان نسبة موضوع القوة الفاعلة الى الفعل نسبة المعلول الى العلة .
وحسن العلة لا يتوقف على المعلول بل بالعكس . فالفعل الانساني اذن لا يستفيد
الحسن او القبح من الموضوع
لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صاروا ارجاساً كاجابهم » . وانما
يرجع الانسان امام الله بقبح عمله . فاذا فجع العمل يعتبر بحسب ما يجبه الانسان
من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل
والجواب ان يقال ان الحسن والقبح في الفعل يُعتبر من كمال الوجود او نقصانه

كما يُعتبر كذلك أيضاً الخير وانشأ في سائر الاشياء واول ما يرجع الى كمال الوجود في ما يظهر هو ما يفيد اشئ الحقيقة النوعية وكما ان الشئ الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيد الحركة من المنتهى ولذلك كما ان اول خيرية في الشئ الطبيعي تُعتبر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية كذلك اول حسن في الفعل الادبي يُعتبر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الانسان ما له وكما ان اول شر في الاشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول الشئ المتولد على الصورة النوعية كما اذا لم يولد انسان بل شئ في آخر مكانه كذلك اول قبح في الافعال الادبية يحصل من جهة الموضوع كأخذ الانسان ما لغيره ويقال له قبيح بالجنس اطلاقاً للجنس على النوع على حد قولنا الجنس الانساني اطلاقاً له على النوع الانساني بأسره

إذا اجيب على الأول بان الاشياء الخارجة وان كانت حسنة في انفسها ليس لها دائماً ما يُقتضى من المعادلة لبعض افعال مخصوصة فهي اذا باعتبار كونها موضوعات لهذه الافعال لا تتضمن حقيقة الخير والحسن وعلى الثاني بان الموضوع ليس الهيولى التي منها بل الهيولى التي فيها وهي تتضمن باعتبار ما حقيقة الصورة من حيث تفيد الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان موضوع الفعل الانساني ليس دائماً موضوع القوة الفاعلة فان القوة الشوية منفعة من وجه من حيث تتحرك من المشتى وهي مع ذلك مبدأ الافعال الانسانية وكذا ايضاً موضوعات القوى الفاعلة لا تتضمن دائماً حقيقة المفعول بل متى استعملت كذا ان الغذاء المستحيل هو مفعول القوة الغازية واما الغذاء الغير المستحيل فنسبته الى القوة الغازية نسبة الهيولى التي يفعل فيها ومن كون الموضوع مفعولاً باعتبار ما للقوة الفاعلة يذم كونه مُنتهى فعلها وكونه من ثم يفيد الحقيقة

الصورية والتنوعية فان الحركة تستفيد حقيقتها النوعية من المنتهيات على انه وان لم يكن حسن الفعل ايضاً معلولاً لحسن المفعول الا انه انما يوصف الفعل بالحسن من حيث يمكن ان يُصدر مفعولاً حسناً فتكون معادلة الفعل للمفعول غلة لحسن الفعل

الفصل الثالث

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الظروف يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من الظروف لان الظروف تكثف الفعل على انها خارجة عنه كما مر في مب ٧ ف ١ والحسن والقبح موجودان في نفس الاشياء كما في الالهيات ك ٦ م ٠٨ فالفعل اذن لا يستفيدهما من الظروف

٢ وايضاً ان حسن الفعل او قبحه اخص ما يُبحث عنه في علم الاخلاق . والظروف لكونها اعراضاً للافعال يظهر انها خارجة عن بحث الصناعة اذ « ما من صناعة تبحث عما بالعرض » كما في الالهيات ك ٦ م ٠٤ فاذا حسن الفعل او قبحه لا يستفاد من الظروف

٣ وايضاً ما يوصف بشيء باعتبار جوهره فليس يوصف به وصفه بعرض والفعل يوصف بالحسن والقبح باعتبار جوهره لجواز ان يكون الفعل حسناً او قبيحاً في جنسه كما مر في الفصل الآنف . فالفعل اذن لا يوصف بالحسن او بالقبح من جهة الظروف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ان صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف وصاحب الرذيلة بعكس ذلك يفعل في كل رذيلة بحسب ما لا ينبغي من الزمان . المكان وسائر الظروف فالافعال الانسانية اذن تستفيد الحسن او القبح من الظروف

والجواب ان يقال ان ما تقتضيه الاشياء الطبيعية من تمام الكمال لا يحصل لها
كله من الصورة الجوهرية التي تفيد الحقيقة النوعية بل كثير من ذلك يحصل
لها من العوارض الزائدة كالشكل واللون ونحوها في الانسان واذا فاته منها ما
تقتضيه حاله اللائقة حصل القبح. وكذا الشأن في الفعل فان كمال حسنه لا يقوم
كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي
الظروف المتعضاة للفعل فان خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان قبيحاً
إذا اجب على الاول بان الظروف خارجة عن الفعل من حيث انها ليست من
ماهيته ولكنها فيه من حيث هي اعراض له كما ان الاعراض التي في الجواهر
الطبيعية خارجة عن ماهياتها

وعلى الثاني بان الاعراض لا توجد كلها في محالها بالعرض بل بعضها اعراض
ذاتية وهذه يبحث عنها في كل صناعة وبهذا الاعتبار يبحث عن ظروف الافعال
في علم الاخلاق

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والموجود يتساوقان فكما ان الموجود يقال بحسب
الجوهر وبحسب العرض كذلك الخير يقال على شيء بحسب وجوده الذاتي وبحسب
وجوده العرضي وسواء في ذلك الاشياء الطبيعية والافعال الادبية

الفصل الرابع

في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية
يُخْتَلَفُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح في الافعال الانسانية
لا يستفادان من الغاية فقد قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقالة ١٤
« ليس يفعل شيء بقصد الشر » فلو كان حسن الفعل اوقبحه يحصل من الغاية
لم يكن فعلاً قبيحاً وهذا ظاهر البطلان

٢ وايضاً ان حسن الفعل شيء حاصل فيه والغاية علة خارجة فليس يوصف

اذن فعل بالحسن او بالقبح باعتبار الغاية
٣ وايضاً قد يُقصد بفعل حسن غاية قبيحة كما لو تصدق انسان لاجل المجد
الباطل وقد يُقصد بفعل قبيح غاية حسنة كما لو سرق انسان ليتصدق على فقير
فالفعل اذن لا يستفيد الحسن او القبح من الغاية
لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الجدل ٣ ب ١ « ما كانت غايته
حسنة فهو ايضاً حسن وما كانت غايته قبيحة فهو ايضاً قبيح »
والجواب ان يقال ان حكم الاشياء في الخيرية والوجود واحد فمن الاشياء
ما ليس يتوقف وجوده على آخر وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً ومنها ما يتوقف
وجوده على آخر فيجب ان يُنظر فيه باعتبار العلة التي يتوقف عليها وكما ان
وجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة كذلك خيريته تتوقف على الغاية ولذلك
فالاقانيم الالهية لعدم توقف خيريتهما على آخر لا تُعقل فيها خيرية بالغاية واما
الافعال الانسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فاما فيها من الحسن
المطلق لما حسن بطل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالنقل الانساني يجوز
ان يُعتبر فيه اربعة اضرب من الحسن احدها باعتبار الجنس اى من حيث هو
فعل لان له من الحسن مقدار ما له من الحدث والوجود كما مر في ف ١ والثاني
باعتبار النوع الذي يستفاد من الموضوع الملائم والثالث باعتبار الظروف من حيث
هي اعراض له والرابع باعتبار الغاية اى باعتبار نسبتها الى علة الحسن
اذ اوجب على الاول بان الخير الذي يقصده الفاعل بفعله ليس دائماً خيراً
حقيقاً بل قد يكون خيراً حقيقياً وقد يكون خيراً ظاهرياً وباعتبار هذا يفصح الفعل
من جهة الغاية
وعلى الثاني بان الغاية وان كانت علةً خارجة الا ان ما يُقتضى من المعادلة لها
والنسبة اليها حاصل في نفس الفعل

وعلى الثالث بانه لا يمتنع ان يكون الفعل الحاصل على ضرب من اضرب
الحسن المتقدم ذكرها خالياً من ضرب آخر وبهذا الاعتبار يعرض ان يقصد
غاية قبيحة بالفعل الحسن في نوعه او في ظروفه وبالعكس ومع ذلك لا يكون
الفعل حسناً مطلقاً الا اذا اجتمعت له اضرب الحسن كلها لان النقص يحدث
عن كل شر والخير يحدث عن علة تامة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ مقاً ٢٢

الفصل الخامس

في ما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نوعه

يُحْطَى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الافعال الالهية لا تتغير في النوع
باعتبار الحسن والقبح لان حكم الحسن والقبح في الافعال كحكمها في الاشياء كما
مر في ف ١٠ وليس يتغير بهما النوع في الاشياء فان الانسان الخير والشرير
واحد بالنوع فاذا ليس يتغير بهما النوع في الافعال ايضاً
٢ وايضاً ان القبح لكونه عدماً فهو لا موجود ولا موجود لا يصلح فصلاً كما
قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ١٠. ولكون الفصل يقوم النوع يظهر ان فعلاً
لا يحصل في نوع بكونه قبيحاً. فالحسن والقبح اذن لا يتغير بهما نوع الافعال
الانسانية

٣ وايضاً ان للافعال المتغيرة في النوع مفعولات متغيرة. ويجوز ان يحصل
عن الفعل الحسن والقبح مفعول واحد بالنوع كما يولد الانسان من السباح ومن
النكاح. فاذا ليس الفعل الحسن والقبح متغيرين في النوع
٤ وايضاً قد توصف الافعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مر في ف ٣
والظرف لكونه عرضاً لا يفيد الفعل حقيقة نوعية. فاذا لا تتغير الافعال الانسانية
في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٢ او « الملكات تصدر
افعالاً مماثلة لها » والملكة الحسنة والملكة والقيحة متغايران في النوع كالسقاء
والتبذير . فاذا الفعل الحسن والفعل القبيح متغايران في النوع ايضاً
والجواب ان يقال ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من موضوعه كما مر في
٣ ف ٣ وفي م ب ١ ف ٣ فيلزم اذن ان التغاير في الموضوع يحدث تغييراً نوعياً في
الافعال ولا بد من اعتبار ان التغاير في الموضوع قد يحدث تغييراً نوعياً في الافعال
باعتبار نسبتها الى مبدأ فاعله ولا يحدثه باعتبار نسبتها الى مبدأ فاعله آخر اذ
ليس شيء مما بالعرض يقوم النوع بل انما يقترنه ما بالذات فقط وقد يكون تغاير
الموضوع بالذات بالقياس الى مبدأ فاعله وبالعرض بالقياس الى آخر كما ان ادراك
اللون وادراك الصوت متغايران بالذات بالقياس الى الحسن لا بالقياس الى العقل .
والافعال توصف بالحسن والقبح بالقياس الى العقل فقد قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مق ٢١ « ان خير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمخالفته » لان
خير كل شيء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشره ما كان حاصله له على خلاف
ترتيب صورته وبذلك يظهر ان تغاير الحسن والقبح في الموضوع يقاس بالذات
الى العقل اي باعتبار كون الموضوع موافقاً له او غير ملائم وانما يقال لبعض الافعال
انسانية او اديية باعتبار صدورهما عن العقل ومن ذلك يتضح ان الحسن والقبح
يوجبان تغاير النوع في الافعال الادبية لان الفصول النهائية توجب تغاير النوع
اذا اجيب على الاول بان الخير والشر الطبيعيين يحدثان ايضاً تغييراً في نوع
الطبيعة فان الجسم الميت والجسم الحي ليسا متعديين بالنوع وكذا الحسن والقبح
العقليان يحدثان تغييراً في نوع الادب
وعلى الثاني بان القبح لا يدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة
اذ ليس يوصف فعل بكونه قبيحاً في نوعه من طريق ان ليس له موضوع بل

من طريق ان له موضوعاً غير موافق للعقل كسلب ما للغير فالموضوع اذن من حيث هو شيء وجودي يجوز ان يقوّم نوع الفعل القبيح وعلى الثالث بان التكاح والسفاح باعتبار قياسهما الى العقل متغايران نوعاً ولهما مفعولان متغايران نوعاً لان احدهما يستحق المدح والثواب والاخر يستحق الذم والعقاب واما باعتبار قياسهما الى القوة المولدة فليسا متغايرين نوعاً فيكون مفعولاهما متحدتين نوعاً

وعلى الرابع بانه قد يعتبر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه الى العقل فيفيد الفعل الادبي حقيقة نوعية وهذا يحدث كلما اصرار الظرفُ الفعل من الحسن الى القبح لانه لا يجعل الفعل قبيحاً الا بمناقضاته العقل

الفصل السادس

في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية يُتعمّق الى السادس بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح المستفاد من الغاية لا يوجب تغاير النوع في الافعال فان الافعال تستفيد حقيقتها النوعية من الموضوع والغاية مغايرة للموضوع في الاعتبار فاذا ما تقيده الغاية من الحسن والقبح لا يوجب تغايراً في نوع الفعل

٢ وايضاً ما بالعرض لا يقوّم النوع كما مرّ في الفصل الآنف وتوجه فعل الى غاية عارض له كالتصدق لاجل المجد الباطل فالافعال اذن لا تتغاير نوعاً باعتبار الحسن والقبح المستفادين من الغاية

٣ وايضاً ان الافعال المتغايرة نوعاً يجوز ان يقصد بها غاية واحدة كما يجوز ان يقصد المجد الباطل بافعال فضائل متغايرة ودرائل متغايرة فاذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية لا يوجبان تغاير الافعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مرّ بيانه في مباحث ٣ من ان الافعال الانسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية. فإذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية يوجبان
تباير الافعال في النوع

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يقال لها انسانية من حيث هي ارادية كما
مر في م ب ا ف ١ والفعل الارادي يشتمل على فعلين فعل الارادة الباطن وفعلها
الظاهر ولكل منهما موضوع فموضوع الفعل الباطن هو الغاية بالخصوص وموضوع
الفعل الظاهر ما يتعلق هو به. وكما ان الفعل الظاهر يستفيد حقيقته النوعية من
الموضوع الذي يتعلق به. كذلك فعل الارادة الباطن يستفيد حقيقته النوعية من
الغاية التي هي موضوعه الخاص وما كان من جهة الارادة فهو في حكم الصورة لما
هو من جهة الفعل الظاهر لان الارادة تستخدم الاعضاء للفعل كآلات لها والافعال
الظاهرة لا تتضمن حقيقة الادوية الا من حيث هي ارادية ولذا كانت غاية الفعل
الانساني تُعتبر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يعتبر جزءاً
مادياً له وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الحلقيات ك ه ب ٢ ان من يسرق
ليزني فهو في الحقيقة اشد اتصافاً بالزني منه بالسرقة

إذا اجيب على الاول بان الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل
وفي م ب ا ف ٣

وعلى الثاني بان التوجه الى غاية مخصوصة وان كان عارضاً للفعل الظاهر فهو غير
عارض. لفعل الارادة الباطن الذي نسبته الى الفعل الظاهر نسبة الصوري الى
المادي

وعلى الثالث بانه متى قصد بافعال كثيرة متغايرة بالنوع غاية واحدة كان
ثم تباير بالنوع من جهة الافعال الظاهرة واتحاد به من جهة الفعل الباطن

الفصل السابع

في ان حقيقة الحسن النوعية الاستفادة من الغاية هل تدرج تحت حقيقته النوعية الاستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس يُنظى الى السابع بان يقال : يظهر ان حقيقة الحسن النوعية الاستفادة من الغاية تدرج تحت حقيقته النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع تحت الجنس كما لو اراد انسان ان يسرق ليتصدق لان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مر في الفصل الآنف وف ٢ ومب اف ٣ و ليتم ان يدرج شي تحت نوع آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء لاستحالة حصول شي واحد بعينه في انواع مختلفة غير مترتبة بينها . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية تدرج تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع

٢ وايضاً ان الفصل الاخير يقوم دائماً النوع الاخص . والفصل الاستفادة من الغاية يظهر انه متأخر عن الفصل الاستفادة من الموضوع لان الغاية تتضمن حقيقة الاخير . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص

٣ وايضاً كلما كان النصل اشد صورية كان اخص لان نسبة الفصل الى الجنس نسبة الصورة الى الهيولى . والحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية اشد صورية من الاستفادة من الموضوع كما مر في الفصل الآنف . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية الاستفادة من الموضوع اندراج النوع الاخص تحت الجنس السافل

لكن يبارض ذلك ان لكل جنس فصلاً محدوداً ويموزان يقصد بفعل النوع الواحد الاستفادة من الموضوع غايات غير محدودة كما يموزان يقصد بالسرقه خيرات او شرور غير محدودة . فاذا الحقيقة النوعية الاستفادة من الغاية لا تدرج

تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس
والجواب ان يقال ان موضوع الفعل الظاهر يجوز ان يكون على ضربين بالنسبة
الى غاية الارادة احدهما ما يتوجه بالذات الى الغاية كما ان صدق القتال يتوجه
بالذات الى النصر والثاني ما يتوجه اليها بالعرض كما ان اخذ ما للغير يتوجه بالعرض
الى التصديق . والفصول المقسمة لجنس والمقومة لانواعه يجب ان تكون مقسمة له
بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٢ فان كانت مقسمة له بالعرض لم
تكن القسمة صحيحة كما انه لو قال قائل : بعض الحيوان ناطق وبعضه غير ناطق
وبعض غير الناطق ذو جناح وبعضه غير ذي جناح : لم تكن القسمة صحيحة لان
ذا الجناح وغير ذي الجناح ليسا مخصصين ذاتيين لغير الناطق بل يجب ان يقال
في التقسيم : بعض الحيوان ذو ارجل وبعضه ليس بذي ارجل وبعض ذوات
الارجل ذو رجلين وبعضها ذو اربعة ارجل وبعضها ذو ارجل كثيرة : فان هذه
الاقسام تخصيص بالذات الفصل المتقدم وعليه فتم . لم يكن الموضوع متوجهاً بالذات
الى الغاية لم يكن الفصل النوعي المستفاد من الموضوع مخصصاً بالذات للفصل
النوعي المستفاد من الغاية ولا بالعكس فلم يكن احد هذين النوعين مندرجاً تحت
الآخر بل كان الفعل الادبي مندرجاً تحت نوعين متباينين ومن ثم نقول ان من
يسرق ليزني يقترب شرين بفعل واحد واما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات الى
الغاية فيكون احد الفصلين المذكورين مخصصاً بالذات للآخر فيكون احدهما من
النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في ايها يندرج تحت الآخر . وليان
ذلك يجب ان يعلم اولاً انه كلما كان الفصل ماخوذاً من صورة اخص كان
اكثر تميزاً للنوع وثانياً انه كلما كان الفاعل اعم صدرت عنه صورة اعم وثالثاً انه
كلما كانت الغاية متأخرة كان بازاؤها فاعل اعم كما ان النصر الذي هو غاية
العسكر القسوى هو الغاية المقصودة من القائد الاعلى واما ترتيب هذه الكيفية

او تلك فهو الغاية المقصودة من احد القواد الأدين . ومن ذلك يتحصل ان
الفصل النوعي المستفاد من الغاية اعم^١ والفصل المستفاد من الموضوع المتوجه بالذات
الى هذه الغاية نوعي^٢ بالنسبة اليه لان الارادة التي موضوعها الخاص هو الغاية محرك^٣
كلي^٤ بالنسبة الى جميع القوى النفسانية التي موضوعاتها الخاصة هي موضوعات
الافعال الجزئية

اذا اجيب على الاول بانه يمتنع اندراج شيء باعتبار جوهره في نوعين غير
مترتبين واما باعتبار ما يفرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في انواع مختلفة
كما يجوز اندراج تفاحة باعتبار لونها في نوع الايض وباعتبار رائحتها في نوع
طيب الرائحة وكذا الفعل المندرج بجوهره في نوع طبيعي واحد يجوز اندراجه
في نوعين باعتبار احواله الادية الخارجة عن جوهره كما مر^٥ في مب ا ف ٣
وعلى الثاني بان الغاية وان كانت آخر في الدرك لكنها اول في القصد الذي
باعتباره تؤخذ انواع الافعال الادية

وعلى الثالث بان الفصل انما ينسب الى الجنس كنسبة الصورة الى الهيولى من
حيث ان الجنس يحصل به بالفعل على ان الجنس ايضاً يعتبر اشد صورته من النوع
من حيث هو اعم^٦ واكثر تجرداً منه ولهذا كانت اركان الحد ترجع الى جنس العلة
الصورية كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ وعلى هذا فالجنس هو علة النوع الصورية
وكما كان اعم^٧ كان اشد صورية

الفصل الثامن

هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية
يُنحصر الى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس من الافعال ما لا يتصف بحسن
ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية لان القبح هو عدم الحسن كقول اوغسطينوس
في انكريدون ب ١٠ والعدم والملكة متقابلان ليس بينهما متوسط كما قال

الفيلسوف في المقولات في باب المتقابلات . فاذا ليس لنا فعل لا يتصف في نوعه بحسن ولا بقبح اي متوسط بين الحسن والقبح

٢ وايضاً ان الافعال الانسانية تستفيد حقائقها النوعية من الغاية او الموضوع كما مر في ف ٦ ومب ١ ف ٣ . وكل موضوع وغاية فهو يتضمن حقيقة الحسن او القبح . فاذا اكل فعل انساني فهو في نوعه حسن او قبيح . فاذا ليس هناك فعل لاجن ولا قبيح في نوعه

٣ وايضاً قد تقدم في ف ١ انه يقال ان الفعل يقال له حسن متى كان حاصله على ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيح متى خلا عن شيء من ذلك . ولا يعدو فعل ان يكون حاصله على كل ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن او ان يخلو عن شيء منه . فاذا لا يعدو فعل ان يكون في نوعه حسناً او قبيحاً وليس شيء من الافعال لاجناً ولا قبيحاً في نوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كلام الرب في المجيل ٢ ب ١٨ « يوجد افعال متوسطة يمكن ان تفعل بنية سالحة او طالحة وهذه ينبغي التوقف في الحكم عليها » فاذا يوجد افعال لاجنة ولا قبيحة في نوعها

والجواب ان يقال قد مر في ف ٢ ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وان الفعل الانساني الذي يقال له ادبي يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه الى مبداء الافعال الانسانية الذي هو العقل وعليه فاذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان الفعل حسناً في نوعه كالتصدق على الفقير واذا اشتمل على ما يناهض حكم العقل كان الفعل قبيحاً في نوعه كالسرقة التي هي سلب ما للغير وقد يعرض ان لا يكون موضوع الفعل مشتملاً على ما يتعلق بحكم العقل كرفع قطعة صغيرة من الخشب عن الارض والذهاب الى الحقل ونحوها وهذه الافعال ليست في نوعها حسنة ولا قبيحة

إذا اجب على الاول بان العدم ضربان احدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لا يترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب العمى بالبصر كله والظلام بالنور كله والموت بالحياة كلها ويستحيل ان يكون بين هذا العدم والملئكة المقابلة له متوسط ما بالنسبة الى القابل الخاص لذلك . والثاني ما يقوم بحال الانعدام كما ان المرض هو عدم الصحة لا بمعنى انه يذهب بالصحة كلها بل بمعنى انه طريق الى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا العدم لكونه يترك شيئاً يجوز ان يكون بينه وبين الملئكة المقابلة له متوسط ما وانما القبيح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سبليسيوس في شرح المقولات في باب المتقابلات لانه لا يذهب بالحسن كله بل يترك منه شيئاً فيجوز اذن ان يكون بين الحسن والقبيح متوسط ما وعلى الثاني بان لكل موضوع او غاية حسناً او قبحاً طبعياً في الاقل وليس لهما دائماً حسن او قبح ادبي وهو الذي يُعتبر بالقياس الى العقل كما مر في جرم الفصل وهذا هو المراد بالبحث هنا

وعلى الثالث بان ليس كل ما يشتمل عليه الفعل يرجع الى حقيقته النوعية وعليه فاذا لم يشتمل حقيقته النوعية على كل ما يرجع الى كمال حسنه لم يكن ذلك قبيحاً ولا حسناً في نوعه كما ان الانسان ليس في نوعه صالحاً ولا طالحاً

الفصل التاسع

هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية يُنحط الى التاسع بان يقال : يظهر ان بعض الافعال لا حسن ولا قبيح بحسب حقيقته الشخصية اذ ما من نوع ليس له او لا يمكن ان يكون له فرداً ما . وبعض الافعال لا حسن ولا قبيح بحسب حقيقته النوعية كما تقدم في الفصل الآنف . فيظهر اذن ان فعلاً شخصياً يجوز ان يكون لا حسناً ولا قبيحاً
٢ وايضاً من الافعال الشخصية تحصل ملكات مماثلة لها كما في الخلقيات ك ٢

ب ١ و ٢. ومن الملكات ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقد قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٤ ب ١ ان بعضاً كاهل اللهو والمبذرين ليسوا اشراراً ولا اشتهاه مع ذلك في
انهم ليسوا اخبيراً لا عتسافهم عن الفضيلة فيكونون في ملكتهم لا اخبيراً ولا
اشراراً. فاذا من الافعال الشخصية ما ليس حسناً ولا قبيحاً

٣ وايضاً ان الحسن الادبي يرجع الى الفضيلة والقبح الادبي يرجع الى الرذيلة
وقد يعرض ان الانسان لا يقصد بالفعل الذي ليس في نومه حسناً ولا قبيحاً غايةً
ترجع الى الرذيلة او الفضيلة. فيعرض اذن ان يكون بعض الافعال الشخصية
لا حسناً ولا قبيحاً

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط ٤ على الانجيل والكلمة البطالة ما
خلت عن نفع الاستقامة او داعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة «والكلمة البطالة
قبيحة لان الناس يعطون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢. فان لم تخل عن
داعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة فهي حسنة. فاذا آكل كلمة فهي اما حسنة
او قبيحة وكذا ايضاً كل فعل آخر فهو اما حسن او قبيح. فاذا ليس فعل من
الافعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

والجواب ان يقال قد يعرض ان يكون بعض الافعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب
حقيقته النوعية ولكنه حسن او قبيح بحسب حقيقته الشخصية وذلك لما مر في
ف ٣ من ان الفعل الادبي لا يستفيد الحسن من الموضوع الذي يستفيد منه
الحقيقة النوعية فقط بل من الظروف التي هي بمنزلة اعراض له ايضاً كما انه قد
يلئم انساناً بحسب الاعراض الشخصية ما ليس يلائمه بحسب الحقيقة النوعية
ولا بد لكل فعل شخصي من ظرف يميل به الى جانب الحسن او القبح ولو من
جهة قصد الغاية في الاقل لانه لما كان توجيه الافعال الى غاياتها خاصاً بالعقل فان
لم يكن الفعل الصادر عن روية متوجهاً الى الغاية اللائقة كان بمجرد ذلك مناقياً

للعقل ومتضمناً حقيقة القبح وان توجه الى الغاية اللائقة كان موافقاً لما يحكم به
العقل ومتضمناً حقيقة الحسن ولا بد ان يكون متوجهاً الى الغاية اللائقة او غير
متوجه اليها فاذا كل فعل انساني صادر عن روية لا بد ان يكون بحسب
حقيقته الشخصية حسناً او قبيحاً فان لم يكن صادراً عن روية بل عن مجرد تخيل
كما اذا عبث انسان بلبسته او حرك يده او رجليه لم يكن في الحقيقة فعلاً ادبياً او
او انسانياً اذ انما يستفيد الفعل حقيقته الادبية من العقل فيكون لا حسناً ولا
قبيحاً لخروجه عن جنس الافعال الادبية

اذا اجيب على الاول بان كون فعل لا حسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز
ان يحدث على وجهين احدهما ان تقتضي حقيقته النوعية ان يكون لا حسناً ولا
قبيحاً وعلى هذا يتمشى الاعتراض الا انه ليس فعل على هذا النحو لا حسناً ولا
قبيحاً من جهة حقيقته النوعية اذ ليس للفعل الانساني موضوع يمتنع توجهه
بغايتيه او بظرفيه الى وجهة حسنة او قبيحة والثاني ان لا تقتضي حقيقته النوعية
ان يكون حسناً او قبيحاً فيجوز ان يصير حسناً او قبيحاً بشيء آخر كما ان الانسان
لا تقتضي حقيقته النوعية ان يكون ابيض او اسود لكنها لا تقتضي ايضاً ان لا يكون
ايضاً او اسود لجواز ان يحدث له البياض او السواد من غير المبادئ النوعية
وعلى الثاني بان المراد من كلام الفيلسوف هناك ان الشرير حقيقة من يضر
بالناس وبهذا المعنى قل ان المبدّر ليس شريراً اذ لا يضر الا بنفسه وكذا يقال
في سائر الذين لا يضرهم يبي نوعهم على ان مرادنا بالقبح هنا كل ما يتنافى في
العقل المستقيم بالاجمال وهذا المعنى كل فعل شخصي لا يخرج عن كونه حسناً او
قبيحاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كل غاية تقصد بروية العقل ترجع الى حسن فضيلة او قبح
رذيلة لان ما يفعله انسان على ما ينبغي لاجل حفظ بدنه او راحته يرجع ايضاً

الى حسن الفضيلة عند من يوجه بدنه الى حسن الفضيلة وكذا يقال في ما سوى ذلك

الفصل العاشر

هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

يُخَطَى الى العاشر بان يقال: يظهر ان الظرف يتمتع ان يقوم نوع الفعل الحسن او القبيح لان حقيقة الفعل النوعية تستفاد من الموضوع، والظرف متغيرة للموضوع، فهي اذن لا تفيد الفعل الحقيقية النوعية

٢ وايضاً ان نسبة الظروف الى الفعل الادبي كنسبه اعراضه كما مر في مب ٧ ف ١. والعرض لا يقوم النوع، فالظرف اذن لا يقوم نوعاً من انواع الحسن او القبح

٣ وايضاً ليس لشيء واحد انواع متكثرة، وللفعل الواحد ظروف متكثرة، فالظرف اذن لا يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح لكن يعارض ذلك ان المكان ظرف، وهو يفيد الفعل الادبي نوعاً من القبح فان سرقة شيء من مكان مقدس تدنس، فالظرف اذن يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح

والجواب ان يقال كما ان انواع الاشياء الطبيعية تقوم من الصور الطبيعية كذلك انواع الافعال الادبية تقوم من الصور الحاصلة في العقل كما يتضح مما مر في ف ٥. ولكون الطبيعة محدودة الى واحد والتسلسل فيها متمماً فلا بد من الوصول الى صورة قصوى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لا يجوز ان يكون وراءه فصل نوعي آخر ولذلك فما كان في الاشياء الطبيعية عرضاً لشيء لا يجوز اعتباره فصلاً مقوماً للنوع واما العقل فليس محدوداً الى شيء واحد بل اي الاشياء فرض يمكن ان يُخَطَى الى ما وراءه، وعليه فما يُعْتَبَر في فعل واحد ظرفاً زائداً على الموضوع الذي يعين نوع الفعل يجوز ان يُعْتَبَر من العقل الحاكم كهيئة اصيلة لذلك

الموضوع كما ان سلب ما للغير يستفيد الحقيقة النوعية من اعتبار الغير اذ بذلك يندرج في نوع السرقة فان زاد على ذلك اعتبار المكان او الزمان نقيده باعتبار الظرف ولما كان يجوز للعقل ان يعلق حكمه على المكان او الزمان او نحوها فقد يعرض ان تُعتبر هيئة المكان بالنسبة الى الموضوع منافية لحكم العقل فالعقل يحكم مثلاً ان الالهانة لا يجب اقترافها في مكان مقدس فيكون من ثمه في سلب ما للغير من مكان مقدس منافاة اخرى خصوصية لحكم العقل وهكذا فالمكان الذي كان يُعتبر اولاً ظرفاً يُعتبر الان هيئة اصيلة للموضوع منافية للعقل وعلى هذا النحو كلما تعلق ظرفٌ بحكم خصوصي للعقل على وجه الموافقة او المخالفة وجب ان يفيد الظرف الفعل الادي حناً او قبيحاً الحقيقة النوعية

اذا اجيب على الاول بان الظرف من حيث يفيد الفعل الحقيقة النوعية يُعتبر كهيئة للموضوع كما مرّ قريباً وكفصل نوعي له وعلى الثاني بان الظرف متى لم يخرج عن اعتبار الظرفية المحضة لم يفد حقيقة نوعية لتضمنه حقيقة العرض وامامتى صار الى هيئة اصيلة للموضوع افاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يفيد الفعل الادي نوعاً من انواع الحسن او القبح اذ ليس كل ظرف يفيد شيئاً من الموافقة او المخالفة للعقل فليس يلزم اذن من تعدد ظروف الفعل الواحد تعدد انواعه وان كان لا يمتنع اندراج فعل واحد ادبي في انواع ادبية متكررة ولو كانت متباينة ايضاً كما مرّ في ف ٧ ومب ١ ف ٣

الفصل الحادي عشر

هل كل ظرف يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادي حقيقة الحسن او القبح النوعية يُنحط الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان كل ظرف يتعلق بالحسن والقبح يفيد الفعل الحقيقة النوعية فان الحسن والقبح فصلان نوعيان للافعال الادبية

فأذا ما يتعمل التمايز في حسن الفعل الادبي او قبحه يفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل او قبحه يفعله التمايز بحسب الحسن والقبح فهو اذا يفعله بحسب النوع . فاذا اكل ظرف يزيد في حسن الفعل او قبحه يقوم النوع

٢ وايضاً ان الظرف الزائد اما يشتمل في نفسه على حقيقة الحسن او القبح او لا يشتمل فان لم يشتمل عليها امتنع ان يزيد في حسن الفعل او قبحه لان ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الاًحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الاًقبح وان اشتمل عليها كن . بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من انواع الحسن او القبح . فاذا اكل ظرف يزيد الحسن او القبح يقوم نوعاً جديداً من الحسن او القبح

٣ وايضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤٢٢ . وفي كل ظرف يزيد القبح نقصاً مخصوصاً فاذا اكل كل ظرف نوعاً جديداً من الخطيئة وهكذا كل ظرف يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما ان كل وحدة مضافة الى العدد تُحدث نوعاً جديداً من العدد لان الحسن قائم بالعدد والوزن والمقدار

لكن يعارض ذلك ان الاكثر والاقل لا يُحدثان تغييراً في النوع . والاكثر والاقل ظرف زائد في الحسن او في القبح . فاذا اكل كل ظرف زائد في الحسن او في القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

والجواب ان يقال ان الظرف يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الآنف وقد يعرض احياناً ان الظرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود ظرف آخر يستفيد منه الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية كما ان سلب شيء في كمية كبيرة او صغيرة لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود

حالة اخرى يستفيد الفعل بها القبح او الحسن ككون المسلوب للغير مما يناه في العقل
فاذا سلب ما للغير في كمية كبيرة او صغيرة لا يوجب تعابير نوع الخطيئة الا انه قد
يشغل الخطيئة او يخففها وقس على ذلك سائر الافعال القبيحة او الحسنة . فاذا
ليس كل ظرف يزد في حسن الفعل الادبي او قبحه يوجب تعابير نوعه
اذا اجيب على الاول بان ما عرضه الاشتداد والانتقاص لا يوجب فيه اختلاف
الاشتداد والانتقاص تعابير النوع كما ان ما يختلف بياضه في الكثرة والقلة لا يختلف
في نوع اللون وكذا ما يجعل في الحسن او القبح تعابيراً من جهة الاشتداد
والانتقاص لا يجعل في الفعل الادبي تعابيراً من جهة النوع

وعلى الثاني بان الظرف المثقل الخطيئة او الزائد في حسن الفعل قد لا يكون
له حسن او قبح في نفسه بل بالقياس الى حال اخرى للفعل كما مر في جرم الفصل
فلا يفيد نوعاً جديداً بل يزيد الحسن او القبح الحاصل عن حال اخرى للفعل
وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يحدث نقصاً خاصاً في نفسه بل بالقياس الى
شيء آخر وكذا ليس كل ظرف يفيد كمالاً جديداً الا بالقياس الى شيء آخر
ومع ذلك فهو وان زاد الحسن او القبح لا يجعل دائماً تعابيراً في نوع الحسن او القبح

البحث التاسع عشر

في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه - وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في حسن فعل الارادة الباطن والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل - ١
في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع - ٢ هل يتوقف على الموضوع فقط - ٣
هل يتوقف على العقل - ٤ هل يتوقف على الشريعة الازلية - ٥ في ان العقل الخطيء هل

هو المُتَرَمِّمُ - ٦ في ان الارادة التي تتبع العقل الخفى ، في ما ينافي شريعة الله هل هي طالحة
- ٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية - ٨ في ان كمية
الصلاح او الطلاح في الارادة هل تتبع كمية الصلاح او الطلاح في القصد - ٩ في ان
صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الالهية - ١٠ في ان الارادة الانسانية هل يُشترط
لصلاحها موافقة الارادة الالهية في المراد

الفصل الأول

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

يُنخِطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع
اذ لا يجوز تعلق الارادة الا بالخير لان الشر خارج عن قصد الارادة كما قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٢ فلو كان يُحكَم على صلاح الارادة من
الموضوع لكانت كل ارادة سالمة ولم تكن ارادة طالحة

٢ وايضاً ان الصلاح يوجد اولاً في الغاية ولذلك لم يكن صلاح الغاية من
حيث هو كذلك متوقفاً على شيء آخر ، والتعلل الحسن غاية مع ان الحدّث
لا يكون غاية اصلاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ لتوجهه دائماً الى
مفعول ما على انه غاية له ، فاذا حُسن فعل الارادة لا يتوقف على الموضوع
٣ وايضاً كل شيء يفعل غيره على حسب حاله ، وموضوع الارادة ما كان
صالحاً بالصلاح الطبيعي فلا يجوز اذن ان يفيد الارادة صلاحاً ادبياً ، فاذا

صلاح الارادة الادبي لا يتوقف على الموضوع

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ « العدل ما بحسبه
يريد بعض اموراً عادلة » وكذلك الفضيلة ما بحسبها يريد بعض اموراً سالمة ،
والارادة السالمة ما جرت بحسب الفضيلة ، فاذا منشأ صلاح الارادة هو ارادة
الانسان خيراً

والجواب ان يقال ان الحسن والقبح فصلان ذاتيان لفعل الارادة لان الخير
والشر بالذات يرجعان الى الارادة كما يرجع الصدق والكذب الى العقل الذي
يتمايز فعله تمايزاً ذاتياً بفصلي الصدق والكذب على حسب قولنا في راي انه صحيح
او فاسدٌ وعليه فالارادة الصالحة والطارحة فعلان متغايران بالتبوع . وتغاير النوع
في الافعال انما يكون بتغاير الموضوعات كما مر في البحث السابق فـهـ فاذا الحسن
والقبح في افعال الارادة انما يعتبر حقيقةً بحسب الموضوعات

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لاتتعلق دائماً بالخير الحقيقي بل قد تتعلق
بالخير الظاهري الذي وان تضمن شيئاً من حقيقة الخير لا يتضمن حقيقة الخير الملائم
مطلقاً للاشتهاء ولهذا ليس فعل الارادة حسناً دائماً بل قد يكون قبيحاً

وعلى الثاني بانه وان جاز ان يكون بعض الافعال غاية قصوى للانسان باعتبار
ما الا ان هذا الفعل ليس فعل الارادة كما مر في مب ٣ فـ٤

وعلى الثالث بان الشيء الصالح انما يقدم للارادة على انه موضوعها بالعقل وهو
من حيث يتعلق به حكم العقل يرجع الى جنس الادب ويفيد فعل الارادة
الصالح الادبي لان العقل هو مبدأ الافعال الانسانية والادبية كما مر في
البحث الآنف فـهـ

الفصل الثاني

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُحْتَجَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع
فقط فان الغاية اقرب الى الارادة منها الى قوة اخرى . وافعال القوى الأخرى
لاستفيد الحسن من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً كما يظهر مما تقدم في البحث
السابق فـ٤ . فكذا اذن فعل الارادة لا يستفيد الحسن والصلاح من الموضوع
فقط بل من الغاية ايضاً

٢ وايضاً ان حسن الفعل لا يستفاد من الموضوع فقط بل من الظروف ايضاً كما مر في البحث الآنف ف٠٣ وقد يتفاير الحسن والقبح في فعل الارادة بتغاير الظروف كما اذا اراد انسان متى ينبغي وحيث ينبغي وبقدر ما ينبغي وكيف ينبغي او بحسب ما ينبغي فاذا لا يتوقف صلاح الارادة على الموضوع وحده بل على الظروف ايضاً

٣ وايضاً ان في جهل الظروف عذراً للارادة على طلاحها كما مر في مباحث ٨ ولو كان صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الظروف لم يصح هذا العذر فاذا صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الموضوع فقط بل على الظروف ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفعل لا يستفيد الحقيقة النوعية من الظروف من حيث هي هي كما مر في البحث الآنف ف٠١٠ والحسن والقبح فصلان نوعيان لفعل الارادة كما مر هناك في ف٠٥ فاذا ليس يتوقف صلاح الارادة وطلاحها على الظروف بل على الموضوع وحده

والجواب ان يقال كلما كان شيء في كل جنس اسبق كان ايسر وقائماً بامور اقل كما ان الاجسام الأولى بسيطة ولذلك نجد ان الاول في كل جنس بسيط على نحو ما وقائم بواحد ومبدأ حسن الافعال الانسانية وقبحها قائم بفعل الارادة فكان صلاح الارادة وطلاحها يُعتبر بحسب شيء واحد واما حسن الافعال الأخر وقبحها فيجوز ان يُعتبر بحسب اشياء مختلفة وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلًا بالعرض بل بالذات لان كل ما بالعرض يرد الى ما بالذات على انه مبدؤه وعلى هذا فصلاح الارادة لا يتوقف الا على ذلك الواحد الذي يفعل بالذات صلاح الفعل اي على الموضوع ولا يتوقف على الظروف التي هي اعراض للفعل

إذا اجب على الأول بان الغاية هي موضوع الإرادة لاموضوع القوى الآخر
فليس الحسن المستفاد من الموضوع متغيراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما
في افعال القوى الآخر الا ان يتغيرا أحياناً بالعرض باعتبار توقف غاية على غاية
أخرى وإرادة على إرادة أخرى

وعلى الثاني بانه اذا كانت الإرادة لاتتعلق الا بالخير فليس شيء من الظروف
يقوى على جعلها طالحة وما يقال من ان مريداً يريد خيراً ما متى لا ينبغي يحمل
معنيين احدهما ان يكون هذا الظرف راجعاً الى المراد فلا تكون الإرادة على
ذلك متعلقة بالخير لان إرادة فعل شيء متى لا ينبغي فعله ليس إرادة للخير
والثاني ان يكون الظرف راجعاً الى فعل الإرادة فيستحيل على ذلك ان يريد
إنسان الخير متى لا ينبغي لان الإنسان يجب ان يريد الخير دائماً الا ان لا يريد
أحياناً بالعرض من حيث انه بإرادته خيراً مخصوصاً يمتنع حينئذ عن إرادة خير
آخر مقتضى وحينئذ لا يحصل الشر من إرادته ذلك الخير بل من عدم إرادته
خيراً آخر وقس على ذلك سائر الظروف

وعلى الثالث بان جهل الظروف انما يكون فيه عذر للإرادة على طلاحها
باعتبار كون الظروف قائماً من جهة المراد اي من حيث تجهل ظروف الفعل
الذي تريده

الفصل الثالث

في ان صلاح الإرادة هل يتوقف على العقل

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان صلاح الإرادة لا يتوقف على العقل
لان المتقدم لا يتوقف على المتأخر ونسبة الخير والصلاح الى الإرادة متقدمة على
نسبته الى العقل كما يتضح مما مر في م ب ٨ ف ١ و م ب ٩ ف ١ فاذا ليس يتوقف
صلاح الإرادة على العقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٦ ب ٢ « ان صلاح العقل العملي هو الحق المطابق للشوق المستقيم » والشوق المستقيم هو الارادة الصالحة . فاذاً صلاح العقل العملي يتوقف على صلاح الارادة دون العكس
٣ وايضاً ليس يتوقف المحرك على المتحرك بل بالعكس . والارادة تحرك العقل وسائر القوى كما مر في م ب ٩ ف ١ . فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على العقل

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٠ « كل تثبت بما تنزع اليه الارادة فهو خارج عن حد الاعتدال حيث لا تخضع الارادة للعقل » وصلاح الارادة قائم بكونها غير خارجة عن حد الاعتدال . فاذاً صلاح الارادة يتوقف على خضوعها للعقل

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف حقيقة على الموضوع كما مر في ف ١ و ٢ و موضوع الارادة يعرض عليها بالعقل لان خير العقل هو موضوع الارادة المعادل لها واما الخير المحسوس او الموهوم فليس معادلاً للارادة بل للشوق الحسي لان الارادة يجوز ان تميل الى الخير الكلي الذي يدركه العقل واما الشوق الحسي فلا تميل الا الى الخير الجزئي الذي تدركه القوة الحسية وعلى هذا فصلاح الارادة يتوقف على العقل كما يتوقف على الموضوع

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الخير الى الارادة متقدمة على نسبه الى العقل باعتبار كونه خيراً اي مشتقاً لكن نسبه الى العقل باعتبار كونه حقاً متقدمة على نسبه الى الارادة باعتبار كونه مشتقاً لان الارادة لا يجوز ان تستهي الخير الا بعد ان يدركه العقل

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على العقل العملي باعتبار كونه مشيراً ومستدللاً في ما الى الغاية اذ بذلك يتكامل بالحكمة . واستقامة العقل في ما

الى الغاية قائمة بالمطابقة لشهوة الغاية المتقضاة الا ان اشتها الغاية المتقضاة لا يتم الا بعد ادراك الغاية ادراكاً مستقيماً وهذا انما يكون بالعقل وعلى انك بان الارادة تحرك العقل من وجهٍ والعقل يحرك الارادة من وجهٍ آخر اي من جهة الموضوع كما سلف في مب ٩ ف ١

الفصل الرابع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الشريعة الازلية اذ ليس للواحد الا قاعدة واحدة ومقياس واحد وقاعدة الارادة الانسانية التي يتوقف عليها صلاحها هي العقل المستقيم . فصالح الارادة اذن ليس يتوقف على الشريعة الازلية

٢ وايضاً ان المقدار مجانس للتقدير كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ . والشريعة الازلية ليست مجانسة للارادة الانسانية . فاذا لا يجوز ان تكون الشريعة الازلية قاعدة للارادة الانسانية فيتوقف صلاحها عليها

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون ثابتاً في غاية اليقين . والشريعة الازلية مجهولة لنا . فاذا لا يجوز ان تكون مقداراً لارادتنا فيتوقف عليها صلاح الارادة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطيئة قول او فعل او اشتها لشيء على خلاف الشريعة الازلية » وصلاح الارادة هو اصل الخطيئة . فاذا الما كان الطلاح مقابلاً للصلاح كان صلاح الارادة يتوقف على الشريعة الازلية

والجواب ان يقال ان جميع العلل المترتبة يتوقف فيها المعلول على العلة الاولى اكثر من توقفه على العلة الثانية لان العلة الثانية لاتفعل الا بقوة العلة الاولى . وكون العقل الانساني قاعدة للارادة الانسانية يتقدر بها صلاحها انما هو معلول

للشريعة الازلية التي هي العقل الالهي وعليه قوله في مر ٤ : ٦ « كثير من يقولون
من يرينا الخير اتسم علينا نور وجهك ايها الرب » فكانه قال ان ما عندنا من
نور العقل انما يقدر ان يرينا الخير وتنظم به ارادتنا من حيث هو نور وجهك اي
منبعث عن وجهك ومن ذلك يضح ان صلاح الارادة الانسانية يتوقف على
الشريعة الازلية اكثر من توقفه على العقل الانساني وحيثما قصر العقل الانساني
وجب الالتفات الى العقل الالهي

اذا اجيب على الاول بان الشيء الواحد ليس له مقادير متكثرة قريبة لكن
يجوز ان يكون له مقادير متكثرة مترتبة

وعلى الثاني بان المقدار القريب مجانس للمقدار البعيد
وعلى الثالث بان الشريعة الازلية وان كانت مجهولة لنا باعتبار كونها في العقل
الالهي لكنها معلومة لنا نوعاً من العلم اما بالعقل الطبيعي المنبعث عنها انبعاث المثال
الخاص او بوحى فائق الطبيعة

الفصل الخامس

في ان الارادة المخالفة للعقل المخطئ، هل هي طالحة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الارادة المخالفة للعقل المخطئ ليست
طالحة لان العقل هو قاعدة الارادة الانسانية من حيث يصدر عن الشريعة
الازلية كما تقدم في الفصل الآنف. والعقل المخطئ ليس يصدر عن الشريعة
الازلية فهو اذن ليس قاعدة الارادة الانسانية. فاذا اذا خالفت الارادة العقل
المخطئ لم تكن طالحة

٢ وايضاً قال اوجسطينوس في خط ٦ على كلام الرب ب ٨ « اذا كان امر
السلطة السفلى مضاداً لامر السلطة العليا لم يكن منزماً كما لو امر الوالي بشيء
نهي عنه السلطان » والعقل المخطئ قد يعرض شيئاً منافياً لامر الاعلى اي لامر

الله الذي له السلطان الاعلى . فاذا ليس حكم العقل المخطىء ملزماً . فاذا اذا خالفت الارادة العقل المخطىء لم تكن طالحة
٣ وايضاً كل ارادة طالحة تُردُّ الى نوعٍ من الطلاح . والارادة المخالفة العقل المخطىء يمتنع ردها الى نوعٍ من الطلاح كما انه اذا اخطأ العقل المخطىء باشارته بفعل الزنى فارادة من يابى الزنى لا يجوز ردها الى شيءٍ من الطلاح . فاذا ليست الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة

لكن يعارض ذلك ان التضمير ليس شيئاً سوى تعلق العلم بفعلٍ كما مر في ق ا م ب ٧٩ ف ١٣ . ومحل العلم هو العقل . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطىء مخالفة للضمير . وكل ارادة مخالفة للضمير فهي طالحة في رو ١٤ : ٢٣ « كل ما ليس من الاعتقاد فهو خاطئة » اي كل ما خالف الضمير . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة

والجواب ان يقال لما كان الضمير هو حكم العقل على نحوٍ ما لكونه تعليق العلم بفعلٍ كما مر في الموضوع المتقدم ذكره كان البحث عما اذا كانت الارادة المخالفة العقل المخطىء طالحة نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطىء ملزماً . وقد جعل بعضٌ في ذلك للافعال ثلاثة اجناس فمنها ما هو حسنٌ بالجنس ومنها ما ليس حسناً ولا قبيحاً ومنها ما هو قبيحٌ بالجنس وقالوا اذا اشار العقل او الضمير بفعل ما هو حسنٌ بجنسه فليس ثم خطأ وكذا اذا اشار بترك ما هو قبيحٌ بجنسه لان الباعث على الامر بالحسن هو بعينه باعث على النهي عن القبيح . واما اذا اوحى العقل او الضمير الى انسان ان شيئاً قبيحاً بالذات يلتزم الانسان شرعاً ان يفعله او ان شيئاً حسناً بالذات منهيٌ عنه كان مخظئاً وكذا اذا اوحى الى انسان ان ما هو في نفسه لا حسنٌ ولا قبيحٌ كرفع كرة صغيرة من الخشب عن الارض منهيٌ عنه او ما مورٌ به كان مخظئاً . وعلى هذا قالوا ان العقل او الضمير المخطىء

بالامر او بالنهي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً مُلزمٌ بحيث ان الارادة المخالفة هذا العقل المخطئ تكون طالحة ومخالفتها له خطيئة واما العقل او الضمير المخطئ باسمه بما هو قبيحٌ بالذات او بنهيه عما هو حسنٌ وضروري للخلاص بالذات فليس مُلزمٌ مطلقاً تكون الارادة المخالفة له في ذلك طالحة الا ان هذا القول خارجٌ عن الصواب لان الارادة المخالفة العقل او الضمير المخطئ في ما ليس حسناً ولا قبيحاً طالحة على نحو ما باعتبار الموضوع الذي يتوقف عليه صلاحها او طلاحها لا من حيث طبيعته بل من حيث اعتبار العقل اياه حسناً فيُفعل او قبيحاً فيُجنب. ولما كان موضوع الارادة ما يُعرض عليها من العقل كما مر في مب ٨ فافتمت عرض عليها شيئاً بصفة كونه قبيحاً اغبرته عند توجيهها اليه قبيحاً وهذا ليس بعرض في ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقط بل في ما هو حسنٌ او قبيحٌ بالذات ايضاً اذ ليس بصير حسناً او قبيحاً بالعرض ما ليس حسناً او قبيحاً فقط بل يجوز ان يصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باعتبار العقل كما ان اجتناب الزنى حسنٌ الا ان الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبها يعرضه العقل فان عرضه العقل المخطئ بصفة امرٍ قبيحٍ توجهت اليه مع اعتبار كونه قبيحاً فتكون طالحة لانها تزيد امرأ قبيحاً لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل. وكذلك الايمان بالسبح حسنٌ وضروريٌ للخلاص بالذات لكن الارادة لا تتوجه اليه الا بحسبها يعرضه العقل فاذا عرضه العقل بصفة امرٍ قبيحٍ توجهت اليه الارادة على انه قبيحٌ لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و ٢ ان الفاجر بالذات من لا يتبع العقل المصيب والفاجر بالعرض من لا يتبع العقل المخطئ وعلى هذا يجب القول بان كل ارادة مخالفة العقل مطلقاً اي مصيباً او مخطئاً طالحة دائماً

اذا اوجب على الاول بان حكم العقل المخطئ وان لم يكن صادراً عن الله الا

ان العقل المخطيء يعرضه على انه صادق وعلى انه من ثم صادر عن الله الذي هو مصدر كل حق

وعلى الثاني بان كلام اوغطينوس هذا انما يصدق متى علم ان السلطة السفلى تأمر بما يناهض امر السلطة العليا ولكن لو اعتقد اننا ان امر الوالي هو امر السلطان لكان باستهائه بامر الوالي يستهين بامر السلطان . وكذا لو علم انسان ان العقل الانساني يحكم بما يناهض امر الله لم يجب ان يتبع العقل لكن ليس العقل حينئذ مخطئ بالكلية . واما متى عرض العقل شيئاً على انه امر الله كان تعدي حكم العقل تعدياً لامر الله

وعلى الثالث بان العقل متى اعتبر شيئاً انه قبيح يعتبر فيه دائماً نوعاً من انواع القبح كنفاته الامر الالهي او كونه معثرة او ما أشبه ذلك وحينئذ ترد تلك الارادة الطالحة الى ذلك النوع من الطلاح

الفصل السادس

في ان الارادة الموافقة العقل المخطيء هل هي سالحة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة الموافقة العقل المخطيء سالحة فكما ان الارادة المخالفة العقل تميل الى ما هو قبيح في حكم العقل كذلك الارادة الموافقة العقل تميل الى ما هو حسن في حكم العقل . والارادة المخالفة العقل ولو كان مخطئاً طالحة . فاذا الارادة الموافقة العقل ولو كان مخطئاً سالحة
٢ وايضاً ان الارادة الموافقة امر الله والشريعة الازلية سالحة دائماً . وانما تلتقي الشريعة الازلية وامر الله باعتبار العقل ولو كان مخطئاً . فاذا الارادة الموافقة العقل المخطيء ايضاً سالحة

٣ وايضاً ان الارادة المخالفة العقل المخطيء طالحة فلو كانت الارادة الموافقة العقل المخطيء طالحة ايضاً لكانت ارادة ذي العقل المخطيء طالحة دائماً في ما يظهر

فيكون هذا الانسان حائراً في امره ويخطأ بالضرورة وهذا باطل. فاذا الارادة الموافقة العقل المخطيء، سالحة
لكن يعارض ذلك ان ارادة قنلة الرسل كانت سالحة وهي مع ذلك كانت موافقة
عقلهم المخطيء كقوله في يور ١٦: ٢٠ «سناقي ساعة يظن فيها كل من يقتلكم انه يقرب
قربانا لله» فيجوز اذن ان تكون الارادة الموافقة العقل المخطيء، سالحة
والجواب ان يقال كما ان البحث عن المسئلة السابقة هو نفس البحث عما اذا كان
الضمير المخطيء ملزماً كذلك البحث عن هذه المسئلة هو نفس البحث عما اذا كان
في خطأ الضمير عذراً والبحث في ذلك متوقف على ما امر في الجهل فقد اسلفنا
في مب ٦ ف ٨ ان الجهل قد يصير به المجهول غير ارادي وقد لا يصير واكون
القول انما يوصف بالحسن والتعجب الادبي من حيث هو ارادي كما يتضح مما تقدم
في ف ٢ يظهر ان الجهل الذي يصير به المجهول غير ارادي يرفع حقيقة الحسن
والتعجب الادبي بخلاف الجهل الذي لا يصير به المجهول غير ارادي فقد مر في مب
٦ ف ٨ ان الجهل المراد بوجه من الوجوه بالذات او بالتبعية لا يصير به المجهول
غير ارادي واعني بالجهل المراد بالذات ما يقصد بفعل الارادة وبالجهل المراد
بالتبعية ما يحصل بسبب الاهمال من حيث لا يريد الانسان ان يعلم ما يجب عليه
ان يعلم كما مر هناك. اذا تمد ذلك فان كان خطأ العقل او الضمير ارادياً بالذات
او بالتبعية بسبب الاهمال لتعلق الجهل بما يجب العلم به لم يكن في هذا الخطأ عذراً
للالارادة حتى لا تكون سالحة بموافقتها العقل او الضمير المخطيء على هذا النحو وان
كان خطأ العقل او الضمير مما يصير به المجهول غير ارادي لحصوله عن جهل
ظرف دون ادنى اهمال كان في هذا الخطأ عذراً للارادة فلا تكون سالحة
بموافقتها العقل المخطيء كما انه لو حكم العقل المخطيء بوجوب مضاجعة الانسان امرأة
غيره لكانت الارادة الموافقة هذا العقل المخطيء سالحة لحصول هذا الخطأ عن

الجهل بشريعة الله التي يجب على الانسان العلمُ بها ولكنه لو اخطأ عقل الانسان في اعتقاده ان المرأة الراقدة معه مكان امراته هي نفس امراته فاقتضت منه حقها فاراد مضاجعتها كان لارادته عذراً فلا تكون طالحة لحصول هذا الخطأ عن جهله بظرف جهلاً عاذراً يصير به المجهول غير ارادي

اذا اجيب على الاول بان الخير يحصل عن علة تامة والشر يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٢. فاذا يكفي لاتصاف ما توجه اليه الارادة بالقبح ان يكون قبيحاً طبعاً او اعتباراً واما اتصافه بالحسن فيشترط فيه ان يكون حسناً الوجهين

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية معصومة عن الخطأ واما العقل الانساني فيجوز عليه الخطأ وعلى هذا فالارادة الموافقة العقل الانساني ليست دائماً مستقيمة ولا دائماً موافقة للشريعة الازلية

وعلى الثالث بانه كما ان القياسيات اذا فرض فيها امر واحد غير صوابي لزم عنه بالضرورة امور اخرى كثيرة غير صوابية كذلك الادبيات اذا فرض فيها امر واحد غير صوابي لزم عنه بالضرورة امور اخرى كثيرة غير صوابية كما انه لو فرض ان انساناً يسعى وراء المجد الباطل سواء حمله المجد الباطل على فعل ما يجب عليه فعله او على تركه لخطي دائماً لكن هذا لا يوقعه في الحيرة اذ يقدر ان يطرح القصد الطالح وكذا اذا فرض خطأ العقل او الضمير ناشئاً عن جهل لا عذر فيه لزم عنه بالضرورة صلاح الارادة لكنه لا يوقع الانسان في الحيرة اذ يقدر ان يرجع عن الخطأ لكون الجهل ارادياً وممكناً دفعه

الفصل السابع

في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية
يتنحى الى السابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على قصد الغاية

فقد تقدم في ف ٢ ان صلاح الارادة يتوقف على الموضوع وحده . وموضوع
الارادة في ما الى الغاية مغاير للغاية المقصودة . فصلاح الارادة اذن لا يتوقف في
ذلك على قصد الغاية

٢ وايضاً ان ارادة امثال امر الله انما هي الى الارادة الصالحة . ويجوز ان
يقصد بذلك غايةً قيحة اي المجد الباطل او الطمع من حيث ان انساناً يريد ان
يطيع الله لنيل امورٍ زمانية . فاذا ليس يتوقف صلاح الارادة على قصد الغاية
٣ وايضاً كما تتغير الارادة بالصلاح والطلاح كذلك تتغير بهما الغاية . وطلاح
الارادة ليس يتوقف على طلاح الغاية المقصودة لان من يريد ان يسرق ليتصدق
فارادته طالحة ولو قصد غاية صالحة . فكذا اذن صلاح الارادة لا يتوقف على
صلاح الغاية المقصودة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٩ ب ٣ ان الله يثيب على
القصد « وانما يثيب الله على شيء من حيث هو صالح . فاذا صلاح الارادة يتوقف
على قصد الغاية

والجواب ان يقال ان القصد يجوز ان يكون بالنسبة الى الارادة على نحوين
اي سابقاً ولاحقاً فيكون سابقاً الارادة على انه علة لها متى اردنا شيئاً لقصد غاية
وحيثئذٍ يعتبر قصد الغاية علة لصلاح المراد كما اذا اراد انسان ان يصوم لاجل
الله اذا ما يصير الصوم صالحاً من طريق انه يفعل لاجل الله ولما كان صلاح الارادة
يتوقف على صلاح المراد كما مر في ف ١ و ٢ كان يتوقف بالضرورة على قصد الغاية .
ويكون لاحقاً الارادة متى ورد على ارادة سابقة كما لو اراد انسان ان يفعل شيئاً
ثم وجهه الى الله وحيثئذٍ لا يتوقف صلاح الارادة السابقة على القصد اللاحق
الا باعتبار تكرار فعل الارادة مع القصد اللاحق
اذا اجيب على الاول بانه متى كان القصد علة للارادة اعتبر قصد الغاية علة

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بانه لا يجوز وصف الارادة بالصلاح اذا كان القصد الطالح علة
لارادة الشيء لان من يريد ان يتصدق ليظفر بالمجد الباطل فانه يريد ما هو
حسن لذاته تحت اعتبار كونه قبيحاً ولذلك فيكون قبيحاً بحسب كونه مراداً منه
فتكون ارادته طالحة ولكن اذا كان القصد لاحقاً جاز حينئذ ان تكون الارادة
صالحة وليس يقبح بالقصد اللاحق فعل الارادة السابق بل فعلها المتكرر
وعلى الثالث بان الشر يحصل عن كل نقص والخير يحصل عن علة كاملة تامة
كما مر في الفصل السابق وعلى هذا فاذا اريد ما هو شر لذاته تحت اعتبار الخير
او ما هو خير تحت اعتبار الشر كانت الارادة في كلا الحالين طالحة واما كونها
صالحة فيشترط فيه ان تريد الخير تحت اعتبار الخير اي ان تريد الخير لاجل الخير

الفصل الثامن

في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد
يُختل إلى الثامن بان يقال : يظهر ان مقدار الصلاح في الارادة يتوقف على
مقداره في القصد فقد كتب الشارح على قول متى ١٢ : ٣٥ : الرجل الصالح من
كثرة الصالح يخرج الصالحات : ما نصه « يفعل الانسان من الصلاح مقدار ما
يقصده » . والقصد لا يفيد الصلاح الفعل الظاهر فقط بل الارادة ايضاً كما مر
في الفصل الآنف . فتلانسان اذن من صلاح الارادة مقدار ما يقصده
٢ وايضاً متى ازدادت العلة ازداد المعلول ايضاً . وصلاح القصد هو علة الارادة
الصالحة . فصلاح الارادة اذن على قدر ما يقصد الانسان من الصلاح
٣ وايضاً ان شأن الانسان في الطالحات ان يخطأ على قدر ما يقصد فلو قصد
برمي حجر قتل انسان لاقترب جريرة القتل . فكذا اذن شأنه في الصالحات ان
يكون صلاح ارادته على قدر صلاح مقصده

لكن يعارض ذلك انه يجوز ان يكون القصد صالحاً والارادة طالحة . فاذا
كذلك يجوز ان يتفاوتا في درجة الصلاح
والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل وقصد الناية ضربان من الكمية
احدهما من جهة الموضوع وذلك متى اراد الانسان او فعل شيئاً اصلح . والثاني
من جهة اشتداد الفعل وذلك متى اراد الانسان او فعل بشدة وهذا اصلح من
جهة الفاعل فان كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى ان
كمية الفعل لا تتبع كمية القصد ويجوز ان يعال ذلك من جهة الفعل الظاهر
بوجهين احدهما كون الموضوع المتوجه الى الغاية المقصودة غير معادل لتلك الغاية
كما ان انساناً اذا بذل عشرة دراهم لا يقدر ان ينال مقصوده اذا كان قاصداً ان
يشري ما تساوي قيمته مائة درهم والثاني ما يمكن ان يحول دون الفعل الظاهر
من الموانع التي ليس رفعها مقدوراً لنا كما لو قصد انسان ان يذهب الى رومية
فاعترضته موانع فلم يقدر ان يفعل ذلك واما من جهة فعل الارادة الباطن فليس
لتلك الاوجه واحد وهو كون افعال الارادة الباطنة مقدورة لنا بخلاف الافعال
الظاهرة . على ان الارادة تقدر ان تريد موضوعاً غير معادل للغاية المقصودة
فاذا توجهت من ثمة الى ذلك الموضوع باعتباره على وجه الاطلاق لم تكن صالحة
بقدر صلاح القصد الا انه لما كان القصد ايضاً يؤثر في فعل الارادة باعتبار ما
اي من حيث هو علته كان مقدار صلاح القصد يؤثر في الارادة اي من
حيث ان الارادة تريد خيراً عظيماً على انه غاية وان كان ما تريد ان يدرك
به هذا الخير العظيم ليس مناسباً له قدرأ - واما اذا اعتبر مقدار القصد والفعل
بحسب اشتدادهما فاشتداد القصد يؤثر في فعل الارادة الباطن والظاهر لان
نسبة القصد اليهما نسبة الصورة على نحو ما كما يتضح مما مر في مب ١٢ ف ٤
وان جاز ان لا يكون للفعل الباطن او الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما اذا لم تكن ارادة التداوي شديدة كإرادة الصحة غير ان شدة
قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة ارادة التداوي ومع ذلك يجب الانتباه
الى ان اشتداد الفعل الباطن او الظاهر يجوز ان يُعتبر موضوعاً للقصد كما لو قصد
انسان ان يريد او يفعل شيئاً بشدة لكنه ليس لذلك يريد او يفعل بشدة لان
مقدار صلاح الفعل الباطن او الظاهر لا يتبع مقدار القصد الصالح كما تقدم ولهذا
لا يستحق الانسان الثواب بقدر ما يقصد ان يستحق لان كمية استحقاق الثواب
تقدر باشتداد الفعل كما سيأتي بيانه في مب ١١٤ ف ٤

إذا اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على اعتبار الله الذي ينظر
خاصة الى قصد الغاية ومن ثم كتب شارح آخر على الآية المذكورة ان «كنز
القلب هو القصد الذي منه يحكم الله على الأعمال» فقد مر قريباً ان صلاح
القصد يؤثر على نحو ما في صلاح الارادة الذي يجعل الفعل الظاهر ايضاً ثواباً
لدى الله

وعلى الثاني بان صلاح القصد ليس وحده علة تامة للارادة الصالحة فلا
ينهض الاعتراض

وعلى الثالث بان طلاح القصد وحده كافٍ لطلاح الارادة ولهذا ايضاً يكون
طلاح الارادة على قدر طلاح القصد وليس الشأن ذلك في الصلاح كما مر قريباً

الفصل التاسع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية
يُنحط الى التاسع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة الانسانية ليس يتوقف
على موافقة الارادة الالهية اذ يستحيل موافقة ارادة الانسان للارادة الالهية كما
يتضح من قوله في اش ٩: ٥٥ « كما علت السماوات عن الارض كذلك ظر في علت
عن طرقكم : وافكري عن افكاركم » فلو كان صلاح الارادة يتوقف على موافقة

الارادة الالهية لاستحالة ان تكون ارادة الانسان سالحة وهذا باطل
٢ وايضاً كما ان ارادتنا منبثة عن الارادة الالهية كذلك علنا منبث عن
العلم الالهي . وليس يتوقف حصول علنا على موافقة العلم الالهي فان الله يعلم اشياء
كثيرة نجهلها نحن . فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة
الالهية

٣ وايضاً ان الارادة هي مبدأ الفعل . ويمتنع ان يكون فعلنا موافقاً للفعل الالهي .
فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة الالهية
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦ . ٣٩ « ليس كشيثي بل كشيثك » وانما
قال ذلك لكونه يريد ان يكون الانسان مستقيماً ويتوجه الى الله كما قال اوغسطينوس
في انكريدون ب ١٠٦ . واستقامة الارادة هي صلاحها . فاذاً صلاح الارادة يتوقف
على موافقة الارادة الالهية

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف على قصد الغاية كما مر في ف ٧
والغاية القصوى للارادة البشرية هي الخير الاعظم الذي هو الله كما اسلفنا في
مب ا ف ٨ . فاذاً لا بد لصلاح الارادة البشرية من توجيهها الى الخير الاعظم
ونسبة هذا الخير الى الارادة الالهية اولاً وبالذات نسبة موضوعه الخاص . وما كان
اولاً في جنس فهو مقياس وعلة لجميع مندرجات ذلك الجنس وانما يكون شيء
مستقيماً وخيراً من حيث يبلغ الى مقياسه . فاذاً لا بد لصلاح ارادة الانسان من
موافقتها الارادة الالهية

اذاً اجيب على الاول بانه يستحيل على ارادة الانسان ان توافق الارادة
الالهية بالمساواة لا بالقتداء وكذا يوافق علم الانسان العلم الالهي من حيث
يدرك الحق وفعل الانسان الفعل الالهي من حيث يلائم الفاعل وهذه الموافقة
تحصل بالقتداء لا بالمساواة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصل العاشر

في ان موافقة الارادة البشرية للارادة الالهية في المراد هل هي ضرورة لصلاحها
يُتَّعَى الى العاشر بان يقال : يظهر ان ارادة الانسان لا يجب دائماً ان توافق
الارادة الالهية في المراد اذ يتعذر علينا ارادة ما نجمله لان موضوع الارادة هو
الخير المدرك . ونحن نجمل في مواقع كثيرة ما يريد الله . فيتعذر اذن على
الارادة البشرية ان توافق الارادة الالهية في المراد

٢ وايضاً ان الله يريد هلاك من يعلم بسابق علمه انه سيوت على حال الخطيئة
الميتة فلو وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد
لوجب عليه ان يريد هلاك نفسه وهذا باطل

٣ وايضاً ليس يجب على احد ان يريد ما ينافي اللحن . ولو كان الانسان
يريد ما يريد الله لجاه ذلك احياناً منافياً للحن كما انه لو اراد الله ان يموت ابو
انسان واراد ذلك ابنه تكافرت ارادة الابن هذه منافية للحن . فاذا ليس يجب
على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قوله في مز ٣٢ : التسبيح يجعل
بالمستقيمين : ما نصه « من اراد ما يريد الله فهو المستقيم القلب » وكل انسان
يجب عليه ان يكون مستقيم القلب . فاذا كل انسان يجب عليه ان يريد ما
يريد الله

٢ وايضاً ان صورة الارادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعل
آخر فاذا وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية وجب عليه
ان يجعلها موافقة لها في المراد

٣ وايضاً ان تخالف الارادات قائم بارادة الناس اموراً مختلفة . وكل من كانت

ارادته مخالفة للارادة الالهية فارادته طالحة . فاذا كل من لا يجعل ارادته موافقة
للارادة الالهية في المراد فارادته طالحة

والجواب ان يقال ان الارادة تنوجه الى موضوعها بحسب ما يعرضه عليها العقل
كما مر في ف ه وقد يعرض ان العقل يعتبر شيئاً باعتبارات مختلفة فيكون خيراً
باعتبار وشرّاً باعتبار آخر فاذا ارادته ارادة باعتبار كونه خيراً كانت صالحة واذا
لم ترده ارادةً أخرى باعتبار كونه شرّاً كانت هذه الارادة ايضاً صالحة كما ان
ارادة الحاكم عندما يريد قتل اللص صالحة لان ذلك عدلٌ وارادة غيره كزوجة
اللص او ابنه من يريد عدم قتله باعتبار ان القتل شرٌّ بالطبع صالحة ايضاً ولان
الارادة تتبع ادراك العقل فكلاً كانت حقيقة الخير المتصور اعم توجهت الارادة
الى خير اعم كما يتضح من المثال المتقدم لان من شأن الحاكم ان يُعنى بالخير
العام الذي هو العدل ومن ثم يريد قتل اللص الذي يُعتبر خيراً بالاضافة الى
الحالة العامة واما زوجة اللص فتأمنها العناية بنجاة العائلة الخاص وبهذا الاعتبار
تريد ان لا يُقتل بعلمها اللص . وخير الكون بأسره ما كان حاصلًا في تصور الله الذي
هو صانع الكون ومدبره فاذا كل ما يريد فانه يريد باعتبار الخير العام وهو خيريته
التي هي خير الكون بأسره واما الخليفة فمن طبيعته ان تصور خيراً جزئياً معادلاً
لطبيعتها وقد يعرض ان يكون شيء خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشرّاً
باعتبار الحقيقة الكلية او بالعكس كما مر قريباً ولذلك يعرض ان تكون ارادة
صالحة لارادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع ان الله لا يريد باعتبار الحقيقة
الكلية وبالعكس ومن ثم يجوز ايضاً ان تكون ارادات البعض المختلفة المتعلقة
بامور متقابلة صالحة من حيث انهم يريدون امراً او لا يريدونه باعتبارات جزئية
مختلفة . على ان ارادة الانسان المريد خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يرجع الى
الخير العام على انه غاية له فان ما لكل جزء ايضاً من الشوق الطبيعي يقصد به

الخير العام الذي لكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه ان يكون علةً صوريةً لارادة ما اليها فاذا لا بد لارادة انسان خيراً جزئياً بارادة مستقيمة من ان يكون ذلك الخير الجزئي مراداً باعتبار المادة والخير العام الالهي مراداً باعتبار الصورة وعلى هذا فالارادة الانسانية يجب عليها ان تكون موافقة للارادة الالهية في المراد باعتبار الصورة اذ يجب عليها ان تريد الخير الالهي العام لا باعتبار المادة لما تقدم قريباً .
على ان الارادة الانسانية توافق الارادة الالهية على نحو ما باعتبار الامرين لانها من حيث توافقها في حقيقة المراد العامة توافقها في الغاية القصوى ومن حيث لا توافقها في المراد باعتبار المادة توافقها باعتبار حقيقة العلة الفاعلة لان ما يحصل لشيء من الميل الخاص المترتب على طبيعته او ادراكه الجزئي انما يحصل له من الله على انه العلة الناعلة ومن ثم جرت العادة بان يقال ان الارادة الانسانية توافق في ذلك الارادة الالهية لانها تريد ما يريد الله ان تريده . وهناك ايضاً وجه آخر من الموافقة من جهة حقيقة العلة الصورية وهو ان الانسان يريد شيئاً لمحبته له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع الى الموافقة الصورية المعتبرة بالتمسك الى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص
اذا اجيب على الاول باننا نعلم ما يريد الله بالعموم اذ نعم ان الله يريد كل ما يريد به باعتبار كونه خيراً ولذلك فكل من يريد شيئاً باعتبار كونه خيراً فهو من الانحاء فارادته موافقة للارادة الالهية من جهة حقيقة المراد . لكننا نجعل ما يريد الله بالخصوص وهذا ليس يجب علينا ان تكون ارادتنا موافقة فيه الارادة الالهية . الا انه في حال المجد سيرى الجميع في كل ما يريدونه نسبه الى ما يريد الله بوجه الخصوص وستكون من ثم ارادتهم موافقة لله في كل شيء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً
وعلى الثاني بان الله لا يريد هلاك احدٍ ولا موت احدٍ من حيث هو هولائه

يريد ان جميع الناس يخلصون لكنه يريد ذلك من حيث يقتضيه العدل . فاذا
يكفي في ذلك ان يريد الانسان عدل الله ورعاية نظام الطبيعة
وبذلك يتضح الجواب على الثالث

واجيب على المعارضة الاولى بان من وافقت ارادته الارادة الالهية في حقيقة
المراد العامة اعظم ارادة لما يريد الله من توافق ارادته الارادة الالهية في
خصوص الشيء المراد لان توجه الارادة الى الغاية أكثر اصاله من توجهها الى
ما الى الغاية

وعلى الثانية بان نوع الفعل وصورته يُعتبر بالاحرى من جهة حقيقة الموضوع
لا من جهة مادته

وعلى الثالثة بانه متى اراد بعض امورا مختلفة باعتبارات مختلفة فليس في
ذلك تناقض بين الارادات واما اذا اراد انسان امرا ولم يرده آخر باعتبار واحد
فيكون ذلك موجبا لتنافي الارادتين الا ان هذا ليس في شيء من مرادنا هنا

المبحثُ المتمُّعشرين

في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الحسن والقبح بالنظر الى الافعال الظاهرة ومدار البحث في ذلك على
ست مسائل - ١ في ان الحسن والقبح هل يحصلان اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر
- ٢ في ان حسن الفعل الظاهر او قبحه هل يتوقف كله على صلاح الارادة - ٣ في انه
هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بعينه - ٤ في ان الفعل الظاهر هل
يزيد انفعال الباطن شيئاً من الحسن او القبح - ٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من
المواقب هل يزيد شيئاً من الحسن او القبح - ٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان
يكون حسناً وقبيحاً

الفصل الأول

في ان الحسن او القبح هل يحمل اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر
يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح يحصل اولاً في الفعل
الظاهر ثم في فعل الارادة فان صلاح الارادة يستفاد من الموضوع كما مر في
المبحث السابق ف ١ و ٢. والفعل الظاهر هو موضوع فعل الارادة الباطن اذ يقال
تريد ان نسرق او ان تصدق. فاذا الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر
ثم في فعل الارادة

٢ وايضاً ان اول ما يوصف بالحسن هو الغاية لان ما الى الغاية انما يوصف
بالحسن بالقياس الى الغاية. وليس يجوز ان يكون فعل الارادة غاية كما مر في
مب ١ ف ١ واما فعل غيرها من القوى فيجوز ان يكون غاية. فالحسن اذن يقوم
اولاً بفعل غير الارادة من القوى ثم بفعل الارادة

٣ وايضاً ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الصورة كما مر في مب ١٨
ف ٦. وما كان من قبيل الصورة فهو متأخر لان الصورة ترد على الميولي. فاذا
الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٩ « انما نُعْتَرَفُ
الخطايا وتصلح السيرة بالارادة » فاذا الحسن والقبح الادبي يقومان اولاً
بالارادة

والجواب ان يقال ان بعض الافعال الظاهرة يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح من
وجهين اولاً باعتبار جنسها وما يُعْتَبَرُ فيها من الظروف كما ان التصديق بعد
رعاية ما يجب رعايته من الظروف يوصف بالحسن وثانياً باعتبار قياسها الى
الغاية كما ان التصديق لاجل المجد الباطل يوصف بالقبح. ولكون الغاية هي موضوع
الارادة الخاص يظهر ان الحسن او القبح الذي يستفاده الفعل الظاهر من

القياس الى الغاية يحصل اولاً في فعل الارادة ثم ينبعث عنه الى الفعل الظاهر
واما الحسن او القبح الحاصل للفعل الظاهر لذاته باعتبار ما له من الموضوع
والظروف المتقضاة لذلك فليس ينبعث عن الارادة بل بالاحرى عن العقل
وعليه فاذا اعتبر حسن الفعل الظاهر من جهة كونه في حكم العقل واعتباره فهو
متقدم على حسن فعل الارادة واذا اعتبر من جهة قيامه بانفاذ الفعل فهو تابع
لحسن الارادة الذي هو مبدؤه

اذا اوجب على الاول بان الفعل الظاهر هو موضوع الارادة من حيث يعرضه
عليها العقل على انه خير مدرك ومحكوم عليه بالعقل فيكون حسنه متقدماً
على حسن فعل الارادة واما من حيث قيامه بانفاذ الفعل فهو معلول الارادة
وتابع لها

وعلى الثاني بان الغاية متقدمة في القصد ولكنها متأخرة في الدرك
وعلى الثالث بان الصورة باعتبارها في الهيولى متأخرة عن الهيولى بطريق التولد
وان كانت متقدمة عليها بالطبع واما باعتبارها في العلة الفاعلة فهي متقدمة من
كل وجه . ونسبة الارادة الى الفعل الظاهر نسبة العلة الفاعلة . فاذا احسن فعل
الارادة صورة للفعل الظاهر باعتبار كونه في العلة الفاعلة

الفصل الثاني

في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان حسن الفعل الظاهر وقبحه يتوقف كله
على الارادة ففي متى ٧ : ١٨ « لا تستطيع شجرة صالحة ان تثمر ثمرًا رديئاً ولا شجرة
فاسدة ان تثمر ثمرًا جيداً » والمراد بالشجرة الارادة وبالثمر الفعل على ما في الشارح .
فاذا الامجوزان تكون الارادة الباطنة حسنة والفعل الظاهر قبيحاً او بالعكس
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع اب ٩ ان الخطيئة لا تُقترَف الا

بالارادة فان لم يكن في الارادة حُطِيئة لم تكن حُطِيئة في الفعل الظاهر . ولذلك
فحسن الفعل الظاهر او قبحه يتوقف كله على الارادة

٣ وايضاً ان الحسن والقبح اللذين عليهما كلامنا فصلان للفعل الادبي .
والفصول تقسم الجنس بالذات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٣٠ . فاذا
لكون الفعل انما هو ادبي من طريق كونه ارادياً يظهر ان الحسن والقبح يُعتبران
في الفعل من جهة الارادة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردّ الكذب ب ٧ « من الاشياء ما
يحسن فعلها دون غاية او ارادة سالحة »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل الظاهر ضربان من الحسن او القبح كما
مر في الفصل السابق احدهما باعتبار الموضوع والظروف المقتضاة والثاني باعتبار
القياس الى الغاية فما كان باعتبار القياس الى الغاية يتوقف كله على الارادة وما كان
باعتبار الموضوع او الظروف المقتضاة يتوقف على العقل وعليه يتوقف صلاح الارادة .
باعتبار توجهها اليه . ولا بد من اعتبار ان القبح يكفي له نقص واحد جزئي واما
الحسن بالاطلاق فلا يكفي له حسن واحد جزئي بل لابد له من كمال الحسن
وعليه فاذا كانت الارادة سالحة من جهة الموضوع الخاص ومن جهة الغاية ترتب
على ذلك حسن الفعل الظاهر الا انه لا يكفي لحسنه صلاح الارادة الحاصل من
جهة قصد انغاية بل متى كانت الارادة طالحة اما من جهة قصد الغاية او من جهة
الفعل المراد ترتب على ذلك قبح الفعل الظاهر .

اذا اجيب على الاول بان الارادة الصالحة المبرعنها بالشجرة الصالحة تُعتبر
بحسب كونها سالحة من جهة الفعل المراد ومن جهة الغاية المقصودة

وعلى الثاني بان الانسان لا يخطأ بالارادة متى اراد غايةً قبيحةً فقط بل متى
اراد فعلاً قبيحاً ايضاً

وعلى الثالث بانه لا يقال ارادي لفعل الارادة الباطن فقط بل للفعل الظاهر
ايضاً باعتبار صدوره عن الارادة والعقل فيحوز من ثم ان يكون الحسن والقبح
فصلين لكل منهما

الفصل الثالث

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس لفعل الارادة الباطن والفعل الظاهر
حسنٌ او قبحٌ واحدٌ بعينه لان مبدأ الفعل الباطن هو قوة النفس الباطنة
المُدركة او الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفذة الحركة. وحيثما تختلف
مبادئ الفعل تختلف الافعال والفعل هو محل الحسن او القبح ويتعذر قيام
عرض واحدٍ بعينه بحال مختلفة. فتعذر اذن ان يكون للفعل الباطن والفعل
الظاهر حسنٌ واحدٌ بعينه

٢ وايضاً ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعلة حسناً كما في الخلقيات
ك٢ب٦. والفضيلة العقلية القائمة بالقوة الآمرة مفايرة للفضيلة الخلقية المأمورة
كما يتضح من الكتاب المذكور ب١. فاذاً حسن الفعل الباطن الراجع الى القوة
الآمرة مفايرٌ لحسن الفعل الظاهر الراجع الى القوة المأمورة

٣ وايضاً يستحيل ان تكون العلة والمعلول واحداً بعينه اذ ليس شيءٌ علةً لنفسه.
وحسن الفعل الباطن علةٌ لحسن الفعل الظاهر او بالعكس كما مر في ف١٠ فاذاً
يستحيل ان يكون حسن كليهما واحداً بعينه

لكن يعارض ذلك ما مر بيانه في م١٨ ف٦ من ان نسبة فعل الارادة الى
الفعل الظاهر نسبة الجزء الصوري. والجزء الصوري والجزء المادي ينشأ عنهما واحدٌ.
فاذاً للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب ان يقال اذا اعتبر فعل الارادة والفعل الظاهر في جنس الادب فهما

فعلٌ واحدٌ كما مر في مب ١٧ ف ٤ ومب ١٨ ف ٠٦ والفعل الذي هو واحدٌ
بالمحل قد يكون له اوجه متكثرة من الحسن او القبح وقد يكون له وجهٌ واحدٌ
فقط وعلى هذا يجب ان يقال انه قد يكون حسناً الفعل الباطن والظاهر او قبيحاً
واحداً بعينه وقد يكونا متغايرين فقد مر في مب ١٨ ف ١٦ ان هذين الحسنيين
او القبحين يُقصد باحدهما الآخر وما كان مقصوداً به آخر قد لا يكون حسناً الا
من حيث يُقصد به آخر كما ان الشراب المرّ حسنٌ من حيث يفيد الصحة فقط
ومن ثمة لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرين بل واحداً بعينه وقد يكون
حسناً لذاته بقطع النظر عن نسبه الى شيء آخر حنن كما ان الهواء اللذيذ
حسنٌ من حيث هو لذيد بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وعليه فمتى كان
الفعل الظاهر حسناً او قبيحاً من نسبه الى الغاية فقط كان الحسن والقبح واحداً
بعينه في فعل الارادة الذي يتوجه بنفسه الى الغاية وفي الفعل الظاهر الذي انما
يتوجه الى الغاية بواسطة فعل الارادة ومتى كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته اي
بحسب موضوعه او ظروفه كان حسنه غيراً وحسن الارادة المستفاد من الغاية
غيراً غير ان حسن الغاية من جهة الارادة يؤثر في الفعل الظاهر وحسن الموضوع
والظروف يؤثر في فعل الارادة كما مر في ف ١

إذا اجيب على الاول بان قضية تلك الحججة ان الفعل الباطن والفعل الظاهر
متغايران في جنس الطبيعة الا ان تغايرهما من هذه الجهة لا يمنع ان ينشأ عنهما
واحد في جنس الأدب كما مر في مب ١٧ ف ٤

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية تنوجه الى افعال الفضائل التي هي بمنزلة
غاياتٍ للفضائل والحكمة التي هي فضيلة عقلية تنوجه الى ما الى الغاية كما في
الخلقيات ك٦ ب ١٢ ولهذا كان لا بد من التغاير بين الفضائل . واما العقل المستقيم
فليس يستفيد من غاية الفضائل حسناً متغائراً لحسن الفضيلة من حيث ان جميع

الفضائل تشترك في حسن العقل

وعلى الثالث بانه متى انبعث شيء من شيء الى آخر انبعثت عنه علة فاعلة متواطئة
كان متغيراً فيها كما انه اذا سخن الحار كانت حرارة المسخن وحرارة المسخن
متغيرين بالعدد وان كانا واحداً بالنوع واما متى انبعث شيء من شيء الى آخر
بوجه التشكيك او المناسبة كان واحداً فيها بالعدد كانبعاث الصحة عن الحيوان
الى الدواء والبول فان صحة الدواء والبول ليست متغيرة لصحة الحيوان التي يؤثر
فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا النحو ينبعث حسن الفعل الظاهر عن
حسن الارادة وبالعكس بحسب نسبة احدهما الى الآخر

الفصل الرابع

في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح
يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل
الباطن او قبحه فقد قال فم الذهب في خط ١٩ على انه قيل متى « الارادة هي التي
تثاب على الخير او تعاقب على الشر » والاعمال دلائل الارادة . فاذا ليس يسأل
الله عن الاعمال لاجل نفسه فيعلم كيف يحكم بل لاجل غيره فيعلم الجميع انه عادل .
والخير او الشر يجب ان يمتد بحسب حكم الله اكثر من اعتباره بحسب حكم الناس
فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر شيئاً على حسن الفعل الباطن او قبحه
٢ وايضاً ان للفعل الباطن والظاهر حسناً واحداً بعينه كما مر في الفصل الآنف .
والزيادة تحصل بضم شيء الى آخر . فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر في حسن
الفعل الباطن او قبحه

٣ وايضاً ان حسن الخليفة كله لا يزيد شيئاً على الحسن الالهي لانبعائه كله عن
الحسن الالهي . وحسن الفعل الظاهر ينبعث احياناً كله عن حسن الفعل الباطن
واحياناً يحصل العكس كما مر في الفصل السابق . فاذا ليس يزيد احدهما في

بحسن الآخر أو قبجه

لكن يعارض ذلك ان كل فاعل يقصد تحصيل الخير وأجنب الشرف لو كان لا يزداد بالفعل الخارج شي من الحسن أو القبح لكان اتيان ذي الارادة الصالحة أو الطالحة الفعل الحسن أو تركه الفعل القبيح عبثاً وهذا باطل والجواب ان يقال اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من حسن الغاية فالعمل الظاهر لا يزيد شيئاً على الحسن ما لم يعرض ان تصير الارادة في نفسها اصلح في الافعال الحسنة أو اطلع في الافعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة أنحاء في ما يظهر أولاً بحسب العدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعل حينئذ ثم اراد بعد ذلك وقيل لتضاعف فعل الارادة فتضاعف الحسن أو القبح ايضاً. وثانياً بحسب المدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح أو طالح لكنه لم يفعله لما منع ما اراد آخر ذلك فلم تنزل به حركة الارادة حتى انجز فعله كان من الواضح ان ارادة هذا اكثر استمراراً في الخير أو الشر فتكون بذلك اطلع أو اصلح. وثالثاً بحسب الشدة فان من الافعال الخارجة ما من شأنه ان يقوي الارادة او يضعفها من حيث هو مستلذ أو مستكره ومعلوم ان الارادة كلما كان ميلها الى الخير أو الشر اشد كانت اصلح أو اطلع. واما اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من الموضوع والظروف المتقضاة فنسبته الى الارادة نسبة المنتهى والغاية وبهذا الاعتبار يزيد الارادة صلاحاً أو طلاحاً لان كمال كل ميل أو حركة انما هو بادراك الغاية أو ببلوغ المنتهى وعلى هذا فالارادة ليست كاملة ما لم تفعل عند القدرة على الفعل اما اذا تعذر عليها الفعل ولم تنزل كاملة باستعدادها للفعل عند القدرة عليه فيكون عدم ما يحصل عن الفعل الظاهر من الكمال غير ارادي مطلقاً وكما لا يستحق غير الارادي ثواباً او عقاباً في فعل الخير أو الشر كذلك لا يرفع شيئاً من الثواب أو

العقاب اذا فعل الانسان خيراً او شراً عن غير ارادةٍ بالاطلاق
اذا اجيب على الاول بان كلام فم الذهب على الارادة متى كانت مستكلمة
بالفعل ومتى لم يترك الفعل الالعدم القدرة عليه

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتمشى على حسن الفعل الظاهر المستفاد من
حسن الغاية . وحسن الفعل الظاهر المستفاد من الموضوع والظروف مغايراً لصلاح
الارادة المستفاد من الغاية وليس مغايراً لصلاحها المستفاد من الفعل المراد بل
نسبته اليه نسبة العلة كما تقدم في ف ١

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الخامس

في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب حل يزيد شيئاً من الحسن او القبح
يُنظف الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد
في حسنه او قبحه فان للعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة . والعواقب تترتب على
الافعال ترتب المعلولات على العلل . فهي اذن سابقة الوجود بالقوة في الافعال
وكل شيء يُعتبر صالحاً او طالحاً بحسب قوته لان القوة التي هي الفضيلة هي التي
تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ . فاذا ما يترتب على الفعل من
العواقب يزيد شيئاً على حسنه او قبحه

٢ وايضاً ان الحسنات التي يفعلها السامعون معلولات مترتبة على وعظ العالم .
وهذه الحسنات تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب كما هو ظاهر من قول الرسول
في فيل ٤ : ١ « يا اخوتي الاحياء الذين اليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكليلي »
فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد شيئاً على حسنه او قبحه

٣ وايضاً ليس يزداد العقاب الا بازداد الذنب وعليه قوله في ت ٢٥ : ٢
« وتكون جلداته على قدر ذنبه » وعواقب الفعل تزيد في عقاب الفاعل ففي

خر ٢١ : ٢٩ «ان كان ثوراً نطاحاً من امس فما قبل فأشهد على صاحبه ولم يضبطه وقتل رجلاً او امرأة فليرجم الثور وصاحبه ايضاً يُقتل » واذا لم يقتل الثور انساناً ولو لم يضبط فلا يُقتل صاحبه . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبجه

٤ وايضاً لو فعل انسان ما يسبب الموت كالضرب او اصدار الحكم فلم يحصل الموت لم يحصل عجز . ولو حصل الموت لحصل العجز . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في حسنه او قبجه

لكن يعارض ذلك ان ما يترتب على الفعل من العواقب لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً ولا القبيح حسناً كما انه لو تصدق انسان على فقير فاستعمل الفقير الصدقة في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً . وكذا لو صبر انسان على اهانة اُلحقت به لم يكن في صبره عذر لمن اهانه . فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد في حسنه او قبجه

والجواب ان يقال ان ما يترتب على فعل من العواقب لا يخلو ان يكون مقصوداً او لا فان كان مقصوداً فلا شبهة في كونه يزيد الفعل حسناً او قبيحاً لان من يعلم انه قد يترتب على فعله شرور كثيرة ولا يعدل مع ذلك عنه بظهور ان ارادته أكثر طلاحاً . وان لم يكن ذلك مقصوداً فاما ان يترتب على ذلك الفعل بالذات وفي الغالب او بالعرض وفي النادر فان كان الاول زاد في حسن الفعل او قبجه اذ لا يخفى ان الفعل الاحسن في جنسه ما من شأنه ان يترتب عليه خيرات اكثر والفعل الاقبح ما من شأنه ان يترتب عليه شرور اكثر وان كان الثاني لم يزد في حسن الفعل او قبجه اذ ليس يحكمه على شيء باعتبار ما بالعرض بل باعتبار ما بالذات فقط

اذا اجيب على الاول بان قوة العلة تعتبر من المعلولات بالذات لا من المعلولات

بالعرض

وعلى الثاني باب الحسنات التي يفعلها السامعون يترتب على وعظ العالم ترتب المعلولات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولا سيما متى كانت مقصودة منه

وعلى الثالث بان تلك العاقبة التي لاجلها فرضت معاقبة الفاعل متوتبة بالذات على تلك العلة وتعتبرها مقصودة ايضاً ولذلك تستوجب العقاب
وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العجز يترتب على الذنب لكنه لا يترتب على الذنب بل على الواقع لما يُعلم عليه من حرمان سر بنحو من الانحاء

ألفصل السادس

في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقيحاً

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الفعل الواحد يجوز ان يكون حسناً وقيحاً فان الحركة المتصلة واحدة كما في الطبيعيات كـ م ٣٩ و ٤٠ والحركة المتصلة الواحدة يجوز ان تكون حسنة وقيحة كما لو واظب انسان على الحضور الى الكنيسة فقصد بذلك اولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله . فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٢ وايضاً ان الفعل والانفعال فعل واحد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ م ٢٠ و ٢١ . ويجوز ان يكون الانفعال حسناً كـ انفعال المسح والفعل قبيحاً كـ فعل اليهود . فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٣ وايضاً لما كان العبد بمنزلة آلة لسيده كان فعلة نفس فعل سيده كما ان فعل الآلة هو فعل الصانع . وقد يعرض ان يصدر فعل العبد بارادة سالحة من جهة السيد فيكون حسناً وبارادة طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً . فاذاً يجوز ان يكون

فعل واحد بعينه حسناً وقبيحاً

لكن يعارض ذلك انه يمتنع اجتماع الضدين في واحد بعينه . والحسن والقبيح
ضدان . فإذا يمتنع ان يكون الفعل الواحد حسناً وقبيحاً

والجواب ان يقال ليس يمتنع ان يكون شيء واحدًا باعتباره في جنسٍ ومتكثراً
باعتباره في جنسٍ آخر كما ان السطح المتصل واحدًا باعتباره في جنس الكمية ومتكثراً

باعتباره في جنس اللون اذا كان بعضه ابيض وبعضه اسود . وعلى هذا لا يمتنع ان
يكون فعلٌ واحدًا باعتباره في جنس الطبيعة وغير واحدٍ باعتباره في جنس الادب

كما لا يمتنع العكس ايضاً على ما مر في ف ٣ فالشيء المتصل فعلٌ واحد في جنس
الطبيعة لكن يجوز ان يكون افعالاً متكثرة في جنس الأدب اذا تعيرت ارادة

الماشي التي هي مبدأ الافعال الادبية فاذا اعتبر الفعل واحدًا في جنس الأدب
امتنع ان يكون حسناً وقبيحاً بالحسن والقبيح الادبي واذا كان واحدًا بوحدة

الطبيعة لا بوحدة الادب جاز ان يكون حسناً وقبيحاً

اذا اجيب على الاول بان تلك الحركة المتصلة الصادرة عن قصد مختلف وان
كانت واحدة بوحدة الطبيعة ليست واحدة بوحدة الادب

وعلى الثاني بان الفعل والانفعال يرجعان الى فعل الادب من حيث هما اراديان
ولذلك كانا فعليين ادبيين من حيث هما اراديان بارادة مختلفة ويجوز ان يكون

احدهما حسناً من جهة والاخر قبيحاً من جهة أخرى

وعلى الثالث بان فعل العبد ليس فعل السيد من حيث يصدر بارادة العبد
بل من حيث يصدر بامر السيد وبهذا الاعتبار لا يجعله ارادة العبد الطالحة قبيحاً

المبحث الحادي والعشرون

في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن والقبح
وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن او القبح والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ - ٢ هل يترتب على ذلك كونه ممدوحاً او مذموماً - ٣ هل يترتب على ذلك استحقاق ناعه الثواب او العقاب - ٤ هل يترتب على ذلك استحقاق ناعه الثواب او العقاب عند الله

الفصل الأول

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني ليس يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ لان الخطأ مسخ في الطبيعة كما في الطبيعيات كـ ٢م ٨٢ والمسخ ليس فعلاً بل شيئاً متكوناً على خلاف ترتيب الطبيعة. وما يحصل بالصناعة والعقل بما كي ما يحصل بالطبع كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره فاذاً ليس الفعل خطأ من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المقتضى وقبيحاً ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان الخطأ يحصل في الطبيعة والصناعة متى لم تحصل الغاية المقصودة من الطبيعة او الصناعة. واخص ما يقوم حسن الفعل الانساني او قبحه بقصد الغاية وادراكها. فيظهر اذن ان قبح الفعل لا يترتب عليه الخطأ

٣ وايضاً لو ترتب الخطأ على قبح الفعل لوجد الخطأ حينما وجد القبح وهذا باطل فان العقاب قبيح وليس خطأ. فاذاً ليس يلزم عن كون فعل قبيحاً كونه خطأ

لكن يعارض ذلك ان حسن الفعل الانساني يتوقف بالاصالة على الشريعة
الازلية كما مر في مب ١٩ ف ٤ فيلزم من ذلك ان قبجه يقوم بمخالفة الشريعة
الازلية. والخطأ قائم بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس
ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطأ قولٌ او فعلٌ او اشتهاةٌ منافية للشريعة الازلية » فاذا
الفعل الانساني من طريق كونه قبيحاً يُعتبر خطأً

والجواب ان يقال ان القبح اعم من الخطأ كما ان الحسن اعم من الصواب
لان القبح قائم بعدم الحسن مطلقاً والخطأ قائم بحقيقة بالفعل الذي يفعل لغاية
وليس له النسبة المتقتضة الى تلك الغاية. وللنسبة المتقتضة الى الغاية قانون تجري
عليه وهو في ما يفعل بالطبع قوة الطبيعة التي تميل بالفاعل الى غاية مخصوصة فتت
صدر الفعل عن القوة الطبيعية بحسب الميل الطبيعي الى الغاية كان الفعل جارياً
على وجه الصواب لعدم خروج الوسط عن الطرفين اي لعدم خروج الفعل عن
نسبة المبدأ الفاعل الى الغاية ومتى جار الفعل عن هذا الوجه من الصواب حصل
الخطأ. واما في ما يفعل بالارادة فالقانون القريب هو العقل الانساني والقانون
الاعلى هو الشريعة الازلية. فاذا اكمل مصدر فعل الانسان الى الغاية بحسب ترتيب
العقل والشريعة الازلية كان صواباً ومتى عدل عن هذا الوجه من الصواب قيل له
خطأ. وواضح مما تقدم في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ان كل فعل ارادي يقبح بمخالفته
ترتيب العقل والشريعة الازلية وكل فعل حسن يوافق العقل والشريعة الازلية
ومن ذلك يلزم ان الفعل الانساني من طريق كونه حسناً او قبيحاً يُعتبر صواباً
او خطأً

اذاً اجيب على الاول ان المسخ يقال له خطأ من حيث يصدر عن الخطاء
الحاصل في فعل الطبيعة

وعلى الثاني بان الغاية غايتان قصوى وقريبة فالطبيعة تخطيء بعدم توجه فعلها

الى الغاية القصوى التي هي كمال المتكون لا بعدم توجهه الى كل غاية قريبة فهي
تفعل شيئاً بتكوينها وكذلك الارادة انما تخطى بعدم توجه فعلها الى الغاية القصوى
المقصودة اذ ليس فعل قبيح من افعال الارادة يتوجه الى السعادة التي هي الغاية
القصوى ولو توجه فعلها الى غاية ما قريبة تقصدها الارادة وتدرکها وعليه فلما
كان قصد هذه الغاية ايضاً متوجهاً الى الغاية القصوى جازان يعتبر فيه حقيقة
الصواب والمخطأ

وعلى الثالث بان كل شيء يتوجه الى الغاية بفعله ولذلك كانت حقيقة الخطأ
القائمة بعدم التوجه الى الغاية قائمة حقيقةً بالفعل واما العقاب فيتعلق بالشخص
المخطئ كما استأناه في ق ١ م ب ٤٨ ف ٥٦ .

الفصل الثاني

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً
يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او
قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً فان الخطأ يعرض في ما يُفعل بالطبع كما في الطبيعات
ك ٢ م ٨٢ . والامور الطبيعية ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في الخلقيات ك ٣
ب ٥ . فاذاً ليس يترتب على كون الفعل الانساني قبيحاً او خطأ كونه مذموماً
وهكذا لا يترتب على كونه حسناً كونه ممدوحاً

٢ وايضاً كما يعرض الخطأ في الافعال الخلقية يعرض ايضاً في افعال الصناعة
فيخطئ الناجي باخلاله في الكتابة والطيب بوصفه شراً باضراراً كما في الطبيعات
ك ٢ م ٨٢ . وليس يذم الصانع على عمله عملاً قبيحاً لان مقتضى صناعته اقتداره
على العمل الحسن والعمل القبيح متى اراد . فيظهر اذن ان الفعل الادبي ايضاً لا
يترتب على قبحه كونه مذموماً

٣ وايضاً قال «يونيسوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٣» «القيح ضعف وعجز»

والضعف او انجزاما يرفع الذنب او يخففه . فاذاً ليس الفعل الانساني مذموماً من حيث هو قبيحٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٢ « الممدوحات افعال الفضائل والمذمومات الافعال المضادة لها » . والافعال الحسنة هي افعال الفضائل لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعلة حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ فتكون الافعال القبيحة هي الافعال المضادة لها . فاذاً الفعل الانساني يترتب على حسنه او قبحه كونه محموداً او مذموماً

والجواب ان يقال كما ان التبع اعم من الخطأ كذلك الخطأ اعم من الذنب اذ انما يتصف فعلٌ بالذم او بالمدح من حيث تُلَقَّى تبعته على فاعله اذ ليس المدح او الذم سوى اسناد حسن الفعل او قبحه الى فاعله وانما تُلَقَّى تبعته الفعل على الفاعل متى كان في قدرته بحيث يكون رب فعله وهذا حاصلٌ لجميع الافعال الارادية لان الانسان انما هو رب فعله بالارادة كما يتضح مما مر في ١ ف ١ و ٢ . فاذاً انما يترتب المدح او الذم على الحسن او القبح في الافعال الارادية لاتحاد القبح والخطأ والذنب فيها

اذاً اوجب على الاول بان الافعال الطبيعية ليست في قدرة الفاعل الطبيعي لكون الطبيعة محدودة الى واحد فلا يقع فيها ذنب وان وقع فيها خطأ وعلى الثاني بان العقل ليس شأنه في الصناعات كشأنه في الخلقيات فهو يتوجه في الصناعات الى غاية جزئية وهذا امرٌ حادثٌ بالعقل واما في الاديات فيتوجه الى غاية كلية متعلقة بالحياة الانسانية باسرها والغاية الجزئية تنوجه الى الغاية الكلية واذ كان الخطأ يحصل بعدم التوجه الى الغاية كما مر في ١ ف ١ كان حصوله في فعل الصناعة على نحوين احدهما بعدم التوجه الى الغاية الجزئية المقصودة من الصانع وهذا الخطأ خاصٌ بالصناعة كما اذا قصد الصانع ان يعمل

عمالاً حسناً فعمل عملاً قبيحاً أو ان يعمل عملاً قبيحاً فعمل عملاً حسناً والثاني بعدم التوجه الى الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية كما اذا قصد الصانع ان يعمل عملاً قبيحاً وعمله ليخضع به الغير وهذا الخطأ ليس خاصاً بالصانع من حيث هو صانع بل من حيث هو انسان. فالخطأ الاول يُذمُّ عليه الصانع من حيث هو صانع والخطأ الثاني يُذمُّ عليه الانسان من حيث هو انسان. واما في الادبيات التي يُعتبر فيها توجه العقل الى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية فيعتبر فيها الخطأ والقبح دائماً بحسب عدم توجه العقل الى تلك الغاية الكلية ولذلك كان الانسان يُذمُّ على هذا الخطأ من حيث هو انسان ومن حيث هو اذبي ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ « المخطيء في الصناعة بارادته افضل واما المخطيء في الحكمة فاحط مقاماً » وكذا يقال في سائر الفضائل الادبية التي تديرها الحكمة

وعلى الثالث بان الضعف الحاصل في الشرور الارادية خاضع لقدرة الانسان ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

الفصل الثالث

في ان العمل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب يُنحط الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب لان الاستحقاق يعقل بالقياس الى الجزاء الذي انما محله في ما يتعلق بالغير. والافعال الانسانية الحسنة او القبيحة لا تتعلق كلها بالغير بل بعضها يتعلق بنفس الفاعل. فاذا ليس كل فعل انساني حسناً او قبيحاً يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب

٢ وايضاً ليس احد يستحق عقاباً او ثواباً من حيث يتصرف كما يشاء في ما هو ربه فاذا نقض الانسان مثلاً ما يملكه لا يعاقب عليه كما لو نقض ما هو ملك غيره

والانسان ربُّ افعاله . فاذا ليس يستحق ثواباً او عقاباً من حيث يُحسن او يسيء
التصرف في فعله

٣ وايضاً من احسن الي نفسه لا يستحق لذلك ان يُثاب من الغير وكذا يقال في
من اساء الي نفسه . والفعل الحسن خير وكال لفاعله والفعل القبيح شر له . فاذا ليس
يترتب على حسن فعل الانسان او قبحه استحقاقه الثواب او العقاب
لكم: يعارض ذلك قوله في اش ٣ : ١٠ « قولوا للصديق لك الخير لانه ياكل
من ثمرة افعاله . ويل للنافق وعليه الشر فان جزاء يديه يودى اليه »

والجواب ان يقال ان الاستحقاق يُعقل بالقياس الي الجزاء الذي يقتضيه العدل
وانما يجازي انسان بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفع او ضرر ولا بد
من اعتبار ان كل من عاش في اجتماع على نحو ما فهو جزء وعضو في الاجتماع كله فاذا
احسن احدٌ او اساء الي فردٍ من افراد اجتماع عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما
ان ايذاء اليد يلزم منه ايذاء الانسان فاذا من يحسن او يسيء الي فردٍ آخر يحصل
له بذلك استحقاق اثواب او العقاب من وجيبين اي من حيث يستوجب الجزاء
من ذلك الفرد الذي احسن او اساء اليه ومن حيث يستوجب من الاجتماع كله
ومن يوجه احسانه او اساءته بالذات الي الاجتماع كله فيستوجب الجزاء اولاً
وأصالة من الاجتماع كله وثانياً من كل جزء من اجزائه ومن احسن او اساء
الي نفسه يستوجب ايضاً الجزاء من حيث ان فعله هذا يرجع ايضاً الي الاجتماع
باعتبار كونه جزءاً له وان كان لا يستوجب من حيث تعلق فعله هذا بالفرد الذي
هو نفسه الا ان يقال انه يستوجب الجزاء من نفسه على سبيل التشبيه باعتبار
ان الانسان يجب ان يعدل في حق نفسه . ومن ذلك يتضح ان الفعل الحسن
او القبيح يُعتبر فيه وجه المدح او الذم باعتبار كونه في قدرة الارادة ووجه الصواب
والخطأ باعتبار نسبه الي الغاية ووجه استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الجزاء

العدل بالنسبة الى الغير

إذا اجيب على الاول بان افعال الانسان الحسنة او القبيحة وان لم يتعلق عليها
احيائاً نفع أو ضرر لفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفع أو ضرر لآخر وهو الاجتماع
وعلى الثاني بان الانسان الذي هو ربُّ فعله يستحق الثواب او العقاب على
احسانه او اساءته التصرف في فعلة من حيث هو مخصوص باخراي بالاجتماع
الذي هو جزؤه كما يستحق ذلك ايضاً لو احسن او اساء في توزيع غير ذلك من
اشيائه التي يجب ان يتفقها في خدمة الاجتماع
وعلى الثالث بان احسان الانسان او اساءته الى نفسه بفعله يفود على الاجتماع
كامر في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الفع انساني هل يترتب على حسنه او قبحه
استحقاق الثواب او العقاب عنده

يُنْحَطُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني الحسن او القبيح
لا يستحق فاعله عليه ثواباً او عقاباً بالنسبة الى الله لان استحقاق الثواب والعقاب
يُفهم نسبة الى المجازاة على ما يجلب للغير من نفع او ضرر كما مر في الفصل الآنف
والفعل الانساني الحسن او القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً ففي ايوب ٣٥ : ٦
« ان انت خطيت فماذا نؤثر فيه وان بررت فماذا تمنُّ عليه » فاذا الفعل الانساني
الحسن او القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً او عقاباً عند الله
٢ وايضاً ان الآلة لا تستحق ثواباً او عقاباً عند من يستعملها لان فعلها كله يُسند
الى مستعملها. والانسان في فعله آلة للقدرة الالهية التي هي اول محرك له وعليه
قوله في اش ١٠ : ٥ « أفتخر الفأس على من يقطع بها او يتكبر المنشار على من يحركه »
حيث يصريح بتشبيه الانسان الفاعل بالآلة فالانسان اذن بفعله الحسن او

القيح لا يستحق ثواباً أو عقاباً عند الله

٣ وايضاً انما يترتب على الفعل الانساني استحقاق الثواب او العقاب باعتبار نسبه الى الغير. وليس لكل فعل انساني نسبة الى الله. فاذاً ليس يترتب على جميع الافعال الانسانية الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله لكن يعارض ذلك قوله في ج ١٢: ١٤ « ان الله سيُحْضِرُ للدينونة كل عمل خيراً كان او شراً » والمراد بالدينونة الجزاء الذي بالقياس اليه يُعقَل استحقاق الثواب او العقاب. فاذاً كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله

والجواب ان يقال انما يترتب على فعل انسان استحقاق الثواب او العقاب بحسب نسبه الى آخر باعتباره او باعتبار الاجتماع الانساني كما تقدم في الفصل السابق وبكلا الاعتبارين يترتب على افعالنا الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله اما باعتباره تعالى فمن حيث هو غاية الانسان القصوى ومن الواجب توجه جميع الافعال الى الغاية القصوى كما اسلفنا في م ب ١٩ ف ١٠ فاذاً من يفعل الشر الذي لا يمكن توجيهه الى الله فليس يرى حرمة الله التي تستوجبها الغاية القصوى واما باعتبار الاجتماع الانساني باسره فلان كل من يقوم بتدبير اجتماع يتولى على الخصوص العناية بالخير العام وعليه فهو الذي يجازي على ما يفعل في الاجتماع من حسن او قبيح والله هو مدير الكون كله بالعموم كما مر في ق ا م ب ١٠٣ ف ٦ ومدير المخلوقات الناطقة بالخصوص فيتضح اذن ان الافعال الانسانية يترتب عليها استحقاق الثواب او العقاب بالقياس اليه تعالى والا لم يكن له عناية بالافعال الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان فعل الانسان لا يمكن ان يلحق بالله ذاته نفعاً او ضرراً لكن الانسان من جهة نفسه يسلب الله شيئاً او يؤدي له شيئاً برعايته او

مخالفته الترتيب الموضوع من الله

وعلى الثاني بان الانسان يتحرك من الله كآلة له بحيث لا يزال بحرك نفسه باختياره كما يوضح مما مر في مب ١٠ ف؛ فهو اذن يستحق بفعله ثواباً او عقاباً عند الله وعلى الثالث بان الانسان لا يتوجه الى الاجتماع السياسي باعتبار ذاته كلها وباعتبار كل ما يخصه فلا يلزم ان يترتب على كل فعل من افعاله استحقاق الثواب او العقاب بالنسبة الى الاجتماع السياسي لكن الانسان بكيته وكل ما يقدر عليه وما يملكه متوجه الى الله ولهذا كان كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله باعتبارها في نفسه

المبحث الثاني والعشرون

في محل الانفعالات النفسانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما بالاجمال ففيها اربعة ابحاث الاول في محلها والثاني في تمايزها والثالث في نسبة بعضها الى بعض والرابع في حسنها وقبحها. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ هل يوجد انفعال في النفس - ٢ هل وجوده في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي - ٣ هل وجوده في الشوق الحسي اولى منه في الشوق المعنوي الذي هو الارادة.

الفصل الاول

هل يوجد انفعال في النفس

يُخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في النفس انفعال لان الانفعال خاص بالمادة. والنفس ليست مركبة من مادة وصورة كما سلف في ق ١ مب ٧٣ ف ٥. فاذا ليس في النفس انفعال

٢ وايضاً ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات لك ٣م ١٩ وما يليه والنفس لا تتحرك كما اثبتته نغليسوف في كتاب النفس م ٣٦ وما يليه فاذا ليس في النفس انفعال

٣ وايضاً ان الانفعال طريق الي الفساد لان كل انفعال مفرد يفقد الجوهر شيئاً كما في كتاب الجدل ب ٦ ب ٢ والنفس غير فاسدة فاذا ليس فيها انفعال لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥:٧ «حين كنا في الجند كانت اهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في اعضائنا» والخطايا توجد حقيقة في النفس فاذا الاهواء التي يقال لها اهواء الخطايا وهي الانفعالات توجد ايضاً في النفس

والجواب ان يقال ان الانفعال يُطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق اولاً بالعموم على مطلق القبول وان لم يُفقد من القابل شيء كاستضاءه الهواء وهذا أولى ان يقال له امتكامل من ان يقال له انفعال ويطلق ثانياً بالخصوص على قبول شيء مع فقد آخر وهذا يحدث على نحوين احدهما ان يفقد الشيء ما لا يلائمه كما يقال لبرء جسد الحيوان انفعال لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لاعتلال جسد الحيوان انفعال لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا اخص انواع الانفعال اذ انما يفعل شيء من حيث يُجذب الي الفاعل ولا يخفى ان ما يفارق ما يلائمه اشد انجذاباً الي الفاعل ويشبه ذلك قوله في كتاب الكون والفساد م ١٨ متى تكون الاشرف من الاخص فهناك كون مطلقاً وفساد من وجه وبالعكس ذلك متى تكون الاخص من الاشرف وعلى هذه الانحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباعتبار القبول فقط يقال ان الشعور والتعقل انفعال واما الانفعال مع فقد فانما يحصل بالتغير الجسماني ولذلك لا يجوز اتصاف النفس بالانفعال الحقيقي الا بالعرض اي من حيث يفعل المركب الا انه متى كان التغير الجسماني الى لا قبح كان أولى بحقيقة الانفعال منه متى كان الى الاحسن

وعلى هذا فالخزن اولى بحقيقة الانفعال من الفرح
اذ اُجيب على الاول بان الانفعال انما يكون خاصاً بالمادة متى كان مع
فقد وتغير وحيث لا يحصل الا في المركبات من مادة وصورة واما الانفعال بمعنى
القبول فقط فليس خاصاً بالمادة بل يجوز ان يحصل في كل موجود بالقوة والنفس
وان لم تكن مركبة من مادة وصورة الا ان فيها شيئاً من الوجود بالقوة لتصف
بحسبها بالقبول والانفعال كما يقال للتعلل انفعالاً على ما في كتاب النفس ٢٣ م
وعلى الثاني بان الانفعال والتحرك وان لم تتصف بهما النفس بالذات الا انها
تتصف بهما بالعرض كما في كتاب النفس ١ م ٣٦

وعلى الثالث بان ذلك الدليل انما يتجه على الانفعال الحاصل مع تغير الى الاقبح
وهذا النوع من الانفعال لا يجوز ان تتصف به النفس الا بالعرض وانما تتصف
به بالذات المركب القابل للفساد

الفصل الثاني

في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو اولى من وجوده في الجزء الادراكي
يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان وجود الانفعال في الجزء الادراكي من
النفس اولى من وجوده في الجزء الشوقي لان ما كان الاول في جنس يظهر انه
اعظم من درجات ذلك الجنس وعلة لما سواه كما في الالهيات ك ٢٤ م . والانفعال
يحصل في الجزء الادراكي قبل حصوله في الجزء الشوقي اذ ليس يفعل الجزء
الشوقي الا بعد انفعال الجزء الادراكي . فالانفعال اذن في الجزء الادراكي اولى
منه في الجزء الشوقي

٢ وايضاً ما كان اعظم فاعلية فيظهر انه اقل انفعالاً اذ الفعل مقابل للانفعال
والجزء الشوقي اعظم فاعلية من الجزء الادراكي . فيظهر اذن ان الجزء الادراكي
اعظم انفعالاً

٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي قوة في آلة جمانية كذلك انقوة المدركة الحسية
ايضاً . وانفعال النفس يحصل حقيقة بالتأثر الجسماني . فاذا ليس الانفعال في الجزء
الشوقي الحسي اولى منه في الجزء الادراكي الحسي
لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان « حركات
النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي واصحابنا كيشرون بالاضطرابات يسميها
بعض عواطف وبعض انفعالات كما هو اصرح في اليونانية » ومن ذلك يتضح ان
الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف . ولا اشتباه في ان العواطف ترجع الى
الجزء الشوقي لا الى الجزء الادراكي . فاذا وجود الانفعالات في الجزء الشوقي
اولى منه في الجزء الادراكي

والجواب ان يقال ان اسم الانفعال يدل على انجذاب المنفعل الى جهة تفاعل
كما مر في الفصل السابق والنفس اشد انجذاباً الى الشيء الخارج بالقوة الشوقية
منها بالقوة المدركة لان النفس توجه بالقوة الشوقية الى الاشياء الخارجة بحسب
وجودها العيني ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ ان الخبر واثر
الذين هم موضوع انقوة الشوقية حاصلات في الخارج . واما القوة المدركة فلا
توجه الى الخارج بحسب وجوده العيني لكنها تدركه بحسب وجوده الذهني الذي
يحصل عندها او نقيه بحسب حافها ومن ثم قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم
ذكره ان الصدق والكذب الراجعين الى الادراك ليسا في الخارج بل في الذهن
وبذلك يتضح ان وجود حقيقة الانفعال في الجزء الشوقي اولى من وجودها
في الجزء الادراكي

اذا اوجب عنى الاول بان الاشتداد يحصل في ما يرجع الى الكمال بعكس
حصوله في ما يرجع الى النقصان فهو يُعتبر في ما يرجع الى الكمال بحسب القرب
الى المبدأ الاول الواحد وكلما كان شيء اقرب اليه كان اشد كما ان اشتداد

المضي يُعتبر بالقرب الي ما هو الغاية في الاضائة وكما كان شي اقرب اليه كان
اضوا . واما في ما يرجع الي نقصان فلا يُعتبر الاستداد بحسب اقرب الي الاعلى
بل بحسب البعد عن الكامل اذ بذلك تقوم حقيقة العدم والنقصان ولذلك
كلما ازداد بعد الشيء عن الاول قل استداده وهذا نجد دائما ان النقصان
يكون في اول الامر ينيراً ثم يكثر تدريجاً والانعزال من قبيل نقصان اذ انما
ينفعل شي لا بحسب كونه بالقوة وعلى هذا فالاشياء القريبة من انكامل الاول
الذي هو الله يوجد فيها قليل من حقيقة القوة والنقص ثم يزداد ذلك في مساوها
وعلى هذا القياس ايضاً يوجد في القوة النسابة الاول وهي المدركة من حقيقة
الانعزال اقل مما في سواها

وعلى الثاني بان القوة الشوقية انما يقال انها اعظم فاعلية لانها اعظم مبدئية
للفعل الظاهر وهذا حاصل لها من حيث يحصل لها كونها اعظم انفعالاتي من
تعلقها بالشي والخارج باعتبار وجوده العيني اذ انما تتوصل الي ادراكه الاشياء الخارجة
بالفعل الظاهر

وعلى الثالث بان آلة النفس تتأثر على نحوين من التأثير كما مر في ق ١٨٨
ف ٣ احدهما التأثير الروحاني وهو ما به يحصل في الآلة معنى انشي الخارجي
وهذا يحدث بالذات في فعل القوة الحسية المدركة كما تتأثر العين من المرئي لا بان
تلون بل بان يحصل فيها معنى اللون والثاني التأثير الطبيعي وهو ما به تتغير الآلة
في حالتها الطبيعية كاتقالتها الي حال البرودة او الحرارة او نحو ذلك وهذا يحدث
بالعرض في فعل القوة الحسية المدركة كما اذا اصاب العين كلال من التحديق او
جهر من قوة المرئي واما في فعل الشوق الحسي فيحدث بالذات ولذلك يؤخذ في
تعريف حركات الجزء الشوقي من جهة المادة ما يدل على تاثير طبيعي في الآلة
كما يقال في تعريف الغضب انه قوران الدم حول القلب ومن ذلك يتضح ان

وجود حقيقة الانفعال في فعل القوة الحسية الشوقية اولى منه في فعل القوة الحسية المدركة وان كانت كلتاها فعل آتية جسمانية

الفصل الثالث

في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له ارادة

يُخَطِّى الى الثالث بان يقال : ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقاً ان «ايروثاوس تفقه بوحى الهى اعلى لا يتعلمه الالهيات فقط بل بانفعاله بها ايضاً» والانفعال بالالهيات يمتنع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس . فاذا حصول الانفعال في الشوق العقلي كحصوله في الشوق الحسي

٢ وايضاً كلما كان الفاعل اقوى كان الانفعال اشد . وموضوع الشوق العقلي وهو الخير الكلي فاعل اقوى من موضوع الشوق الحسي وهو الخير الجزئي . فاذا حصل حقيقة الانفعال في الشوق العقلي اولى منه في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان النذة والمحبة يقال لهما انفعالان . وهما متصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والآن لم يوصف بهما الله والملائكة في الكتاب . فاذا ليس وجود الانفعالات في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ في رسمه الانفعالات النفسانية « الانفعال حركة في القوة الشوقية الحسية حاصلة بتجليل خير او شر او هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلة بتوهم خير وشر »

والجواب ان يقال ان الانفعال يحصل حقيقة حيث يحصل التأثير الجسماني وهذا يحصل في افعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الادراك الحسي بل الطبيعي ايضاً كما مر في الفصلين السابقين واماني فعل الشوق العقلي

فليس يشترط له تأثير جسماني لان الشوق العقلي ليس قوة لآلة وبذلك يتضح ان حقيقة الانفعال اخص وجوداً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق العقلي كما هو ظاهر ايضاً من تعريفى الدمشقي الموردين في المعارضة اذا اجيب على الاول بان المراد بالانفعال بالالهيات هناك التكلف بها والاتصال بها بالمحبة وهذا ايضاً يحصل بدون تأثير جسماني وعلى الثاني بان شدة الانفعال لا تتوقف على قوة الفاعل فقط بل على استعداد المتفاعل للانفعال ايضاً لان ما كان قوياً الاستعداد للانفعال يفعل كثيراً حتى من الفاعل الضعيفة . فاذا وان كان موضوع الشوق العقلي اعظم فاعلية من موضوع الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي اشد انفعالاً وعلى الثالث بان المحبة واللذة ونحوها متى اتصف بها الله او الملائكة او الناس باعتبار الشوق العقلي كان المراد بها مجرد فعل الادارة مع مشابهة المنعول دون انفعال وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٥ « الملائكة القديسون يعاقبون بلا غضب ويساعدون دون رقة قلب ومع ذلك فان اسماء هذه الانفعالات ونحوها تستعمل في حقهم ايضاً في اصطلاح الكلام البشري لشيء في الافعال لا تضعف في العواطف »

المبحث الثالث والعشرون

في تمايز الانفعالات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الانفعالات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية - ٢ في ان تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر - ٣ هل يوجد انفعال لا ضد له - ٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

ألفصلُ الاولُ

في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي متغيرة للانفعالات التي في الغضبية يُتخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانفعالات التي في الغضبية والتي في الشهوانية ليست متغيرة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٢ ب ٥ ان انفعالات النفس هي ما يترتب عليها اللذة والألم . واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فاذاً جميع الانفعالات حاصلة في الشهوانية . فاذاً ليس فيها وفي الغضبية انفعالات متغيرة

٢ وايضاً قال ابرونيموس في شرح قول متى ١٣ يشبه ملكوت السماوات خميراً الخ مانصه « يجب ان نحصل في العقل على الحكمة وفي الغضبية على بغض الرذائل وفي الشهوانية على حب الفضائل » والبغض يوجد في الشهوانية كما توجد فيها المحبة التي هو ضدها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٣ . فاذاً في الشهوانية والغضبية انفعال واحد بعينه

٣ وايضاً ان الانفعالات والافعال تتغير بالنوع بحسب الموضوعات . وموضوع انفعالات الغضبية والشهوانية واحد بعينه وهو الخير والشر . فاذاً ليست انفعالات الغضبية والشهوانية متغيرة

لكن يعارض ذلك ان افعال القوى المتغيرة متغيرة بالنوع كالبصير والسماع والغضبية والشهوانية قوتان ينقسم اليهما الشوق الحسي كما سلف في ق ١ م ٨١ ف ٢ . فاذاً لما كانت الانفعالات هي حركات الشوق الحسي كما تقدم في المبحث السابق ف ٢ كانت الانفعالات التي في الغضبية متغيرة بالنوع للانفعالات التي في الشهوانية

والجواب ان يقال ان انفعالات الغضبية والشهوانية متغيرة بالنوع لانه لما كان للقوى المختلفة موضوعات مختلفة كما اسلفنا في ق ١ م ٧٧ ف ٣ كان لا بد

من تعلق انفعالات القوى المختلفة بموضوعات مختلفة فتكون انفعالات القوى المختلفة متغايرة نوعاً بالأولى لان تغاير نوع القوى يشترط له تغاير في الموضوع اعظم من التغاير الذي يشترط لتغاير نوع الانفعالات او الافعال لانه كما ان تغاير الجنس في الطبيعيات يتبع تغاير قوة المادة وتغاير النوع يتبع تغاير الصورة في مادة واحدة بعينها كذلك في افعال النفس الانفعال الراجعة الى قوى متغايرة ليست متغايرة بالنوع فقط بل بالجنس ايضاً والافعال او الانفعالات المتجهة الى موضوعات خاصة متغايرة مندرجة تحت موضوع واحد عام لقوة واحدة متغايرة على انها انواع لذلك الجنس . فاذا لا بد لمعرفة اي الانفعالات في الغضبية وايها في الشهوانية من اعتبار موضوع كلنا هاتين القوتين وقد مر في ق ١ م ٨١ ف ٢ ان موضوع القوة الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس باعتبار ما فيه من اللذة او الألم الا انه لما كانت النفس لا بد ان تجد احياناً صعوبة او مضادة في اجتلاب شيء من هذا الخير واجتناب شيء من هذا الشر من حيث تعمس ذلك بوجه من الوجوه على قدرة الحيوان كن الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً او متعراً موضوع الغضبية . وعلى هذا فالانفعالات المتجهة الى مطلق الخير او الشر خاصة بالشهوانية كاللذة والام والمحبة والبغض واثابها والانفعالات المتجهة الى الخير او الشر باعتبار كونه شاقاً تعمس اجتلابه او اجتنابه خاصة بالغضبية كالتهور والخبث والرجا ونظائرها

اذا اجيب على الاول بانه انما وفي الحيوانات القوة الغضبية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول الى موضوعها اما لصعوبة اجتلاب الخير او لصعوبة اجتناب الشر كما مر في ق ١ م ٨١ ف ٢ ولهذا كانت انفعالات الغضبية تنتهي الى انفعالات الشهوانية وبهذا الاعتبار ايضاً يترتب على انفعالات الغضبية اللذة والام اللذان هما من انفعالات الشهوانية

وعلى الثاني بان ايرونيوس اسند بعض الرذائل الى الغضبية لبااعتبار نفس البغض الذي هو خاص بالشهوانية بل باعتبار ما في ذلك من الممانعة الخاصة بالغضبية وعلى الثالث بان الخير من حيث هو لذيد يحرك الشهوانية لكن اذا كان يمسر اجتلابه كان متضمناً من هذه الجهة ما يمانع الشهوانية فكان من الضرورة وجود قوة أخرى توجه الى ذلك وكذا يقال في الشر وهذه القوة هي الغضبية . ومن ذلك يتحصل ان انفعالات الشهوانية والغضبية متغايرة بالنوع

الفصل الثاني

في ان تضاد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر يُغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تضاد انفعالات الغضبية انما يحصل بحسب تضاد الخير والشر لان انفعالات الغضبية متوجهة الى انفعالات الشهوانية كما مر في الفصل السابق . وانفعالات الشهوانية لا يحصل فيها تضاداً الا بحسب تضاد الخير والشر كالمحبة والبغض واللذة والالام . فكذا انفعالات الغضبية ايضاً ٢ وايضاً ان الانفعالات تتغاير بتغاير الموضوعات كما تتغاير الحركات بتغاير المنتهيات . وليس يحصل تضاد في الحركات الا بحسب تضاد المنتهيات . فاذا ليس يحصل تضاد في الانفعالات الا بحسب تضاد الموضوعات . وموضوع الشوق هو الخير او الشر . فاذا ليس يمكن حصول تضاد في انفعالات قوة شوقية الا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وايضاً كل انفعال نفسي فانه يُعتبر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لانه كما ان الخير ما يشتهيته كل شيء على ما في الخلقيات لـ ا ب ا كذلك الشر ما يهرب منه كل شيء . فاذا لا يمكن ان يحصل في الانفعالات النفسية تضاداً الا باعتبار الخير والشر لكن يعارض ذلك ان الجبن والتهور ضدان . وهما ليسا متغايرين باعتبار الخير

والشران كلاً منهما يُعتبر بالقياس الى بعض الشرور . فاذا ليس كل تضادٍ في
انفعالات الغضبية يحصل بحسب تضاد الخير والشر
والجواب ان يقال ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات كـ ٣ م ١٩ وما يليه
فيجب من ثمة اعتبار تضاد الانفعالات بحسب تضاد الحركات او التغيرات . والتضاد
يحصل في التغيرات والحركات على ضربين كما في الطبيعيات كـ ٥ م ٤٧ وما يليه
احدها بحسب الميل والنفور بالنسبة الى متعًى واحد بعينه وهذا خاصٌ
بالتغيرات اي الكون الذي هو تغيرٌ الى الوجود والفساد الذي هو تغيرٌ من الوجود
والثاني بحسب تضاد المنتهيات وهذا خاصٌ بالحركات كمضادة التبييض الذي
هو حركة من الاسود الى الابيض للتلوؤ الذي هو حركة من الابيض الى
الاسود . فاذا كذلك يحصل التضاد في الانفعالات النفسانية على ضربين احدهما
بحسب تضاد الموضوعات اي الخير والشر والثاني بحسب الميل والنفور بالنسبة
الى متعًى واحد بعينه ففي انفعالات الشهوانية يحصل الضرب الاول فقط اي
ما كان بحسب الموضوعات وفي انفعالات الغضبية يحصل كلا الضربين وتحقيق
ذلك ان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس كما تقدم في الفصل
الآنف والخير من حيث هو خير لا يجوز ان يكون متعًى منه بل متعًى اليه فقط
اذ ليس يهرب شيء عن الخير من حيث هو خير بل كل شيء يشتهيهِ وكذا ليس
شيء يشتهي الشر من حيث هو شر بل كل شيء يهرب عنه ولذلك ليس للشر
حقيقة المتعًى الذي اليه بل حقيقة المتعًى الذي منه فقط فكذا اذن كل انفعال
في الشهوانية بالنسبة الى الخير فهو اليه كالمحبة والشوق واللذة وكل انفعال بالنسبة
الى الشر فهو منه كالبغض والكراهية والالام فاذا لا يجوز ان يكون في انفعالات
الشهوانية تضاد بحسب الميل والنفور بالنسبة الى موضوع واحد بعينه واما
موضوع الغضبية فهو الخير او الشر المحسوس لا مطلقاً بل باعتبار كونه متصراً او

شاقاً على ما مر في الفصل السابق . والخير الشاق او المتعسر يتضمن حقيقة ما اليه من حيث هو خيرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الرجاء وحقيقة ما منه من حيث هو شاقٌ ومتعسرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال اليأس وكذلك الشر الشاق يتضمن حقيقة ما منه من حيث هو شرٌ وهو بهذا الاعتبار يرجع الى انفعال الخوف ويتضمن ايضاً حقيقة ما اليه باعتبار كونه امرأ شاقاً يُجَنَّب به الشر وبهذا الاعتبار يتوجه اليه التهور . فاذاً يحصل في انفعالات الغضبية تضادٌ بحسب تضاد الخير والشر كالتضاد بين الرجاء والخوف وبحسب الميل والنفور بالنسبة الى متهم واحدٍ بعينه كالتضاد بين التهور والجبين .

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات .

الفصل الثالث

هل يوجد انفعالٌ تنفائي لاضد له .

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لكل انفعالٍ تنفائي ضداً اذ لا يعدو الانفعال التنفائي ان يكون في الغضبية او في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريقٍ من هذه الانفعالات تضادٌ بنحو ما . فاذاً لكل انفعالٍ تنفائي ضدٌ ٢ وايضاً كل انفعالٍ تنفائي فهو موضوعه الخير او الشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي . والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر . فاذاً لكل انفعالٍ ضدٌ

٣ وايضاً كل انفعالٍ تنفائي فهو حاصلٌ بحسب الميل او النفور كما مر في الفصل السابق . وكل ميلٍ يضاذه نفورٌ وبالعكس . فاذاً لكل انفعالٍ تنفائي ضدٌ لكن يعارض ذلك ان الغضب انفعالٌ تنفائي . ولم يجعل له انفعالٌ مضادٌ . فاذاً ليس لكل انفعالٍ ضدٌ

والجواب ان يقال قد انفرد انفعال الغضب بانه لا يمكن ان يكون له ضدٌ

لا بحسب الميل والنفور ولا بحسب تضاد الخير والشر اذا انما ينشأ الغضب عن الشر المتعسر الواقع وهو متى وقع فاما ان ينوله الشوق فلا يخرج عن حدود الألم الذي هو انفعال الشهوانية او يتحرك الى مدافعته وهذا هو الغضب وهو ليس يقدر على الهرب منه اذا انما يجعل الشر حاضراً او ماضياً وهكذا يظهر ان حركة الغضب لا يضادها انفعال بحسب تضاد الميل والنفور . وكذا ايضاً لا يضادها انفعال بحسب تضاد الخير والشر لان الشر الواقع يقابله الخير الحاصل الذي لا يتضمن حقيقة الشاق او المتعسر وليس يبق بعد حصول الخير حركة سوى سكون الشوق فيه وهذا هو اللذة التي هي انفعال الشهوانية وعلى هذا لا يمكن ان يكون هناك حركة نفسانية مضادة لحركة الغضب لكن يقابلها انقطاع الحركة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ ان « الدعة تقابل الغضب » وهي لا تقابلها على

سبيل المضادة بل على سبيل السلب او العدم
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

على يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يوجد في قوة انفعالات متغايرة بالنوع غير متضادة فان الانفعالات النفسانية تتغاير بموضوعاتها وموضوعات الانفعالات النفسانية هي الخير والشر اللذان باعتبار اختلافهما تحصل المضادة في الانفعالات . فاذا ليس في قوة واحدة انفعالات غير متضادة متغايرة بالنوع ٢ وايضاً ان التغاير بالنوع تغاير بالصورة . وكل تغاير بالصورة فهو يحصل بحسب نوع المضادة كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ . فاذا الانفعالات الغير المتضادة التي في قوة واحدة ليست متغايرة بالنوع

٣ وايضاً لما كان كل انفعال نفساني قائماً بالميل الى الخير او بالنفور عن الشر وجب

في ما يظهر ان يكون كل تغاير في الانفعالات النفسانية اما بتغاير الخير والشر او بتغاير الميل والنفور او بتفاوت هذين والنوعان الاولان من التغاير يوجبان المضادة في الانفعالات النفسانية كما مر في ف ٢ والنوع الثالث لا يوجب تغاير النوع والا لكان للانفعالات النفسانية انواع غير متناهية ؛ فاذا امتنع ان تكون انفعالات قوة نفسانية واحدة متغايرة بالنوع وغير متضادة لكن يعارض ذلك ان المحبة والمهذبة متغايرتان بالنوع وهما من انفعالات الشهوانية وليستامع ذلك متضادتين بل باخرى احدهما علة للآخرى . فاذا يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع وغير متضادة والجواب ان يقال ان الانفعالات تغاير بتغاير الفواعل التي هي موضوعات الانفعالات النفسانية . وتغاير الفواعل يجوز اعتباره على نحوين احدهما في نوع الفواعل او طبيعتها كتغاير النار والماء والثاني في القوة الفاعلة . وتغاير الفاعل او المحرك في قوة التحريك يجوز ان يُعتبر في الانفعالات النفسانية بحسب الشبه بالفواعل الطبيعية فان كل محرك يجذب اليه المنفعل او يدفعه عنه على نحو ما يجذب به اياه اليه يفعل فيه ثلاثة امور فهو اولاً يقيده ميلاً اليه او استعداداً للميل اليه كما ان الجسم الخفيف التصعد يقيد الجسم المتولد خفةً يحصل له بهاميل او استعداداً للتصعد وثانياً اذا كان الجسم المتولد خارجاً عن حيزه يقيد التحرك الى حيزه وثالثاً يقيد السكون متى وصل الى حيزه اذ بنفس الآلة التي بها يتحرك شيء الى الحيز يسكن فيه . وهذا الحكم جارٍ ايضاً في علة الدفع . وللخير في حركات الجزء الشوقى ما يشبه القوة المجاذبة والشر ما يشبه القوة الدافعة فللخير اذن اولاً يحدث في القوة الشوقية ميلاً او استعداداً او نسبة طبيعية الى الخير وهذا يرجع الى انفعال المحبة التي يجاذبها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً اذا كان الخير لما يحصل يقيد الحركة الى ادراك الخير المحبوب وهذا يرجع الى انفعال الشوق او الشهوة ويقابله

من جهة الشر الهرب او الكراهية وثالثاً اذا كان الخير قد حصل فيبد سكون الشوق في الخير الحاصل وعذا يرجع الى اللذة التي يقابلها الألم من جهة الشر. اما انفعالات الغضبية فلا بد فيها من سابقة استعداد او ميل ان طلب الخير والهرب من الشر بالشهوانية التي توجه الى مطلق الخير او الشر. وباعتبار الخير الغير الحاصل بعد يحصل الرجاء والياس وباعتبار الشر الغير الواقع بعد يحصل الجبن والتهور. واما باعتبار الخير الحاصل فليس في الغضبية انفعال لخلوه حيثئذ عن حقيقة الشاق كما مر في الفصل السابق. واما الشر الواقع فيحققه انفعال الغضب ومن ذلك كله يتضح ان في الشهوانية ثلاثة اضرب من الانفعال اي المحبة والبغض والشوق والكراهية واللذة والألم وان في الغضبية ثلاثة اضرب اي الرجاء والياس والجبن والتهور والغضب الذي لا يقابله انفعال. فاذاً جميع الانفعالات المتعارفة بالنوع احد عشر ستة في الشهوانية وخمسة في الغضبية ويندرج تحتها جميع الانفعالات النفسانية

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

المبحث الرابع والعشرون

في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها والبحث في ذلك بدور على اربع سائل - ١ في ان الانفعالات النفسانية هل يميز اتقانها بالحسن او بالقبح الادبي - ٢ هل كل انفعال نفسي قبيح بالقبح الادبي - ٣ هل كل انفعال يزبد او يقلل حسن الفعل او قبحه - ٤ هل بعض الانفعالات حسن او قبيح بنوعه

الفصل الأول

في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي
يُنخَضُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن
او بالقبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي خاص بالانسان اذ انما يقال حقيقة
آداب انسانية كما قال امبروسوس في تفسير لوقا . والانفعالات ليست خاصة
بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات ايضا . فاذا ليس يتصف انفعال
نفساني بالحسن او بالقبح الادبي .

٢ وايضا ان صلاح الانسان وطلاحه يُعتبر بحسب موافقته العقل او مخالفته
له كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٠٢ . والانفعالات النفسانية ليست
في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في م ب ٢٢ ف ٣ . فلا يُعتبر اذن بحسبها
صلاح الانسان او طلالحه الذي هو الحسن او القبح الادبي

٣ وايضا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ « ليس يتعلق مدحنا وذمنا
بالانفعالات » وانما يتعلق مدحنا وذمنا بالافعال الادبية الحسنة والقيحة .
فالانفعالات اذن لا تنصف بالحسن او القبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ في كلامه
على الانفعالات النفسانية « ان كانت المحبة سالحة فهذه الانفعالات حسنة او
كانت طالحة فهي قبيحة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الانفعالات النفسانية على نحوين اي في انفسها
وباعتبار خضوعها لامر العقل والارادة فاذا اعتبرت في انفسها من حيث هي
حركات للشوق البيبي فهي لا تنصف بالحسن او القبح الادبي لتوقفه على العقل
كما مر في م ب ١٩ ف ٣ واذا اعتبرت من حيث هي خاضعة لامر العقل والارادة
فهي تنصف بذلك لان الشوق الحسي اقرب الى العقل والارادة من الاعضاء

الظاهرة التي تنصف حركاتها وافعالها بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية
فهي اذن اولى بان تنصف بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية والوجه
في اتصافها بكونها ارادية اما تعلق امر الارادة بها او عدم منعها لها
اذا اجيب على الاول بان هذه الانفعالات باعتبارها في انفسها مشتركة بين
الناس وسائر الحيوانات واما باعتبار تعلق امر العقل بها فهي خاصة بالناس
وعلى الثاني بان القوى الشوقية السافلة ايضاً يقال لها عقلية من حيث تشترك
في العقل على نحو ما كما في الخلقيات ك ١٣
وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا او ذمنا
باعتبارها بوجه الاطلاق ولكنه لا يمنع كونها تضير ممدوحة او مذمومة باعتبار
تعلق حكم العقل بها ومن ثم قال بعد ذلك «اذ ليس بمدح او يذم من يجنب او
يفضب مطلقاً بل من يجنب او يفضب باعتبار ما» اي باعتبار موافقة العقل او
مخالفته

الفصل الثاني

هل كل انفعال نفساني قبيح بالقبح الادبي

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الانفعالات النفسانية قبيحة بالقبح
الادبي فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ وك ٤ ا ب ٨ ان «بعضاً يسمون
الانفعالات النفسانية امراضاً او اضطرابات نفسانية» وكل مرض او اضطراب
نفساني فهو قبيح بالقبح الادبي . فاذا اكل انفعال نفساني قبيح بالقبح الادبي
٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ «الفعل حركة موافقة
الطبيعة والانفعال حركة مخالفة لها وما كان من حركات النفس مخالفاً للطبيعة فهو
خطية وقبيح بالقبح الادبي ولذلك قال ايضاً في موضع آخر ان الشيطان
انقلب عما يوافق الطبيعة الى ما يخالفها» . فاذا الانفعالات النفسانية قبيحة

بالقبح الادبي

٣ وايضاً كل ما يؤدي الى الخطيئة فهو قبيح. والانفعالات النفسانية تؤدي الى الخطيئة ومن ثم قيل لها في رو٧ « اعواء الخطايا ». فيظهر اذن انها قبيحة

بالقبح الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ٤٤ اب ٩ « المحبة المستقيمة تستقيم بها جميع عواطف النفس فان ذوبها يرهبن الخطأ ويرغبون في الثبات ويتالمون من الخطايا ويلتذون بالاعمال الصالحة»

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون فقال الرواقيون بقبح جميع الانفعالات وقال المشاؤون بحسن الانفعالات المعتدلة وهذا الخلاف وان ظهر في اللفظ عظيماً الا ان من نظر الى مقاصدهم القريقين وجده لاشيئاً او يسيراً فان الرواقين لم يكونوا يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون ايضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثم يميزون بين الانفعالات النفسانية وحركات الارادة من حيث ان محل الانفعالات النفسانية هو الشوق الحسي ومحل حركات الارادة البسيطة هو الشوق العقلي بل كانوا يسمون كل حركة نطقية في الجزء الشوقي ارادة ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مشابهاً لهم في ذلك سمي جميع الانفعالات امراضاً نفسانية واثبت من ذلك ان الذين هم مرضي ليسوا اصحاء والذين ليسوا اصحاء بله ولذلك نسي البله مخبلين اي فاسدي العقول واما المشاؤون فيطلقون الانفعالات على جميع حركات الشوق الحسي ولذلك يعتبرونها حسنة متى كانت معتدلة بالعقل وقبيحة متى خرجت عن اعتدال العقل ومن ذلك يظهر ان توليوس اخطأ في ابطاله قول المشائين الذين كانوا يثبتون التوسط في الانفعالات بقوله انه يجب اجتناب كل شروء متوسطاً بحجة انه كما ان الجسم السقيم يسقم متوسطاً ليس

صحيحاً كذلك النفس ذات الامراض او الانفعالات المتوسطة ليست صحيحة
لان الانفعالات لا يقال لها امراض او اضطرابات نفسانية الا متى خرجت عن
اعتدال العقل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول

وعلى الثاني بان كل انفعال نفسي تزداد فيه او تنقص حركة القلب الطبيعية
من حيث انها تشتد او تضعف بحسب انقباض القلب او انبساطه وهذا الاعتبار
تضمن حقيقة الانفعال الا انه ليس يجب ان يخرج الانفعال دائماً عن ترتيب
العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الانفعالات النفسية متى خرجت عن ترتيب العقل أدت
الى الخطيئة واما متى كانت بحسب ترتيب العقل فترجع الى الفضيلة

الفصل الثالث

في ان الاتعمال هل يزيد او يقلل حسن الفعل او قبحه

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان كل انفعال يقلل دائماً من حسن الفعل
الادبي لان كل ما يمنع حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي يقلل
بالتالي حسن الفعل الادبي. وكل انفعال فهو يمنع حكم العقل فقد قال سلوستيوس
في الكتاب الموضوع ضد كاتيلينا « يجدر بجميع الناس الذين ينظرون في الامور
المشكوك فيها ان يكونوا متزهين عن البغض والغضب والصدقة والرحمة » . فاذا
كل انفعال يقلل من حسن الفعل الادبي

٢ وايضاً كلما كان فعل الانسان اشبه بفعل الله كان افضل ومن ثم قال الرسول
في انفس ١:٥ « كونوا متدين بالله كابناء احياء » . والله والملائكة القديسون
يعاقبون بلا غضب ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغطينوس في مدينة الله
ك٩ ب ٥ . فاذا فعل مثل هذه الافعال بدون انفعال نفسي افضل من فعلها معه

٣ وايضاً كما ان القبح الادبي يُعتبر بالقياس الى العقل كذلك الحسن الادبي ايضاً. والقبح الادبي يقل بالانفعال لان من يخطأ عن انفعال اقل ذنباً ممن يخطأ عن خبث. فاذاً من يفعل فعلاً حسناً مع انفعال فهو اقل فضلاً ممن يفعل دون انفعال

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان «انفعال الرحمة يخدم العقل متى قصد معها رعاية العدل سواء اريد بها اسعاف محتاج او انقوع عن تائب». وما يخدم العقل لا يقل به الحسن الادبي. فلانفعال النفساني اذن لا يقلل من الحسن الادبي

والجواب ان يقال ان الرواقين كما كانوا يجعلون كل انفعال نفسي قبيحاً كانوا يثبتون بالتالي ان كل انفعال نفسي يقلل من حسن الفعل لان كل خير متى اخلط بالشر تلاشى بالكلية او قل وهذا صحيح اذالم يكن مرادنا بالانفعالات انسانية الاحركات الشوق الحسي الخارجة عن حد الاعتدال باعتبار كونها اضطرابات وامراضاً واما اذا اردنا بالانفعالات جميع حركات الشوق الحسي بالاطلاق فكمال صلاح الانسان يقتضي ان تكون الانفعالات ايضاً معتدلة بالعقل لانه لما كان صلاح الانسان قائماً بالعقل قيام الشيء بأصله فكما كان ما ينبعث اليه هذا الصلاح من الامور الملائمة الانسان اكثر كان هو اكمل. فاذاً ليس يشبه احد في ان جريان افعال الاعضاء الظاهرة على قانون العقل يرجع الى كمال الصلاح الادبي ولذلك لما كان يجوز انقياد الشوق الحسي للعقل كما مر في م ب ١٧ ف ٧ كان كمال الصلاح الادبي او الانساني يقتضي ان تكون الانفعالات الانسانية ايضاً جارية على ترتيب العقل. فاذاً كما ان ارادة الانسان الصلاح وفعله اياه في الخارج أفضل كذلك يقتضي كمال الصلاح الادبي ايضاً ان لا يتحرك الانسان الى الصلاح بالارادة فقط بل بالشوق الحسي ايضاً كقوله في م ٨٣

٣ : « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي » حيث اطلق القلب على الشوق العقلي والجسم على الشوق الحسي

اذا اجيب على الاول بان الانفعالات النفسانية يجوز ان تكون على نحوين بالنسبة الى حكم العقل فقد تكون سابقة عليه وهذه نقلت حسن الفعل لما انها تنشي على حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي فان الاحسان الى الغير بحكم العقل افضل منه بانفعال الرحمة فقط . وقد تكون لاحقة له وهذا على نحوين احدهما بطريق الفيض والزيادة وذلك متى تحرك جزء النفس الاعلى بحركة شديدة فتبع الجزء الادنى ايضاً حركته هذه والانفعال اللاحق على هذا النحو في الشوق الحسي يدل على اشتداد الارادة وازدياد الحسن الادبي والثاني بطريق الايثار وذلك متى آثر الانسان بحكم العقل ان يتفعل بانفعال ما ليكون اسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بان ليس لله والملائكة شوق حسي ولا اعضاء جسمية ولذلك لا يُعتبر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات او الافعال الجسمية كما يُعتبر فينا

وعلى الثالث بان الانفعال المتجه الى الثمر متى كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له ينحو من النحوين المتقدمين يزيده او يدل على زيادته

الفصل الرابع

هل بعض الانفعالات حسن او قبيح

يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الانفعالات النفسانية حسناً او قبيحاً بنوعه بالحسن او القبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي يُعتبر بحسب العقل . ومحل الانفعالات هو الشوق الحسي فاذا ما يُعتبر بحسب العقل

انما يحصل لها بالعرض وليس شيء مما بالعرض يرجع الى نوع الشيء . فيظهر اذن ان ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٢ وايضاً ان الافعال والانفعالات تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع فلو كان شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه لكانت الانفعالات التي موضوعها حسناً حسنة كالحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيح قبيحة بنوعها كالبعث والجبن والام . وهذا بين البطلان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٣ وايضاً ليس نوع من انواع الانفعال الا وهو موجود في بعض الحيوانات العجم والحسن الادبي لا يوجد الا في الانسان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ٥ « الرحمة ترجع الى الفضيلة » وقول الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٧ « الحياء انفعال محمود » فاذاً بعض الانفعالات حسن او قبيح بنوعه

والجواب ان يقال يظهر ان الكلام على الانفعالات يجب ان يكون كالكلام على الافعال على ما مر في مب ١٨ ف ٦ و ٧ ومب ٢٠ ف ٣ اي ان نوع الفعل او الانفعال يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتباره في جنس الطبيعة وبهذا الاعتبار لا يتعلق الحسن او القبح الادبي بنوع الفعل او الانفعال والثاني باعتباره في جنس الادب اي من حيث يشتركان في شيء من الارادي وحكم العقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق الحسن والقبح الادبي بنوع الانفعال من حيث يعتبر موضوع الانفعال شيئاً موافقاً في نفسه العقل او مخالفاً له كما يظهر في الحياء الذي هو تخوف امر قبيح وفي الحسد الذي هو اغتنام بنعمة الغير اذ بهذا الاعتبار يتعلقان بنوع الفعل الظاهر

إذا أُجيب على الأول بان تلك الحجّة تجب على الانفعالات باعتبارها في نوع الطبيعة أي من حيث يُعتبر الشوق الحسي في نفسه وأما من حيث ينقاد للعقل فالحسن والتعجب العقلي ليس يحصل عن انفعالاته بالعرض بل بالذات وعلى الثاني بان الانفعالات التي تميل إلى الخير الحقيقي حسنة وكذا التي تفر عن الشر الحقيقي وأما الانفعالات التي بعكس ذلك تفر عن الخير وتميل إلى الشرفيّة.

وعلى الثالث بان الشوق الحسي لا ينقاد للعقل في الحيوانات العجم ولكنه من حيث ينقاد لقوة حاكمة طبيعية خاضعة للعقل الأعلى الذي هو العقل الإلهي كان في هذه الحيوانات ما يشبه الحسن الأدبي من جهة الانفعالات النفسانية

المبحث الخامس والعشرون

في نسبة الانفعالات بعضها إلى بعض - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في نسبة الانفعالات بعضها إلى بعض والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في نسبة انفعالات الفضية إلى انفعالات الشهوانية - ٢ في نسبة انفعالات الشهوانية بعضها إلى بعض - ٣ في نسبة انفعالات الفضية بعضها إلى بعض - ٤ في الأصول الأربعة للانفعالات

الفصل الأول

في ان الانفعالات الفضية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية او بالعكس يُنحط إلى الأول بان يقال: يظهر ان انفعالات الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية فان ترتيب الانفعالات تابع لترتيب الموضوعات. وموضوع الفضية هو الخير الشاق الذي يظهر انه اعلى من الخيرات الأخر. فيظهر اذن ان انفعالات

الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٢ وايضاً ان المحرك متقدم على المتحرك . ونسبة الغضبية الى الشهوانية نسبة
المحرك الى المتحرك اذ انما اوتيتها الحيوانات لرفع الموانع التي تمتنع بها الشهوانية عن
التمتع بموضوعها كما مر في مب ٢٣ ف ١ ومزيل المانع يتضمن حقيقة المحرك كما في
الطبيعات ك ٨ م ٣٢ . فاذا انفعالات الغضبية متقدمة على انفعالات الشهوانية
٣ وايضاً ان اللذة والالم من انفعالات الشهوانية وهما يعقبان انفعالات الغضبية
فقد قال الفيلسوف في الخلقيت ك ٤ ب ٥ « القصاص يسكن سورة الغضب
يجعله اللذة بدلاً من الألم » . فاذا انفعالات الشهوانية متأخرة عن انفعالات
الغضبية

لكن يعارض ذلك ان انفعالات الشهوانية تعلق بالخير المطلق وانفعالات
الغضبية تعلق بالخير المقيد اي بالخير الشاق . ولكون الخير المطلق متقدماً على
الخير المقيد يظهر ان انفعالات الشهوانية متقدمة على انفعالات الغضبية
والجواب ان يقال ان انفعالات الشهوانية تناول اكثر مما تناوله انفعالات
الغضبية فان في انفعالات الشهوانية شيئاً يرجع الى الحركة كالشوق وشيئاً يرجع
الى السكون كاللذة والالم وليس في انفعالات الغضبية ما يرجع الى السكون بل
ما يرجع الى الحركة فقط وتحقيق ذلك ان ما يسكن عنده لا يتضمن حقيقة التعسر
او الشاق الذي هو موضوع الغضبية والسكون لكونه غاية الحركة فهو متقدم في
القصود ولكنه متأخر في الدرك فاذا اعتبرت انفعالات الغضبية بالقياس الى
انفعالات الشهوانية المفيدة سكوناً في الخير فظاهر ان انفعالات الغضبية متقدمة
في الدرك على انفعالات الشهوانية هذه كما يتقدم الرجاء على اللذة ولذلك تحصل
عنه كقول الرسول في رو ١٤ : ١٢ « فرحين من الرجاء » واما انفعال الشهوانية
المفيد سكوناً في الشر وهو الالم فهو متوسط بين انفعالين من انفعالات الغضبية

فانه يتبع الخوف لانه متى وقع الشر المرهوب حصل الالم ويسبق حركة الغضب
لانه حمل الالم السابق انساناً على الانتقام يرجع الى حركة الغضب ويكون
المجازاة على الشر تعتبر خيراً فمتى ادرك الغضوب ذلك حصلت له اللذة وهكذا
يتضح ان كل انفعال من انفعالات الغضبية ينتهي الى ما يرجع الى السكون
من انفعالات الشهوانية اى الى اللذة او الالم. واما اذا اعتبرت انفعالات
الغضبية بالقياس الى انفعالات الشهوانية المفيدة حركة فواضح ان انفعالات
الشهوانية متقدمة عليها لانها تزيد شيئاً على انفعالات الشهوانية كما ان موضوع
الغضبية ايضاً يزيد على موضوع الشهوانية المشقة او الصعوبة فان الرجاء يزيد على
الشوق جهد النفس وسموها الى ادراك الخير الشاق والخوف يزيد على الكراهية
او المقت انكساراً في النفس بسبب صعوبة الشر. فاذا انفعالات الغضبية متوسطة
بين ما يفيد من انفعالات الشهوانية حركة الى الخير او الشر وما يفيد منها سكوناً
في الخير او الشر وهكذا يتضح ان انفعالات الشهوانية منها مبدأ انفعالات الغضبية
واليها مصيرها

اذا اجيب على الاول بان تلك الحججة انما نتجها لو كان من حقيقة موضوع
الشهوانية ان يكون شيئاً مقابلاً للشاق كما ان من حقيقة موضوع الغضبية ان يكون
شاقاً الا انه لما كان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير كان متقدماً بالطبع على
موضوع الغضبية نقدم العام على الخاص

وعلى الثالث بان مزيل المانع ليس محرراً بالذات بل بالعرض وكلامنا الآن
على نسبة الانفعالات بالذات وايضاً فالغضبية تزيل ما يمنع سكون الشهوانية في
موضوعها وهذا ليس يلزم عنه سوى ان انفعالات الغضبية سابقة على انفعالات
الشهوانية الراجعة الى السكون والتي عليها تجب الاعتراض الثالث ايضاً

الفصل الثاني

في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اول انفعالات الشهوانية فان اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعال واحد بعينه . وانما يسمى شي مما هو سابق عليه كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ . فالشهوة اذن سابقة على المحبة

٢ وايضاً ان المحبة تفيد نوعاً من الاتصال فقد عرفها ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ م ٩ بانها قوة جامعة ومؤلفة . والشهوة او الشوق حركة الى الاتصال بالمُشتهى او المتشوق اليه . فالشهوة اذن متقدمة على المحبة

٣ وايضاً ان العلة متقدمة على المعلول . وقد تكون اللذة علة للمحبة فان بعضاً يحبون لاجل اللذة كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢ و ٣ . فاللذة اذن متقدمة على المحبة . فاذا ن ليست المحبة اول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٧ و ٩ « المحبة منشأ جميع الانفعالات فالحبة المشاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتع به فهي اللذة » فالحبة اذن اول انفعالات الشهوانية

والجواب ان يقال ان موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون الشر هو عدم الخير فاذا جميع الانفعالات التي موضوعها الخير متقدمة طبعاً على الانفعالات التي موضوعها الشر اي كل منها متقدم على الانفعال الذي يقابله لان طلب الخير هو الذي يدعو الى الهرب عن الشر المقابل له . والخير يتضمن حقيقة الغاية التي هي اول في القصد واخر في الدرك فاذا يجوز ان يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد او بحسب الدرك اما بحسب الدرك فالاول ما يحصل اولاً في ما يتوجه الي الغاية ولا ينبغي ان كل ما يتوجه الى الغاية يحصل

فيه أولاً الاستعداد او المعادلة للغاية اذ ليس يتوجه شيء الى غاية غير معادلة له ثم يتحرك الى الغاية ثم يسكن فيها بعد ادراكها فاستعداد الشوق او معادلته للخير هو المحبة التي انما هي الارتياح الى الخير والحركة الى الخير هي الشوق او الشهوة والسكون في الخير هو اللذة وعلى هذا الترتيب فالمحبة متقدمة على الشوق والشوق متقدم على اللذة واما بحسب ترتيب القصد فالامر بالمعكس لان اللذة المقصودة علة للشوق والمحبة لان اللذة هي التمتع بالخير والتمتع بالخير غاية على نحو ما كالحير كما

مر في ماب ١١ ف ٣

اذا اجيب على الاول باننا انما نسمي شيئاً على حسب معرفتنا له لان الالفاظ دلائل العقول كما قال الفيلسوف في العبارة كـ او نحن في الاغلب نعرف العلة بالمعلول ومعلول المحبة هو اللذة متى أدرك المحبوب والشوق او الشهوة متى لم يدرك والمحبة يُشعر بها أكثر متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في الثالث كـ ١٠ اب ١٢ وعلى هذا فالشهوة اعظم محسوسة من سائر انفعالات الشهوانية ولذلك سميت القوة منها

وعلى الثاني بان اتصال المحبوب بالمحب على نحو من احدهما حقيقي وذلك متى اقترب المحب بالمحبيب في الخارج وهذا يرجع الى اللذة اللاحقة للشوق والثاني شوقي وذلك متى كان في المحب استعداد او معادلة للمحبيب باعتبار ان ما له استعداد لا خراو ميل اليه يشاركه في شيء منه والاتصال المدلول عليه بالمحبة على هذا النحو متقدم على حركة الشوق

وعلى الثالث بان اللذة انما تكون علة للمحبة من حيث هي متقدمة في الذهن

الفصل الثالث

في ان الرجاء هل هو اول اتصالات الغضبية

يُنحصر الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس اول اتصالات الغضبية فان

اسم القوة الغضبية مأخوذاً من الغضب . ولكون التسمية تُجمل من المتقدم يظهر
ان الغضب متقدم على الرجاء

٢ وايضاً ان الشاق هو موضوع الغضبية . ومحاولة دفع شرٍ مضادٍ يُحشي
وقوعه في المستقبل مما يرجع الى انتهور او دفع شرٍ واقع في الحاضر مما يرجع الى
الغضب يظهر انه اشق من ومحاولة تحصيل خيرٍ ما على وجه الاطلاق وكذلك
يظهر ان محاولة دفع الشر الحاضر اشق من محاولة دفع الشر المستقبل . فيظهر
اذن ان الغضب متقدم على التهور والتهور متقدم على الرجاء فلا يكون الرجاء
متقدماً

٣ وايضاً ان الرجوع عن المنتهى يقع في الحركة الى الغاية قبل التوجه اليه .
والجبن والياس يفيدان الرجوع او الفور عن شيءٍ والتهور والرجاء يفيدان
التوجه او الميل الى شيءٍ . فاذا الجبن والياس متقدمان على الرجاء والتهور
لكن يعارض ذلك انه كلما كان شيءٌ اقرب الى الاول كان اكثر تقدماً . والرجاء
اقرب الى المحبة التي هي اول الانفعالات . فالرجاء اذن هو الاول بين الانفعالات
الغضبية كلها

والجواب ان يقال ان جميع انفعالات الغضبية تفيد حركة الى شيءٍ كما مر في
ف ١ . والحركة الى شيءٍ يمكن حصولها في الغضبية عن امرين احدهما مجرد
الاستعداد او المعادة لغاية وهذا يرجع الى المحبة او البغض والثاني حضور الخير
او الشر وهذا يرجع الى الالم او اللذة وليس ينشأ عن حضور الخير انفعالٌ في
الغضبية كما مر في م ب ٢٣ ف ٣ بل ينشأ عن حضور الشر انفعال الغضب ولما
كان الاستعداد او المعادة للغاية متقدماً في طريقة الدرك على ادراك الغاية كان
الغضب آخر انفعالات الغضبية كلها بحسب طريقة الدرك واما سائر انفعالات
الغضبية المفيدة حركة لاحقة ما يتعلق بالخير او الشر من المحبة او البغض فما كان

منها موضوعه الخير وهو الرجاء واليأس فهو متقدم طبعاً على ما موضوعه الشر وهو
التهور والجبن الا ان الرجاء متقدم على اليأس لان الرجاء حركة الى الخير من
حيث هو خير ولو لكون الخير جاذباً من طبيعه كان الرجاء حركة الى الخير بالذات واما
اليأس فهو نفور عن الخير وهذا لا يلائم الخير من حيث هو خير بل باعتبار امر
آخر ولذلك كان بمنزلة ما بالعرض وكذلك الجبن ايضاً لكونه نفوراً عن الشر
متقدماً على التهور . واما كون الرجاء واليأس متقدمين طبعاً على الجبن والتهور
فظاهر من انه كما ان اشتهاه الخير سبب لاجتناب الشر كذلك الرجاء واليأس
سبب للجبن والتهور لان التهور يترتب على رجاء الانتصار والجبن يترتب على اليأس
من القلب والغضب يترتب على التهور اذ ليس يغضب احد فيطلب الانتقام مالم
تدعه المرأة الى الانتقام كما قال ابن سينا في الطبيعيات ك ٦ . ومن ذلك يتضح
ان الرجاء هو الاول بين الانفعالات النضوية كلها واذا اردنا ان نعلم ترتيب جميع
الانفعالات بحسب طريقة الدرّك فالاول بينها المحبة والبغض ثم يليهما الشوق
والهرب ثم الرجاء واليأس ثم الجبن والتهور ثم الغضب ثم اللذة والألم اللذان
يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ الا ان المحبة متقدمة على
البغض والشوق على الهرب والرجاء على اليأس والجبن على التهور واللذة على
الألم كما يستفاد مما تقدم قريباً وفي الفصلين السابقين
اذاً يجب على الاول بان الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأخر كما ينشأ
المعلول عن العلل السابقة كان أظهر منها فسميت به القوة
وعلى الثاني بانه ليس الشاق سبب الميل او الاشتهاء بل الخير ولهذا كان الرجاء
الذي يتعلق بالخير على نحو أصل متقدماً على سواه وان كان التهور او الغضب
يتعلق احياناً بما هو اشق
وعلى الثالث بان الشوق يتحرك أولاً وبالذات الى الخير على انه موضوعه

الخاص ومن ذلك ينشأ نفوره عن الشر فان حركة القوة الشوقية لاتعادل الحركة الطبيعية بل قصد الطبيعة والطبيعة تقصد الغاية قبل رفع المضاد الذي انما يسعى وراءه لاجل ادراك الخير

الفصل الرابع

في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات

يُختص الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة والالم والرجاء والخوف ليست اصول الانفعالات فان اوغسطينوس لم يذكر الرجاء بل ذكر مكانه الشهوة في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

٢ وايضاً ان للانفعالات النفسانية طريقتين من الترتيب اي ترتيب القصد وترتيب الدرك فاما تُعتبر اصول الانفعالات بحسب ترتيب القصد فتختصر في اللذة والالم اللذين هما الانفعالان الغائيان او تُعتبر بحسب ترتيب الدرك فتكون المحبة هي اصل الانفعالات. فاذا لا يصبح بوجه من الوجوه جعل اصول الانفعالات في اللذة والالم والرجاء والخوف

٣ وايضاً كما ان التهور يصدر عن الرجاء كذلك الخوف يصدر عن اليأس فاذا اما يجب ان يجعل اصل الانفعالات في الرجاء واليأس من حيث هما علتان او في الرجاء والتهور باعتبار النسب الذي بينهما

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ١ قص ٧ في ذكره الاصول الاربعة للانفعالات « اطرد اللذة والخوف ودع عنك الرجاء ولا ينزلن بك ألم »

والجواب ان يقال ان هذه الانفعالات الاربعة يقال لها بالاجمال اصول الانفعالات اما اللذة والالم فلكونهما مكملين وغائيين مطلقاً بالنسبة الى جميع الانفعالات ولذلك يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلفيات ك ٢ ب ٥ واما

الخوف والرجاء فلانها مكملان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية الى شيء لان الحركة باعتبار الخير تبدي في المحبة وتصير الى الشوق وتنتهي في الرجاء وباعتبار الشر تبدي في البغض وتصير الى الكراهية وتنتهي في الخوف ومن ثم جرت العادة بان يُعتبر عدد هذه الانفعالات الاربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لان الحركة نتيجة الى شيء مستقبل والنسكون يحصل في شيء حاضري فالخير الحاضر يتعلق به اللذة والشر الحاضر يتعلق به الالم والخير المستقبل يتعلق به الرجاء والشر المستقبل يتعلق به الخوف واما سائر الانفعالات التي تتعلق بالخير او بالشر الحاضر او المستقبل فتتبع الى هذه الاربعة من حيث تستكمل بها ولذلك ذهب بعض الى ان هذه الانفعالات الاربعة انما تُجمل اصولاً للانفعالات لكونها عامة على ان هذا انما يصح اذا كان المراد بالرجاء والخوف حركة شوقية متوجهة بالاجمال الى اشتهاء شيء او الهرب من شيء

اذا اجيب على الاول بان اوغطينوس انما ذكر الشهوة مكان الرجاء لتعلقها بشيء واحد وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بان هذه الانفعالات تُجمل اصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على ان الخوف والرجاء وان لم يكونا انفعالين اخيرين مطلقاً لكنهما اخيران في جنس الانفعالات المتوجهة الى شيء باعتبار كونه مستقبلاً ولا يبقى محل للاعتراض الا من جهة الغضب الا انه لا يمكن جعله اصلاً من اصول الانفعالات لانه معلول للتهور الذي لا يجوز ان يكون اصلاً للانفعالات كما سيأتي في مب ٢٤٥ ف٢

وعلى الثالث بان اليأس يفيد التفور عن الخير وهذا يشبه ان يكون بالعرض والتهور يفيد الميل الى الخير وهذا ايضاً يحصل بالعرض ولذلك لا يجوز ان يكون هذان الانفعالاتن اصلين لان ما بالعرض يمتنع ان يكون اصلاً لغيره وكذا ايضاً يمتنع ذلك في الغضب لترتبه على التهور

المبحث السادس والعشرون

في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة

وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في انفعالات الشهوانية ثم في انفعالات الغضبية والبحث الاول على ثلاثة اقسام فنسب بحث اولاً في المحبة والبغض وثانياً في الشهوة والمهرب وثالثاً في اللذة والالم. اما المحبة فيبحث فيها عن ثلاثة امور - ١ عن المحبة نفسها - ٢ عن ثلتها - ٣ عن معلولاتها. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية - ٢ هل هي انفعال - ٣ هل هي عين الحب - ٤ هل تصح قسمتها الى محبة صداقة ومحبة شهوة

الفصل الأول

في ان المحبة هل هي الى الشهوانية

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان المحبة ليست الى الشهوانية في حك ٢:٨ « احببتها اي (الحكمة) والتمستها منذ صائي». والشهوانية لكونها جزءاً من الشوق الحسي ليس في قدرتها التوجه الى الحكمة التي لا تدرك بالحس. فالمحبة اذن ليست الى الشهوانية

٢ وايضاً يظهر ان المحبة هي نفس كل انفعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ « المحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتعت به فهي اللذة ومتى هربت مما يضاده فهي الخوف ومتى وقع ما يضاده وشعرت به فهي الألم» وليس كل انفعال الى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا الى الغضبية. فاذا لا يصح ان يجعل المحبة بالاطلاق الى الشهوانية

٣ وايضاً ان ديونيسيوس اثبت في الاسماء الالهية ب٤مقا٩ محبة طبيعية .
والمحبة الطبيعية اولى في ما يظهر بان تجعل الى القوى الطبيعية المختصة بالنفس
النباتية . فللمحبة اذن ليست الى الشهوانية بوجه الاطلاق
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الجدال ك٢ب٣ ان المحبة الى الشهوانية
والجواب ان يقال ان المحبة شي راجع الى الشوق اذ موضوع كل منها الخير فهي
اذن تختلف باختلاف الشوق فمن الشوق ما لا يلحق ادراك المشتاق بل ادراك
غيره وهذا يقال له شوق طبيعي فان الاشياء الطبيعية تشتهي ما يلائمها في
طباعها لا بادراكها بل بادراك مبدع الطبيعة كما اسلفنا في ق١مب٣٠٣ اف١ و٢ و٣
ومنها ما يلحق ادراك المشتاق لكن بالايجاب لا بالاخيار وهذا هو الشوق الحسي
الذي في الحيوانات العجم واما الذي في الناس فيحصل بشيء من الاخيار من
حيث يتقاد للعقل ومنه ما يلحق ادراك المشتاق باخياره وهذا هو الشوق العقلي
الذي يقال له ارادة . وفي كل من هذه الاشواق يقال محبة لما هو مبدأ الحركة
المتوجهة الى الغاية المحبوبة ومبدأ هذه الحركة في الشوق الطبيعي هو ميل المشتاق
طبعاً الى ما يميل اليه وهذا يجوز ان يقال له محبة طبيعية كما ان ميل الجسم الثقيل
الى الوسط ناشئ عن الثقل ويجوز ان يقال له محبة طبيعية وكذلك موافقة الشوق
الحسي او الارادة لخير ما ابي التلذذ بالخير يقال لها محبة حسية او عقلية . فاذا
المحبة الحسية تحصل في الشوق الحسي كما ان المحبة العقلية تحصل في الشوق العقلي
وهي الى الشهوانية لانها تقال بالقياس الى مطلق الخير لا بالقياس الى الشاق
الذي هو موضوع القضية .

اذا اجيب على الاول بان الكلام في تلك الآفة على المحبة العقلية
وعلى الثاني بان المحبة تطلق على الخوف واللذة والشهوة والالم لا باعتبار اتحاد
الماهية بل باعتبار كونها علة لها

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية ليست في قوى النفس النباتية فقط بل في جميع قوى النفس وفي جميع اجزاء البدن ايضاً وفي جميع الاشياء على وجه الاطلاق لان لكل شيء شيئاً جميلاً وخيراً محبوباً كما قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض اذ لكل شيء ميل طبيعي الى ما يلائمه في طبعه

الفصل الثاني

هل المحبة انفعال

يُنخِطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست انفعالاً اذ ليس الانفعال قوة . وكل محبة فهي قوة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاه ٠ فاذا ليست المحبة انفعالاً

٢ وايضاً ان المحبة اتصال او ارتباط كما قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٨ . ١٠ والاتصال او الارتباط ليس انفعالاً بل اضافة . فاذا ليست المحبة انفعالاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان الانفعال حركة . والمحبة لا تدل على حركة الشوق التي هي الاشتها بل على مبدأ هذه الحركة . فهي اذن ليست انفعالاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٥ « المحبة انفعال » والجواب ان يقال ان الانفعال هو حصول اثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يُصدر في المنفعل اثرين فهو اولاً يفيد الصورة وثانياً يفيد الحركة اللاحقة الصورة كما ان المولد يفيد الجسم الثقل والحركة اللاحقة الثقل والثقل الذي هو مبدأ الحركة الى الخير الطبيعي يجوز ان يقال له على نحو ما محبة طبيعية بسبب ما يقارنه من الميل الطبيعي . وكذلك ايضاً المشتى يفيد الشهوة اولاً موافقة له وهي تلذذ بالمشتى يلحقه الحركة اليه لان الحركة الشوقية تحدث بالاستدارة كما في كتاب

النفس ٣م ٥٥ فان المشتى بمحرك الشهوة ملقياً فيها على نحو ما غاية قصدتها
فتقبل الى ادراكه حقيقة فيكون متخى الحركة حيث كان مبدؤها فتأثر الشهوة
الاول من المشتى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح الى المشتى وهذا
الارتياح يلحقه الحركة الى المشتى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الامر السكون
وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بتأثر الشهوة من المشتى يتضح ان
المحبة انفعال وهي حقيقة في الشهوانية ومجازاً في الارادة

اذا اجيب على الاول بانه لما كانت القوة هي مبدأ الحركة او الفعل سمي
ديونيسيوس المحبة قوة من حيث هي مبدأ الحركة الشوقية

وعلى الثاني بان المحبة يقال لها اتصال من حيث ان الشهوة المحبة تعلق بما
تحبه بالارتياح تعلقاً بنفسها او بشيء منها وهكذا يتضح ان المحبة ليست اضافة
الاتصال بل الاتصال لاحق لها ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤م ٩ ان المحبة قوة جامعة وقال الفيلسوف في السياسة ك ٢ب ٢ «الاتصال
فعل المحبة»

وعلى الثالث بان المحبة وان كانت لا تدل على حركة الشهوة المتجهة الى
المشتى لكنها تدل على حركتها التي تؤثر بها من المشتى لترتاح اليه

الفصل الثالث

في ان المحبة حل هي عين الحب

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة هي عين الحب فقد قال ديونيسيوس
في الاسماء الالهية ب ٤م ٩ «ان نسبة المحبة الى الحب كنسبة الاربعة الى
الاثنين المكررين والمستقيم الخطوط الى ذي الخطوط المستقيمة» وهذه الاشياء
تدل على واحد بعينه. فاذا المحبة والحب يدلان على واحد بعينه
٢ وايضاً ان الحركات الشوقية تتغير بتغير الموضوعات. وموضوع الحب والمحبة

واحد بعينه . فهما اذن واحد بعينه

« وايضاً اذا كان الحب والمحبة متغايرين في شيء فأخص ما يتغايران فيه على ما يظهر كون الحب يخصص بالخير والمحبة تخص بالشر كما قال بعض على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٧ . ولكنهما لا يتغايران في ذلك فقد ورد في الكتاب المقدس استعمال كليهما في الخير والشر كما قال اوغسطينوس هناك . فهما اذن ليسا متغايرين كما اتفق اوغسطينوس هناك ايضاً بقوله ان المحبة والحب ليسا شيئين مختلفين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضوع المتقدم ذكره ان « بعض القديسين يرى ان اسم المحبة ارلى بالالهيات من اسم الحب »
والجواب ان يقال ان المحبة والحب والإعزاز والصدقة تدل على واحد بعينه على نحو ما لكنها تختلف في ان الصداقة بمنزلة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ والمحبة والحب يدلان على معناها بطريق الفعل او الانفعال والاعزاز يجوز فيه اعتبار الامرين الا ان دلالة هذه الثلاثة على الفعل مختلفة فان المحبة اعم لان كل حب او اعزاز محبة ولا يعكس فالحب يزيد على المحبة معنى الانتخاب السابق كما يظهر من لفظه (اي dilectio في اللاتينية) ولذلك فهو ليس في الشهوانية بل في الارادة فقط وهو خاص بالطبيعة الناطقة والاعزاز يزيد على المحبة معنى كماله ذا وهو تعظيم قدر المحبوب كما يستفاد من لفظه (اي charitas في اللاتينية)

اذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على المحبة والحب باعتبارها في الشوق العقلي فان المحبة بهذا الاعتبار نفس الحب وعلى الثاني بان موضوع المحبة اعم من موضوع الحب لانها اكثر تناولاً منه كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحبة والحب لا يختلفان باختلاف الخير والشربل بما تقدم
في جرم الفصل على انها واحدٌ بعينه في الجزء العقلي وعلى هذا المعنى يُحمل
كلام اوغسطينوس في انجبة ومن ثم قال بعد ذلك ان « الارادة المستقيمة هي
المحبة الصالحة والارادة الفاسدة هي المحبة الطالحة » الا انه لما كانت المحبة التي هي
انفعال الشهوانية تميل بكثير الى الشر حمل ذلك بعضاً على اثبات التفرقة المشار
اليها في الاعتراض

وعلى الرابع بانه انما جعل بعض اسم المحبة حتى في الارادة ايضاً اولى بالالهيات
من اسم الحب لان المحبة تدل على انفعال ولا سيما باعتبارها في الشوق الحسي
والحب يقتضى تقدم حكم العقل وتوجه الانسان الى الله بالمحبة بطريقة الانفعال
مجدوباً على نحو ما منه تعالى اسهل واعظم من توجهه اليه بمجرد ارشاد العقل
الذي هو شان الحب كما مر في جرم الفصل ولهذا كانت المحبة اولى بالالهيات
من الحب

الفصل الرابع

هل يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة

ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة
شهوة فان المحبة انفعال والصدقة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ
ب ٥٠ والملكة لا يجوز ان تكون قسماً للانفعال . فاذا ليس يصح قسمة المحبة الى
محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وايضاً ليس يُقسم شيء الى ما هو قسيمه فليس الانسان قسماً للحيوان
والشهوة قسمة للمحبة على انها انفعال مغاير لها . فيمتنع اذن ان تكون الشهوة قسماً
للمحبة

وايضاً ان الصداقة ثلاثة اقسام مفيدة ومستلذة ومحمودة كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ٨ ب ٣٠ والصدقة المفيدة والمستلذة تتضمن الشهوة ٠ فإذا لا يجب جعل الشهوة قسمة للصدقة

لكن يعارض ذلك ان من الاشياء ما يقال اننا نحبه لكوننا نشبهه كما يقال ان انساناً يحب الخمر بسبب الحلاوة التي يشتمها فيها كما في كتاب الجدل ٢ ب ٢٠٢ وليس يقال ان لنا صداقة مع الخمر او نحوها كما في الخلقيات ك ٨ ب ٢٠٢ فإذا محبة الشهوة غير محبة الصداقة غير

والجواب ان يقال ان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤٠ فإذا حركة المحبة تنوجه الى امرين اي الى الخير الذي يريد المحب لشيء اي لنفسه او لغيره والى ما يريد له الخير فالخير الذي يريد المحب لغيره يتعلق به محبة الشهوة وما يريد له المحب الخير يتعلق به محبة الصداقة وهذه القسمة تُعتبر بحسب المتقدم والتأخر لان ما يُحِبُّ بمحبة الصداقة يُحِبُّ مطلقاً ولذاته وما يُحِبُّ بمحبة الشهوة فليس يحب مطلقاً ولذاته بل لغيره لانه كما ان الموجود لذاته مطلقاً ما حصل على الوجود في نفسه والموجود من وجه ما كان وجوده في غيره كذلك الخير المسابق الموجود خيراً مطلقاً متى كان حاصلًا في نفسه على الخيرية وخيراً من وجه متى كان خيراً لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يُحِبُّ بها شيء لا يكون له خيرٌ محبةً بالاطلاق والمحبة التي يُحِبُّ بها شيء لا يكون خيراً لاخر محبةً من وجه

إذا اجيب على الاول بان المحبة لا تقسم الى صداقة وشهوة بل الى محبة صداقة ومحبة شهوة اذا ما يقال صديقٌ حقيقة لمن نريد له خيراً او ما نريده لانفسنا يقال اننا نشبهه

وبذلك يضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الصداقة المفيدة والمستلذة يريد بها الصديق خيراً لصديقه

وبهذا الاعتبار تحصل حقيقة الصداقة الا انه لما كان يقصد ايضاً بذلك الخير
لذته وفائدته كانت الصداقة المفيدة والمستلذة من حيث تعتبر من جهة محبة
الشهوة عارية عن حقيقة الصداقة الحقيقية

المبحث السابع والعشرون

في علة المحبة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الخير
هل هو وحده علة للمحبة - ٢ هل المرنة علة لها - ٣ هل المشابهة علة لها - ٤ هل انفعال
آخر نفساني علة لها

الفصل الاول

في ان الخير هل هو وحده علة للمحبة

يُخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الخير وحده علة المحبة اذ ليس
الخير علة المحبة الا لكونه يُحِبُّ وقد يعرض ان يُحِبُّ الشرُّ ايضاً كقولته في مز ٦٠ :
« من يحب الجور يفض نفسه » والا لكانت كل محبة سالحة فاذا ليس الخير
وحده علة المحبة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « انا نحب من يقرُّ بشره » فيظهر
اذن ان الشر هو علة الخير

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « ليس الخير وحده
محبوباً عند الجميع بل الجميل ايضاً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ليس يحب حقيقة

الا الخير فقط « فالخير اذن علة المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة الى القوة الشوقية التي هي قوة منفعة كما مر في البحث الآنف فان نسبة موضوعها اليها نسبة علة حركتها او فعلها وعلى هذا فانما يكون علة المحبة بالخصوص ما كان موضوعها وموضوع المحبة الخاص هو الخير لان المحبة تدل على ميل طبيعي او ارتياح في الحب الى المحبوب كما مر في البحث الآنف ف ٢١ و ٢٢ وانما يكون خيراً شيئاً ما كان معادلاً له ويميل اليه طبعاً ذلك الشيء ومن ذلك يحصل ان الخير هو العلة الخاصة للمحبة

اذ اوجب على الاول بان الشر لا يجب اصلاً الا باعتبار الخيرا من حيث هو خيراً من وجهه ويعتبر خيراً مطلقاً وعلى هذا يكون شيء من المحبة قبيحاً من حيث يتميل الى ما ليس خيراً حقيقياً بالاطلاق وبهذا المعنى يجب الانسان الجور من حيث يجرمه لنفسه خيراً كاللذة او المال او نحو ذلك

وعلى الثاني بان من يقرب بشره فليس يجب لاجل الشربل لاجل اقراره به فان اقرار الانسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التدليس والتليس وعلى الثالث بان الجميل والخير واحد ذاتاً وانما يتغايران اعتباراً فقط لانه لما كان الخير ما يشبهه كل شيء كان من حقيقته ان تسكن الشهوة عنده واما الجميل فمن حقيقته ان تسكن الشهوة في منظره او ادراكه ولذلك انما يتعلق به من الحواس بوجه الخصوص ما كان منها مدركاً بالوجه الاخص وهو البصر والسمع الخادمان للعقل فاننا نقول مناظر جميلة واصوات جميلة واما محسوسات الحواس الأخر فلا نصفها بالجمال فلا نقول طعموم او روائح جميلة وبذلك يتضح ان الجميل يزيد على الخير نسبة الى القوة المدركة فان الخير يطلق على ما يروق للشهوة مطلقاً والجميل يطلق على ما يروق لها بمجرد ادراكه

الفصل الثاني

في ان المعرفة عن هي علة المحبة

يُخَطِّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المعرفة ليست علة المحبة لان التماس شيء انما يحدث عن محبته . وقد يُلْتَمَسُ امورٌ مجهولة كالعلوم لانه لما كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فتمت عرفت حصلت ولم تُلْتَمَسُ . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٢ وايضاً ان محبة شيء مجهول وفضل محبة شيء على معرفته يظهر انهما في حكم واحد . وبعض الاشياء تُحِبُّ أكثر من ان تُعرف كالله الذي يمكن في هذه الحياة ان يُحِبُّ بذاته لا ان يُعرف بذاته . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٣ وايضاً لو كانت المعرفة علة المحبة لامتنع وجود المحبة حيث لا معرفة . والمحبة توجد في جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاه بخلاف المعرفة فانها لا توجد في جميع الاشياء . فاذا ليست المعرفة علة المحبة لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الثالث ١٠ انه لا يمكن لاحد ان يحب شيئاً مجهولاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان الخير هو علة المحبة من حيث هو موضوعها وهو ليس موضوع الشهوة الا باعتبار كونه مُدْرَكاً فكانت المحبة تقتضي ادراكاً للخير المحبوب ولذلك قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ١٢ و ١٢ ان «النظر الجسماني هو مبدأ المحبة الحسية» وكذلك نظر الجمال الروحاني والخيرية الروحانية هو مبدأ المحبة الروحانية . فالمحبة اذن تُعَلَّلُ بالمعرفة كما تُعَلَّلُ بالخير الذي لا تتعلق به المحبة الا اذا كان مُدْرَكاً

اذا اجيب على الاول بان من يلتمس العلم لا يكون جاهلاً اباه بالكلية بل لا بد ان يكون له سابقة معرفة به بوجه ما اما بالاجمال او بشيء من آثاره او بساعة مدحه

كما قال اوغطينوس في كتاب الثالث، اب ١ و ٢ و ٣. وليس معرفته اياه على هذا النحو تحصيلاً له بل انما يحصل بكمال معرفته وعلى الثالث بانه يُشترط لكمال المعرفة ما لا يُشترط لكمال المحبة فان المعرفة خاصة بالعقل الذي من شأنه ان يفصل الاشياء المتصلة في الخارج ويؤلف على نحو ما بين الاشياء المختلفة بايقاعه النسبة بينها ولذلك يُشترط لكمال المعرفة ان يعرف الانسان بالتفصيل جميع ما في المطلوب معرفته كاجزائه وقواه وخاصياته والمحبة خاصة بالقوة الشوقية التي تتوجه الى الشيء بحسبها هو في نفسه فيكفي لكمالها ان يحب الشيء بحسب ادراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يحب أكثر من ان يُعرف لجواز ان يحب محبة كاملة وان لم يُعرف معرفة كاملة كما يظهر على الخصوص في العلوم التي يحبها بعض الناس بسبب ما لهم بها من المعرفة الاجمالية كعرفتهم ان الخطابة علم يقتدر به الانسان على الاقتناع فيجبون ذلك فيها وكذا يقال في محبة الله

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية الموجودة في جميع الاشياء ايضاً صادرة عن معرفة ما لا يفي نفس الاشياء الطبيعية بل في مبدع الطبيعة كما مر في البحث الآنف ف ا

الفصل الثالث

في ان المشابهة هل هي علة المحبة

يُنحط إلى الثالث بان يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للمحبة لان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للاضداد والمشابهة علة البغض ففي ام ١٣ : ١٠٠ «المشاجرات تحدث دائماً بين المتكبرين» وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٤ «الخزافون يختصمون» فاذاً ليست المشابهة علة المحبة

٢ وايضاً قال اوغطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٤ «قد يحب انسان في غيره ما

لا يريد ان يكون فيه « من يجب مثل الروايات الهزلية ولكنه لا يريد ان يكون
مثلاً . ولو كانت المشابهة هي العلة الخاصة للمحبة لم يجوز ذلك بل لم يكن الانسان
يجب في غيره الا ما هو حاصل عليه او يريد ان يحصل عليه . فالمشابهة اذن
ليست علة المحبة

٣ وايضاً كل انسان يجب ما يحتاج اليه وان لم يكن حاصلًا عليه كما يجب السقيم
الصحة والفقير الغنى . وهو من حيث يحتاج اليهما وليس حاصلًا عليهما مبان
لها . فاذا ليست المشابهة فقط علة للمحبة بل المبانة ايضاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « انا » نحب من يفيدنا مالا وصحة
وكذلك جميع الناس يحبون من يرعى صداقة الموتى » . وليس لجميع الناس هذه
الصفات . فاذا ليست المشابهة علة للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يجب نظيره »
والجواب ان يقال ان المشابهة هي في الحقيقة علة المحبة لكن لا بد من اعتبار ان
المشابهة بين اثنين يجوز اعتبارها على نحوين اولاً من حيث ان في كليهما بالفعل
شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنين حاصلين على البياض متشابهان وثانياً من حيث
ان لاحدهما بالقوة والبل ما للآخر بالفعل كقولنا ان الجسم الثقيل الخارج
عن حيزه مشابه للجسم الثقيل الموجود في حيزه وكشابهة القوة للفعل لان الفعل
موجود في القوة على نحو ما فالضرب الاول من المشابهة يصدر عنه محبة الصداقة
او الإخاء لانه من حيث يكون اثنان متشابهين كأنّ لهما صورة واحدة يكونان
متحدين في تلك الصورة كاتحاد انسانين في صورة الانسانية وايضين في البياض
ولهذا كان احدهما يميل الى الآخر ميله الى نفسه ويريد له الخير ارادته اياه لنفسه
والضرب الثاني يصدر عنه محبة الشهوة او صداقة النافع او اللذيذ لان كل
موجود بالقوة من حيث هو كذلك يشتهي وجوده بالفعل ومتى حصل له ذلك

يستلذ به اذا لان ذا شعورٍ وادراك وقد مر في المبحث الآنف ف ء ان المحب بحجة الشهوة يحب حقيقة نفسه لانه يريد ذلك الخير الذي يشتهي وكل انسان فهو احب الى نفسه من غيره لا تحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورة ما وعليه فاذا امتنع عن ادراك الخير الذي يحبه بسبب مشابهته لنفسه في الصورة صار مكروهاً لنفسه لامن حيث هو مشابه لنفسه بل من حيث هو مانع للخيره ولهذا يخنصم الخرافون لتماثهم في الربح ويتشاجر المتكبرون لتماثهم في العظمة التي يشتهونها

ومن ذلك يظهر الجواب على الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان محبة انسان في غيره لما لا يحبه في نفسه يوجد فيها ايضاً حقيقة المشابهة باعتبار المناسبة لانه بالنسبة الى ما يحبه في نفسه كالغير بالنسبة الى ما يحب فيه كما انه اذا احب المقتني المجد الكاتب المجد يمتبرها شبه المناسبة من حيث ان كلا منهما حاصل على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بان من يحب ما يحتاج اليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما

تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان غير الكريم يحب الكريم باعتبار مشابهة القوة للفعل ايضاً من حيث يتوقع منه ما يشتهي ومثل ذلك يقال في من يرعى الصداقة بالنسبة الى من ليس يرعاها فيظهر ان الصداقة عند كليهما صداقة نفع او يقال انه وان لم يكن جميع الناس حاصلين على هذه الفضائل باعتبار ملكاتها التامة الا انهم حاصلون عليها باعتبار مبادئها العقلية التي تقتضي ان من لم يكن ذا فضيلة يحب ذا الفضيلة لاشابهته عقله الطبيعي

الفصل الرابع

هل انفعال آخر نفساني علة للمحبة

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون انفعال آخر علة للمحبة فتقد
قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٣ ان بعضاً يحبون لاجل اللذة واللذة انفعال
فاذا بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٢ وايضاً ان الشوق انفعال. وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا الى امر
نتوقه منهم كما يظهر في كل صداقة تنعقد بسبب النفع. فاذا بعض الانفعالات
الأخر علة للمحبة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ «من لا يرجو نيل شيء
ما فهو اما يحبه محبة فاترة او لا يحبه اصلاً وان رآه جميلاً جداً». فاذا الرجاء
ايضاً علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان جميع الانفعالات الأخر تصدر عن المحبة كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ليس انفعال آخر الا وهو مسبوق بمحبة ما وتحقيق ذلك
ان كل انفعال نفساني آخر ينفذ حركة الى شيء او سكوناً في شيء وكل حركة
الى شيء او سكون في شيء يصدر عن ميل او استعداد طبيعي وهذا يرجع الى
حقيقة المحبة فيستحيل اذن ان يكون انفعال نفساني آخر علة بالاجمال لكل محبة
الا انه قد يكون انفعال آخر علة لنوع من المحبة كما ان خيراً علة لآخر

اذاً اجيب على الاول بانه متى أحب انسان شيئاً لاجل اللذة كانت هذه
المحبة صادرة عن اللذة الا ان هذه اللذة صادرة ايضاً عن محبة اخرى سابقة.
اذ ليس يلتذ احد الا بما يحبه بوجه ما

وعلى الثاني بان الاشتباقي الى شيء مامسبوق دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق الى شيء يجوز ان يكون علةً لمحبة شيء آخر كما ان من يشتهي المال يحب
لذلك من يبه المال

وعلى الثالث بان المحبة تصدر عن الرجاء او تزداد به باعتبار اللذة التي تصدر
عنه وباعتبار الشوق الذي يشتد به لان ما لا نرجوه لا نشاق اليه شوقاً شديداً
على ان الرجاء ايضاً انما يتعلق بخير محبوب

المبحث الثامن والعشرون

في معلولات المحبة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في معلولات المحبة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في ان
الاتصال هل هو معلول للمحبة - ٢ هل التداخل معلول لها - ٣ هل الانجذاب معلول لها
- ٤ هل الغيرة معلول لها - ٥ في ان المحبة هل هي انفعال مضر بالمحب - ٦ هل هي علة لكل
ما يفعله المحب

الفصل الأول

في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاتصال ليس معلولاً للمحبة فان الغيبة
منافية للاتصال . والمحبة تجتمع مع الغيبة فقد قال الرسول في غلاة : ٤ : ١٨ « غاروا
على الذي هو حسن في الخبر كل حين (يريد نفسه كما في الشارح) لا وقت حضوري
عندكم فقط » . فاذا ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وايضاً كل اتصال فهو اما بلاهية كاتصال الصورة بالهيولى والعرض بالمحل
والجزء بالكل او بجزء آخر مقوم للكل واما شبه الجنس او النوع او العرض . واتصال

الماهية لا يصدر عن المحبة والا لم تتعلق المحبة اصلاً بالاشياء المفترقة بالماهية واتصال
الشبه ايضاً لا يصدر عن المحبة بل المحبة تصدر عنه كما مر في البحث الآنف ٣.
فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٣ وايضاً ان الحس بالفعل يصير محسوساً بالفعل والعقل بالفعل يصير معقولاً
بالفعل . والمحبة بالفعل لا يصير محبوباً بالفعل . فالاتصال اذن معلولٌ للدراك
لا للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٩ « كل محبة
فهي قوةٌ موحدة »

والجواب ان يقال ان اتصال المحب بالمحجوب على ضربين احدهما حقيقي
وذلك متى كان المحجوب حاضراً لدى المحب والثاني شوقي وهذا يعتبر بحسب ادراك
سابق لان الحركة الشوقية تتبع الادراك ولما كانت المحبة على ضربين محبة شهوة
ومحبة صداقة كان كلاهما يحصل عن تصور اتصال المحجوب بالمحب لان من يحب شيئاً
مشتياً اياه يتصوره عائداً الى صلاح حاله وكذلك من يحب انساناً بمحبة الصداقة
يريد له الخير كما يريد له نفسه فيعتبره بمنزلة نفسه من حيث يريد له الخير كما
يريد له نفسه ولذلك يقال ان الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه وقال اوغسطينوس
في اعترافاته ك ٤ ب ٦ وفي رجوعه ك ٢ ب ٦ « لقد اصاب من قال عن صديقه انه
نصف روحه » . فالضرب الاول من الاتصال تفعله المحبة على سبيل العلة المؤثرة
لانها تحرك الى اشتهاؤ والتماس حضور المحجوب لدى المحب على انه ملائم له
وخاص به والضرب الثاني تفعله المحبة على سبيل العلة الصورية لان المحبة هي هذا
الاتصال او الارتباط ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠ « المحبة
كوصلة تجمع او تشتهي ان تجمع بين اثنين » اي بين المحب والمحجوب وقد اشار
بقوله تجمع الى اتصال الشوق الذي ليس من دونه محبة وبقوله نقصد ان تجمع

الى الاتصال الحقيقي

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض نجه على الاتصال الحقيقي الذي تقتضيه المذة على انه علتها واما الشوق فيحصل عند غيبة المحبوب الحقيقية واما المحبة فتحصل في الغيبة وفي الحضور

وعلى الثاني بان الاتصال بالنسبة الى المحبة على ثلاثة اقسام فبه ما هو علة للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهرى باعتبار محبة الانسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبته لغيره كما مر في البحث الآنف ف ٠٣ ومنه ما هو نفس المحبة ذاتا وهو ما كان بحسب مناسبة الشوق وهو يشبه الاتصال الجوهرى من حيث ان نسبة المحب الى المحبوب بحسب الصداقة كنسبته الى نفسه ونسبته الى المحبوب بحسب الشهوة كنسبته الى شي شيمخصه . ومنه ما هو معلول للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون بحسب موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ « قال ارسطوفانس ان التمايين يتوقان الى ان يصيرا واحداً الا انه لما كان ذلك يستترم فساد كليهما او احدهما كما ان التماسان ما يلائمهما ويليق بهما من الاتحاد اى ان يصحبا ويتشافيا ويتصلا بينهما في نحو ذلك »
وعلى الثالث بان الادراك يستكمل باتصال المدرك بالمدرك بشبهه واما المحبة فتقتضي اتصال المحبوب نفسه بالمحب على نحو ما ذكر مر قريباً فالمحبة اذن اجمع من الادراك

الفصل الثاني

في ان التداخل هل هو معلول للمحبة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة لا تحدث التداخل اى حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لان ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيه . ويمتنع كون شي واحداً بينه حاوياً ومحوياً . فاذا امتنع ان يصدر عن المحبة التداخل

اي حصول كل من المحب والمحبوب في الاخر

٢ وايضاً ليس ينفذ شيء باطن شيء تام الاجزاء الا بقسمة وتفصيل وتفصيل
الاشياء المتصلة حقيقة ليس الى الشهوة التي هي محل المحبة بل الى العقل . فاذا
ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لو كان كل من المحب والمحبوب يحصل في الآخر بالمحبة لكان اتصال
المحبوب بالمحب كاتصال المحب بالمحب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الآنف
فيلزم كون المحب محبوباً دائماً من المحبوب وهذا ظاهر الفساد . فاذا ليس التداخل
معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ايو ٤: ١٦ « من ثبت في المحبة ثبت في الله والله فيه »
وقوله في المحبة اي محبة الله . فاذا كذلك كل محبة تقتضي حصول المحبوب في المحب
والجواب ان يقال ان هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن
جهة القوة الشوقية لانه من جهة القوة المدركة يقال ان المحبوب حاصل في المحب
من حيث يوجد في ادراك المحب كقوله في فيلي ١: ٧ « لاني احفظكم في قلبي »
ويقال ان المحب حاصل في المحبوب بالادراك لا من حيث يوجد في ادراك
المحبوب الظاهري بل من حيث يجتهد ان يستقصي داخلياً جميع ما يخص بالمحبوب
واحداً واحداً وهكذا يدخل الى باطنه كقوله في اكور ٢: ١٠ عن الروح القدس
الذي هو محبة الله « يفحص حتى اعماق الله » . واما من جهة القوة الشوقية فيقال
ان المحبوب يحصل في المحب باعتبار وجوده في شوقه بارتياح ما اليه بحيث يلتذ المحب
به او ينجراته عند حضوره او يتوجه بالاشتياق عند غيبته اليه اذا كان محبوباً
بمحبة الشهوة او الى الخيرات التي يريد لها اذا كان محبوباً بمحبة الصداقة لالسبب
خارج كما اذا اشتهى انسان شيئاً لاجل شيء آخر او اراد خيراً لغيره لاجل شيء
آخر بل لارتياح باطن الى المحبوب ولذلك يقال محبة باطنة واحشاء المحبة .

وبعكس ذلك يحصل المحب في المحبوب بحجة الشهوة بخلاف حصوله فيه بحجة
الصداقة فان بحجة الشهوة لا تسكن في ادراك المحبوب او التمتع به على وجه خارج
او ظاهري بل تلتصق كمن الحصول على المحبوب بوصولها الى باطنه على نحو ما
وحجة الصداقة يحصل بها الحب في المحبوب من حيث يعتبر خيراً للمحسوب او شره
كخيره او شره و ارادته ك ارادته حتى كنا يظهر انه يتفعل ويتأثر بالخير او الشر
في شخص صديقه ولهذا كان من شأن الاصدقاء ان يريدوا شيئاً واحداً ويتالموا
او يلتذوا بشيء واحد كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ٩ ب ٣ وفي الخطابة
ك ٢ ب ٤ حتى انه من حيث يعتبر المحب ما لصديقه لنفسه يظهر انه حاصل فيه
كناهما واحد بعينه واما من حيث يريد ويفعل بعكس ذلك لاجل الصديق كما
يريد ويفعل لاجل نفسه لا يعتبره صديقه ك نفسه فالمحسوب يحصل في الحب ويجوز
اعتبار التداخل من جهة ثالثة في حجة الصداقة باعتبار مبادلة المحبة من حيث ان
كلاً من الصديقين يحب الآخر ويريد ويفعل له الخير

اذا اجيب على الاول بان المحبوب يحصل في المحب من حيث يرتسم في شوقه
بارتياحه اليه والمحب يحصل في المحبوب من حيث يتبع على نحو ما ما في باطن
المحسوب وليس يمنع ان يكون شي لا حاوياً ومحموياً باعتبارين كاشتغال كل من الجنس
والنوع على الآخر

وعلى الثاني بان ادراك العقل متقدم على عاطفة المحبة وعليه فكما ان العقل
يستقصي كذلك عاطفة المحبة تنفذ في المحبوب كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان تلك انجبة نتيجة على النوع الثالث من التداخل وهو ليس يحصل
في كل محبة

الفصل الثالث

في ن لا تجذب هل هو معروض المحبة

يُخَصَّنِي إِلَى الثَّالِثِ بَأَنَّ يُظْهِرُ أَنَّ لَيْسَ الْإِنْتِجَابَ مَعْلُولًا لِلْحُبِّ إِذْ يُظْهِرُ أَنَّ الْإِنْتِجَابَ يَدُلُّ عَلَى انْسِلَاحٍ عَنِ الْحَسِّ وَالْحُبُّ لَا تَفْعَلُ دَائِمًا انْسِلَاحًا عَنِ الْحَسِّ فَقَدْ يَكُونُ الْمُحِبُّونَ مَالِكِينَ أَنَّهُمْ سَهُمُ . فَالْحُبُّ إِذْ لَا تَفْعَلُ الْإِنْتِجَابَ ٢ ، وَإَيْضًا أَنَّ الْحُبَّ يَشْتَهِي اتِّصَالَ الْمُحِبُّوبِ بِهِ فَهُوَ إِذْ يَجْذِبُ الْمُحِبُّوبَ إِلَى نَفْسِهِ وَلَيْسَ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ مُنْتَلِجًا عَنِ نَفْسِهِ

٣ ، وَإَيْضًا أَنَّ الْحُبَّ تَصِلُ بِالْمُحِبُّوبِ كَمَا مَرَّ فِي الْفَصْلَيْنِ السَّابِقَيْنِ فَلَوْ انْسَلَخَ الْحُبُّ عَنِ نَفْسِهِ لِيَتَوَجَّهُ إِلَى الْمُحِبُّوبِ لَكَانَ الْمُحِبُّوبُ أَحَبَّ إِلَيْهِ دَائِمًا مِنْ نَفْسِهِ وَهَذَا بَيْنَ الْبِطْلَانِ ، فَإِذَا لَيْسَ الْإِنْتِجَابَ مَعْلُولًا لِلْحُبِّ

لَكِنْ يَمَارِضُ ذَلِكَ قَوْلَ دِيُونِيسِيوسِ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ ب ٤ ، مَقَامًا ١ « الْحُبُّ الْإِلَهِيُّ تَفْعَلُ الْإِنْتِجَابَ . . . وَاللَّهُ نَفْسُهُ حَصَلَ لَهُ الْإِنْتِجَابُ بِسَبَبِ الْحُبِّ » وَلَكِنْ كُلُّ حُبِّةٍ مُشْتَرِكَةٌ فِي شِبْهِ الْحُبِّ الْإِلَهِيِّ كَمَا قَالَ دِيُونِيسِيوسُ هُنَاكَ أَيْضًا يُظْهِرُ أَنَّ كُلَّ حُبِّةٍ تَحْدُثُ انْتِجَابًا

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ بِرَادٍ بِانْتِجَابِ الْإِنْسَانِ انْسِلَاحَهُ عَنِ نَفْسِهِ وَهَذَا يَحْدُثُ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ الْمُدْرِكَةِ وَالْقُوَّةِ الشَّوْقِيَّةِ أَمَا بِحَسَبِ الْقُوَّةِ الْمُدْرِكَةِ فَمَتَى انْسَلَخَ الْإِنْسَانُ عَنِ حَالَةِ ادْرَاكِهِ الْخَاصِّ أَمَا تَتَرَفَعُ إِلَى ادْرَاكِهِ أَعْلَى كَمَا يُقَالُ مُنْتِجَبٌ لِمَنْ يَرْتَفِعُ إِلَى ادْرَاكِهِ مَا فَوْقَ الْحَسِّ وَالْعَقْلِ مِنْ حَيْثُ يَنْسَلِخُ عَنِ حَالَةِ ادْرَاكِهِ الْعَقْلِ وَالْحَسِّ الطَّبِيعِيِّ أَوْ لَا مَحْطَاظَهُ إِلَى حَالَةِ ادْرَاكِهِ كَمَا يُقَالُ مُنْتِجَبٌ لِمَنْ يَصِيبُهُ خَبَلٌ أَوْ جُنُونٌ وَأَمَا بِحَسَبِ الْقُوَّةِ الشَّوْقِيَّةِ فَمَتَى تَوَجَّهَ الشَّوْقُ مِنَ الْإِنْسَانِ إِلَى آخَرٍ خَارِجًا بِخَيْرٍ مِنَ الْإِنْتِجَابِ عَنِ نَفْسِهِ فَالْإِنْتِجَابُ الْأَوَّلُ تَحْدُثُهُ الْحُبُّ بِطَرِيقِ التَّهَيُّمَةِ وَالتَّهَيُّدِ أَيَّ مِنْ حَيْثُ تَحْمَلُ الْحُبُّ عَلَى التَّفَكُّرِ بِالْمُحِبُّوبِ كَمَا مَرَّ فِي التَّفَعُّلِ الْآفِ وَالتَّفَكُّرِ الشَّدِيدِ

بشيء يذهل صاحبه عما سواه والانجذاب الثاني تُحدثه المحبة بدون توسط اما
محبة الصداقة فتحدثه مطلقاً واما محبة الشهوة فلا تحدثه مطلقاً بل من وجه لان
المحب يخرج في محبة الشهوة عن نفسه على نحو ما ابي من حيث لا يكتفي بان
يتأذى بالخير الحاصل عليه في نفسه بل يبتس ان يتمتع بخير خارج عن نفسه الا انه
لالتماسه ذلك الخير الخارج لنفسه ليس يخرج عن نفسه مطلقاً بل ذلك الشوق
ينقضي اخيراً في داخله واما في محبة الصداقة فشوق المحب يخرج مطلقاً عن نفسه
لانه يريد الخير ويفعه لصديقه باذلاً همه وعنايته لاجله

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الانجذاب الاول
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على محبة الشهوة التي لا تحدث الانجذاب
بالاطلاق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحب انما ينسلخ عن نفسه من حيث يريد الخير ويفعله لصديقه
وهو لا يريد خير صديقه اكثر من خير نفسه فلا يلزم كون غيره احب اليه من نفسه

الفصل الرابع

في ان الغيرة هل هي معلول للمحبة

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغيرة ليست معلولاً للمحبة لانها مبداً
للخصومة وعليه قوله في ١ كور ٣:٣ اذ فيكم غيرة وخصومة الآية . والخصومة تنافي
المحبة . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٢ وايضاً ان موضوع المحبة هو الخير الذي من شأنه ان يشرك في نفسه . والغيرة
منافية للاشتراك لاقتضاها في ما يظهر عدم احتمال المحب الشركة في المحبوب كما
يقال ان الرجال يغارون على نسائهم اذ لا يريدون ان يكن مشتركات بينهم وبين
غيرهم . فالغيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لا تكون الغيرة دون بغض كما لا تكون دون محبة ايضاً ففي مز ٧٢:٣

« غرتُ من الأئمة » فإذا ليس يجب جعل الغيرة معلولاً للحجة باكثر مما هي معلولٌ للبغض

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤٠٠ مقاً ان « الله يدعى غيراً لفرط محبته للكائنات »

والجواب ان يقال ان الغيرة كيفما اعتبرت تصدر عن شدة المحبة فلا يخفى انه كلما كانت قوة اشد ميلاً الى شيء كانت اشد دفعاً لكل ما يصاد ذلك او ينافيه ولما كانت المحبة حركة الى المحبوب كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٣٦ و ٣٥ كانت المحبة الشديدة تبني دفع كل ما ينافيها الا ان ذلك ليس يحدث في محبة الشهوة ومحبة الصداقة سواء لان من يشتهي شيئاً في محبة الشهوة اشتهاً شديداً يتحرك الى مدافعة كل ما ينافي طمأنينة ادراك المحبوب او طمأنينة

التمتع به وبهذا المعنى يقال ان الرجال يغارون على نساءهم لثلايفوتهم بشركة الغير ما يتفونهم من الانفراد بالزوجة وكذلك الذين يتفون العظمة يتحركون الى مقاومة من يظهر انهم تعظمون لا اعتبارهم انهم يحولون دون عظمتهم وهذه هي غيرة الحسد

المشار اليها بقوله في مز ١٠٣٦ « لا تعبط الاشرار ولا تقر من صانعي الاثم » واما محبة الصداقة فهي تبني خير الصديق فمتى كانت شديدة حركت الانسان الى مقاومة كل ما ينافي خير الصديق وبهذا المعنى يقال ان الصديق يغار لصديقه متى

عني بدفع ما يقال او يفعل ضد خير صديقه وعلى هذا النحو يقال ان انساناً يغار لله متى حاول ان يدفع بحسب طاقته ما يصاد كرامة الله او ارادته كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ « غرتُ لرب الجنود » وفي شرح قوله في يو ٢: ٢٠ « غيرة يتك اكلتني »

« يوكل من الغيرة الصالحة من يجتهد في اصلاح كل ما يراه من القبايح واذا تعذر عليه ذلك احتمله وأن منه »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على غيرة الحسد التي هي سبب

الخصومة ليس لمضادة الشيء المحبوب بل لمدافعة ما يحول دونه من العوائق
وعلى الثاني بان الخير يُحِبُّ من حيث يمكن اشتراك المحب فيه ولذلك
فكر ما يتمتع كمال هذا الاشتراك يصير مستكراً وهكذا من محبة الخير تحصل
الغيرة على انه قد يحدث من نقص الخيرية ان بعض الخيرات اليسيرة لا يمكن
احرازها كلها معاً من كثيرين فتحصل من محبتها غيرة الحسد بخلاف تلك الخيرات
التي يمكن احرازها كلها من كثيرين فان هذه الغيرة لا تحصل عنها حقيقة اذ ليس
يحسد احد غيره على ادراك الحق الذي يمكن ادراكه كله من كثيرين بل قد يحسده
على سمو ادراكه

وعلى الثالث بان بغض الانسان لما ينافي الشيء المحبوب يحصل ايضاً عن المحبة
ولذلك تُجمل الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة باكثر مما تُجمل معلولاً للبغض

الفصل الخامس

في بن نجة هل هي انفعال مضر بالمحب

يُنْتَهَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة انفعال مضر فان السقم يدل
على ضرر بالسقم . والمحبة تُسَقِّمُ في نش ٥:٢ «أَسَدُونِي بِالزُّهُورِ شِدِّ دُونِي بِالتَّفَاحِ
فَقَدْ اسْقَمَنِي الحُبُّ» . فالمحبة اذن انفعال مضر

٢ وايضاً ان الاذابة ضرب من التحليل . والمحبة مذيبة في نش ٦:٥ «نَفْسِي

ذَابَتْ حِينَ نَطَقْتُ حَبِيبِي» . فالمحبة اذن محلنة فهي اذن مُفْسِدَةٌ ومُضِرَّةٌ

٣ وايضاً ان الضرر يدل على فرط الحرارة الذي هو مُفْسِدٌ والضرر يحدث

عن المحبة فقد جعل ديونيسيوس في مراتب السلطة الساوية الحرارة والحدة

والاضطراب في جملة خاصيات محبة السروفين . وفي نش ٦:٨ عن المحبة «وميضها

كوميض النار واللييب» . فالمحبة اذن انفعال مضر ومُفْسِدٌ

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ «كل

شيء يجب نفسه من حيث يحفظ ذاته « فالهبة اذن ليست انفعالاً مضرّاً بل حائظاً ومكياً

والجواب ان يقال ان المحبة تدل على تعلق القوة الشوقية بخير ما كما مر في مب ١٦ ف ١ و ٢ و ٢٧ ف ١ وليس يتضرر شيء بتعلقه بما يلائمه بل يستكمل وتحسن حاله به اذا كان ذلك ممكناً وانما يتضرر ونقيح حاله بتعلقه بما لا يلائمه وعلى هذا فحبة الخير الملائم مكتملة للحب ومصلحة حاله ومحبة الخير المنافر مضرّة بالحب ومفسدة حاله فاذا اعظم ما يستكمل الانسان وتصلح حاله بمحبة الله واعظم ما يتضرر ونقيح حاله بمحبة الخطيئة وعليه قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صاروا ارجاساً كاحبابهم » وما قلناه الى الآن عن المحبة فاننا قلناه باعتبار جهتها الصورية اي باعتبار ما هو الشهوة واما باعتبار ما في انفعال المحبة من الهبة المادية وهو التأثير الجسماني فقد تكون الهبة مضرّة بسبب فرط التأثير كما يعرض ذلك في الحس وفي كل فعل من افعال القوى النفسانية يحدث بتأثير الآلة الجسمانية واما ما اورد في الاعتراضات فيجاب عليه بأنه يمكن ان يجعل للهبة معلولات قريبة اربعة وهي الدوبان والتمتع والسقم والاضطراب واولها الدوبان المقابل للتمجد لان الاشياء التمجدة تندمج اجزاؤها بحيث يتعسر دخول جسم غريب بينها والمحبة تقتضي استعداد الشوق لقبول الخير المحبوب باعتبار وجود المحبوب في الحب كما تقدم في ف ٢ فتمجد القلب او صلابته كيفية منافية للهبة واما الدوبان فيدل على لين في القلب يصبر به القلب مستعداً لدخول المحبوب فيه فاذا كان المحبوب حاضراً وحاصلاً حصل اللذة او التمتع واذا كان غائباً حصل من ذلك انفعالان اي الألم من الغيبة (ولذلك سمي تولبوس الألم على وجه الخصوص مرضاً وشدة الشوق الى ادراك المحبوب ويعبر عنها بالاضطراب فهذه هي معلولات الهبة باعتبارها من الهبة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية الى الموضوع واما

انفعال المحبة فيلحقه باعتبار تأثير الآلة معلولات معادلة للمعلولات السابقة

الفصل السادس

في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُنْتَظَى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحب لا يفعل كل شيء عن محبة فان المحبة
انفعال كما مر في مب ٢٦ ف ٠٢ وليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن انفعال بل
منه ما يفعله عن انتخاب ومنه ما يفعله عن جيل كما في الخلقيات ك ٣ ب ٠٥ فاذا
ليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن محبة

٢ وايضاً ان الشهوة هي مبدأ الحركة والفعل في جميع الحيوانات فلو فعل

الانسان كل شيء عن محبة لكانت سائر الانفعالات القوة الشهوية عبثاً

٣ وايضاً ليس يصدر شيء عن علتين متضادتين معاً. ومن الاشياء ما يصدر عن

البغض. فاذا ليس يصدر كل شيء عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ « انما تفعل

جميع الاشياء ما تفعله بسبب المحبة »

والجواب ان يقال كل فاعل يفعل لغاية كما مر في مب ا ف ١ و ٢ والغاية هي الخير

الذي يشتهي ويحبه كل شيء فيتضح اذن ان كل فاعل اياً كان لا يفعل فعلاً الا

عن محبة

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على المحبة التي هي انفعال في

الشوق الحسي وكلامنا الآن على المحبة بالاجمال باعتبار تناولها المحبة العقلية

والنطقية والحيوانية والطبيعية فهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الاسماء

الالهية ب ٤ مق ١٢

وعلى الثاني بان المحبة يصدر عنها الشوق والام واللذة وبالتالي سائر الانفعالات

الاخر كما مر في مب ٢٥ ف ٠٢ فاذا اكل فعل يصدر عن انفعال ما فهو يصدر

عن المحبة ايضاً باعتبار كونها ائمة الاولى فلا تكون الانفعالات الأخر عبثاً
لكونها عللاً قريبة

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يصدر عن المحبة كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف٢

المبحث التاسع والعشرون

في البغض - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في البغض والمبحث في ذلك يدور على ست مسائل - افي ان الشر هل هو
علة البغض وموضوعه - ٢ في ان البغض هل يحدث عن المحبة - ٣ في ان البغض هل هو اشد
من المحبة - ٤ هل يقدر احد ان يبغض نفسه - ٥ هل يقدر احد ان يبغض الحق
- ٦ هل يمكن بغض شيء كلي

الفصل الاول

في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُحْتَمَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر ليس علة البغض وموضوعه لان
كل موجود من حيث هو موجود خير فلو كان موضوع البغض هو الشر لم يتعلق
البغض بشيء بل بعدم شيء فقط وهذا بين البطلان
٢ وايضاً ان بغض الشر محمودٌ ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكا ٣ : ١
« كانت الشرائع محفوفة غاية الحفظ لما كان عليه اوتياً الكاهن الاعظم من الورع
ولاجل الذين كانوا يبغضون الشر » فلو كان لا يبغض الا الشر لكان كل بغض
محموداً وهذا بين الفساد
٣ وايضاً ليس شيء بعينه خيراً وشرّاً معاً . وقد يبغض ويحب شيء واحد بعينه

من اشياء مختلفة . فالبغض اذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير ايضاً
لكن يعارض ذلك ان البغض يضاد المحبة . وموضوع المحبة هو الخير كما مر في
مب ٢٦ ف ١ . فاذا موضوع البغض هو الشر

والجواب ان يقال لما كان الشوق الطبيعي ينبعث عن ادراك ما ولو اجنبياً
كان الحكم واحداً على ما يظهر في ميل الشوق الطبيعي والشوق الحيواني الذي يحصل
عن الادراك الثاني كما مر في مب ٢٦ ف ١ وظاهر في الشوق الطبيعي انه كما ان
لكل شيء ميلاً او استعداداً طبيعياً لما يلائمه وذلك هو المحبة الطبيعية كذلك لكل
شيء نفوراً طبيعياً عما هو منافرٌ ومفسدٌ وهذا هو البغض الطبيعي . فاذا كذلك
الامر في الشوق الحيواني او العقلي فان المحبة هي ميل الشوق الى ما يُعتبر ملائماً
والبغض هو نفور الشوق عما يُعتبر منافراً ومضراً وكما ان كل ملائم من حيث هو
كذلك يتضمن حقيقة الخير كذلك كل منافر من حيث هو كذلك يتضمن
حقيقة اشر وعلية فكم ان الخير هو موضوع المحبة كذلك الشر هو موضوع البغض
اذا اوجب على الاول بان الموجود من حيث هو موجود لا يتضمن حقيقة المنافر
بل حقيقة الملائم لاشترك جميع الاشيء في الموجود واما الموجود من حيث هو
موجود مخصوص بعينه فيتضمن حقيقة المنافر لموجود معين وبهذا الاعتبار يكون
بعض الموجودات مكروهاً لبعضها وشرّاً بالقياس الى بعضها وان لم يكن شرّاً
في نفسه

وعلى الثاني بانه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر
شرّاً ما ليس في الحقيقة شرّاً ومن ذلك يعرض احبائنا ان لا يكون بغض الشر ولا
محبة الخير خيراً

وعلى الثالث بان محبة اشيء مختلفة وبغضها لشيء واحد بعينه يعرض بحسب
الشوق الطبيعي من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يكون في طبعه ملائماً لاحدها ومنافراً

لآخر كما ان الحرارة ملائمة للنار ومنافرة للماء. وبحسب الشوق الحيواني من طريق
ان شيئاً واحداً بعينه يعتبر من احدها خيراً ومن آخر شراً

الفصل الثاني

في ان البغض هل يصدر عن المحبة

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان المحبة ليست علة للبغض لان الاشياء
القسمية بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في باب معاً من لواحق المقولات. وكل
من المحبة والبغض قسم للآخر لكونهما متضادين. فهما اذاً معاً بالطبع. فاذاً
ليست المحبة علة للبغض

٢ وايضاً ليس احد الضدين علة للآخر. والمحبة والبغض ضدان فاذاً الخ
٣ وايضاً ليس المتأخر علة للمتقدم. والبغض متقدم على المحبة في ما يظهر للدلالة
البغض على تفور عن الشر والمحبة على ميل الى الخير. فاذاً ليست المحبة علة للبغض
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ٧ و ٩ « جميع
العواطف تصدر عن المحبة » فالبغض اذن لكونه من جملة العواطف النفسانية
يصدر عن المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة قائمة بنوع من موافقة الحب للمحبيب والبغض قائم
بنوع من المنافرة او المخالفة كما تقدم في الفصل الآنف وكل شيء يجب ان يعتبر
فيه ما يلائمه قبل اعتبار ما ينافره اذا انما يكون شيء منافراً لآخر من حيث هو
مفسد او مانع لما يلائمه ومن ذلك يلزم بالضرورة ان المحبة متقدمة على البغض
وانه ليس يبغض شيء الا لمضادته الملائم المحبوب وعلى هذا فكل بغض يحدث
عن المحبة

اذاً اجيب على الاول بان الاشياء القسمية بعضها لبعض منها ما يوجد معاً
بالطبع حقيقة واعتباراً كوعى الحيوان ونوعى اللون ومنها ما يوجد معاً اعتباراً

ولكن احدهما متقدم حقيقة على الآخر وعلته كما هو ظاهر في انواع الاعداد
والاشكال والحركات ومنها ما ليس معاً لاحقيقة ولا اعتباراً كالجوهر والعرض
لان الجوهر في الحقيقة علة العرض . والموجود يصدق بالاعتبار على الجوهر قبل
صدقه على العرض اذ ليس يصدق على العرض الا من حيث هو في الجوهر . والمجبة
والبغض موجودان معاً بالطبع اعتباراً لاحقيقة فلا يمتنع كون المجبة علة للبغض
وعلى الثاني بان المجبة والبغض انما يكونان متضادين متى تعلقا بواحد بعينه
واما متى تعلقا بمتضادين لم يكونا متضادين بل متلازمين لان مجبة شيء وبغض
ضده في حكم واحد فتكون مجبة شيء علة لبغض ما يضاذه
وعلى الثالث بان الرجوع عن منتهى متقدم في الدرك على التوجه الى منتهى
آخر وامافي القصد فالأمر بالعكس اذ انما يرجع عن منتهى ليتوجه الى آخر
والحركة الشوقية اخص بجهة القصد منها بجهة الدرك ولذلك كانت المجبة متقدمة
على البغض اذ كلاهما حركة شوقية

الفصل الثالث

في ان البغض هل هو اشد من المجبة

يُختلَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان البغض اشد من المجبة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٦ « ليس احد الا وهربه من الألم اعظم من
ابتغائه اللذة » والهرب من الألم يرجع الى البغض وابتغاء اللذة يرجع الى المجبة .
فالبغض اذن اشد من المجبة

٢ وايضاً ان الاضعف يُغلب من الاشد . والمجبة تُغلب من البغض وذلك متى
استحالت المجبة اليه . فالبغض اذن اشد من المجبة

٣ وايضاً ان عاطفة النفس تظهر بالأثر . والانسان اشد ثباتاً في دفع المكروه
منه في طلب المحبوب كما ان الحيوانات العجم ايضاً تترك المستلذات بسبب الضرب

كما مثل بذلك اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره . فالبعض اذن اشد من المحبة
لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير
كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٦ . واختلف المحبة والبعض
تابع لاختلف الخير والشر . فالمحبة اذن اشد من البغض
والجواب ان يقال يستحيل ان يكون الملول اقوى من علته وكل بغض فهو
يصدر عن محبة صدور الملول عن علته كما مر في الفصل السابق فيستحيل اذن ان
يكون البغض اشد من المحبة مطلقاً بل من الضرورة ايضاً ان تكون المحبة بالاطلاق
اشد من البغض فان حركة شيء الى الغاية اشد من حركته الى ما الى الغاية
وغاية الهرب عن الشر ادراك الخير فاذا حركت النفس الى الخير اشد مطلقاً منها
الى الشر الا انه قد يظهر ان البغض اشد من المحبة لمرتين اما اولاً فلان البغض
يشعر به اكثر من المحبة لانه لما كان ادراك الحس قائماً بنوع من التأثير فتمتى كان
قد تأثر شيء فلا يشعر بذلك كما لو كان في حال التأثر ولذلك فحرارة حمى الدق
وان كانت اشد لا يشعر بها كما يشعر بحرارة حمى الربع لان حرارة حمى الدق
صارت كأنها ملكة او طيبة ولهذا كانت المحبة ايضاً اشد تأثيراً عند غيبة
المحوب كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ «المحبة يشعر بها اكثر
متى حصلت عن الاحتياج» ولهذا ايضاً كانت منافرة ما يبغض اشد تأثيراً على الحس
من ملامة ما يحب . واما ثانياً فلعدم نسبة البغض الى المحبة المحاذية له لانه بحسب
تفاوت الخيرات في العظم والحقارة تتفاوت المحبات التي يقابلها بغاض معادلة
لها وعلى هذا فالبعض المحاذي لمحبة اعظم اشد تحريكاً من لمحبة التي هي ادنى
وبذلك يتضح الجواب على الاول لان محبة اللذة ادنى من محبة حفظ الذات
التي يجاذبها الهرب من الالم ولذلك كان الهرب من الالم اشد من محبة اللذات
واجب على الثاني بان البغض ليس يغلب المحبة اصلاً الا لاجل محبة اعظم

يحاذيها فالانسان مثلاً أحبُّ لنفسه منه لصديقه ولكونه يجب نفسه يفيض صديقه
اذا ضاؤه

وعلى الثالث بانه انما يكون الفعل في دفع المكروه اشدَّ لان البغض اشدُّ تأثيراً
على الحس

الفصل الرابع

هل يقدر احد ان يفيض نفسه

ينحطُّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان انساناً يقدر ان يفيض نفسه في مز ٦:١٠
« من يحب الجور يفيض نفسه » وكثير من الناس يحبون الجور فاذا كثير من
الناس يفيضون انفسهم

٢ وايضاً انما يفيض من تريد وتفعل له الشر وقد يريد انسان ويفعل الشر
لنفسه كالذين يتعمرون فاذا بعض الناس يفيضون انفسهم
٣ وايضاً قال بولسيوس في التعزية لك ٢٥ « البخل يجعل صاحبه مكر وهماً »
ومن ذلك يحصل ان كل انسان يفيض البخل وبعض الناس بخلاء فهم اذن
يفيضون انفسهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢٩:٥ « لم يفيض احد جنده قط »
والجواب ان يقال يستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات فان كل شيء يشتهي
الخير طبعاً ولا يمكن ان يشتهي لنفسه شيئاً الا باعتبار كونه خيراً لان الشر يحصل
دون قصد الارادة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢٢ ومجبة
انسان هي ارادة الخير له كما مر في مب ٢٦ ف ٤ فاذا من الضرورة ان يجب
الانسان نفسه ويستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات الا انه قد يعرض ان
يفيض انسان نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث اولاً من جهة الخير
الذي يريده انسان لنفسه اذ قد يعرض ان يكون ما يشتهي على انه خير من

وجه شرّاً بالاطلاق وهكذا يريد الانسان لنفسه الشر بالعرض وهذا هو بغضه
لنفسه ويحدث ثانياً من جهة نفسه التي يريد لها الخير فان كل شيء هو بالخصوص
ما هو الا هم فيه ولذلك يستند الى المملكة ما يفعله الملك كأنه الملك هو المملكة
باسرها وواضح ان الانسان بالخصوص هو عقل الانسان ويعرض ان بعضاً يعتبرون
انهم بالخصوص ما هم هم باعتبار الطبيعة الجسمانية والحسية فيجرون انفسهم بحسب
ما يعتبرون به انفسهم لكنهم يعضون ما هم هم حقيقةً بارادتهم ما ينافي العقل وفي
كلا الوجهين من يجب الجور فليس يعض نفسه اي روحه فقط بل يعض
ذاته ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه ليس احدٌ يريد او يفعل لنفسه شرّاً الا من حيث
يعتبره خيراً فان الذين يتجرون ايضاً يعتبرون موتهم خيراً من حيث ينتهي به
ما يتولاهم من شقاء او ألم

وعلى الثالث بان الجليل يعض عرضاً من اعراضه لكنه ليس لذلك يعض نفسه
كما ان المريض يعض المرض من حيث يجب نفسه او يقال ان الجمل يجعل
صاحبه مكروهاً عند الغير لا عند نفسه بل هو بالاحرى صادرٌ عن اقراط حجة
الذات لا بتقاء الانسان بها لنفسه من الخيرات الزمانية أكثر مما يجب ان يتقيه

الفصل الخامس

هل يقدر احدٌ ان يعض الحق

يُنظَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس يقدر احدٌ ان يعض الحق فان
الخير والموجود والحق امورٌ متساوقة. وليس يقدر احدٌ ان يعض الخير. فاذا
ليس يقدر احدٌ ان يعض الحق

٢ وايضاً ان جميع الناس يشتهون العلم طبعاً كما في اول الالهيات. والعلم ليس

يتعلق الا بالحق فالحق اذن يُشْتَهَى وَيُحِبُّ بالطبع . وما كان حاصلًا بالطبع فهو حاصل دائمًا . فاذا ليس يقدر احد ان يفيض الحق
٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان « الناس يحبون غير المتصنعين »
وما ذاك الا لاجل الحق . فالانسان اذن يحب الحق بالطبع فهو اذن لا يفيضه
لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا : ٤ : ١٦ « صرت عدواً لكم لقولي لكم الحق »

والجواب ان يقال ان الخير والحق والموجود متحدة حقيقة لكنهما متغايرة اعتباراً
فان الخير يتضمن اعتبار المشتَهَى ولا كذلك الموجود او الحق فان الخير ما يشتهيه
كل شيء ولذلك لا يجوز ان يُغض الخير من حيث هو خيرٌ لا باعتباره كلياً ولا
باعتباره جزئياً واما الموجود والحق الكليان فيمتنع عليهما البغض لان المنافرة سبب
البغض والملاءمة سبب المحبة والموجود والحق يشتركان فيهما جميع الاشياء الا انه
لا يمتنع تعلق البغض بموجود جزئي وبحق جزئي باعتبار كونه مضاداً او منافراً لان
المضادة والمنافرة لا تنافي حقيقة الموجود والحق كما تنافي حقيقة الخير ومضادة
حق جزئي او منافرة للخير المحبوب تحدث على ثلاثة أنحاء اولاً باعتبار كون
الحق موجوداً في نفس الاشياء الخارجة وجود العلة والاصل وبهذا الاعتبار قد
يغض الانسان الحق من حيث يريد ان لا يكون حقاً ما هو حق وثانياً باعتبار
حصول الحق في معرفة الانسان فتمنعه عن طلب المحبوب كما لو اراد بعض ان
لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوع لهم الخطأ ولسان هولاء قيل في ايوب ١٤ : ٢١
« معرفة طرقك لا تنتفيها » وثالثاً يغض الحق الجزئي على انه منافراً باعتبار كونه
حاصلًا في عقل الغير كما انه لو اراد انسان ان يقترف خطيئة يغض معرفة الغير
للحق من جهة خطيئته وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣
« يجب الناس الحق ساطعاً ولكنهم يفيضونه موميحاً »

وبذلك يتضح الجواب على الاول
واجيب على الثاني بان معرفة الحق محبوبة بالذات ولذلك قال اوغسطينوس
« يحبه الناس ساطعاً » الا انه يجوز ان تكون مكروهة بالعرض من حيث تحول
دون مشتهى ما
وعلى الثالث بانه انما يجب غير المتصنعين من حيث ان الانسان يجب بالذات
معرفة الحق الذي يملئه غير المتصنعين

الفصل السادس

هل يمكن بغض شيء كلي

يُخَطَى الى السادس بان يقال : يظهر انه يستحيل تعلق بغض بشيء كلي
لكونه من انفعالات الشوق الحسي الذي انما يتحرك من ادراك المحسوس والحس
لا يقدر ان يدرك الكلي . فيستحيل اذن تعلق بغض بشيء كلي
٢ وايضاً ان بغض يحدث عن المنافرة المنافية للشركة . والشركة من حقيقة
الكلي . فيستحيل اذن تعلق بغض بشيء كلي
٣ وايضاً ان موضوع الغض هو الشر . والشر يوجد في الخارج لافي الذهن كما في
الاهليات كـ ٦ م ٨ . فاذا لكون الكلي لا يوجد الا في العقل الذي ينتزع الكلي
من الجزئي يظهر انه يستحيل تعلق بغض بشيء كلي
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب ٤ « انما يحدث الغضب
بين الافراد واما الغضب فيتعلق بالاجناس ايضاً فان كل انسان يبغض اللص
والمفتري »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الكلي على نحوين الاول من حيث يراد به
معنى الكلية والثاني من حيث يراد به الطبيعة المتصفة بذلك المعنى فان اعتبار
الانسان الكلي غير اعتبار الانسان بما هو انسان غير . فاذا اعتبر الكلي بالمعنى

الاول فليس لقوة حية لا ادراكية ولا شوقية ان تتعلق به لان الكلي يحصل بانتزاعه
من المادة الشخصية التي هي محل كل قوة حية الا انه يجوز لقوة حية ادراكية
وشوقية ان تتعلق بشيء بوجه العموم كقولنا ان موضوع البصر هو اللون بالعموم
لا لان البصر يدرك اللون الكلي بل لان اللون ليس يوصف بكونه مدركاً من
البصر من حيث هو لون جزئي بعينه بل من حيث هو لون مطلقاً وبهذا المعنى
يجوز تعلق البغض الحسي ايضاً بشيء كلي فمن الاشياء ما يضاد الحيوان من حيث
طبيعته الكلية لا من حيث طبيعته الجزئية فقط كضادة الذئب للشاة ومن ثمة
كانت الشاة تبغض الذئب بالعموم واما الغضب فلا يحدث الا عن شيء جزئي
اذ انما يحدث عن فعل شيء مضر والافعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف
في الموضوع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق الا بشيء جزئي واما البغض فيجوز
ان يتعلق بشيء بالعموم واما البغض باعتباره في الجزء العقلي فلكونه يلحق
الادراك العقلي الكلي يجوز تعلقه بالكل باعتباره
اذا اوجب على الاول بان الحس لا يدرك الكلي من حيث هو كلي لكنه يدرك
ما تعرض له الكلية بالانتزاع
وعلى الثاني بان ما كان مشتركاً بين اجمع لا يجوز تعلق البغض به لكنه لا يتمتع
ان يكون شيء مشتركاً بين كثيرين ومناقراً الآخريين فيكون مكروهاً لهم
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الكلي من حيث يراد به معنى الكلية
وهو بهذا الاعتبار لا يتعلق به الادراك او الشوق الحسي



المبحث الثم ثلاثين

في الشهوة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط - ٢ هل هي افعال مخصوصة - ٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية - ٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية

الفصل الأول

في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط

يُختل إلى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فمنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في حك ٢١:٦ «شهوة الحكمة تُبَلِّغ إلى الملكوت الدائم» والشوق الحسي يمنع تعلقه بالحكمة فاذاً ليست الشهوة خاصة بالشوق الحسي

٢ وايضاً ان ابتغاء او امر الله ليس إلى الشوق الحسي بل قال الرسول في ر٢٠:٧ «الخير لا يسكن في أي في جسدي» والشهوة تعلق بابتغاء او امر الله كقوله في مز ١١٨:٢٠ «اشتيت نفسي ان تبغني احكامك» فهي اذن ليست خاصة بالشوق الحسي

٣ وايضاً ان لكل قوة خيراً خاصاً تشبهه فالشهوة اذن توجد في كل قوة نفسانية وليست خاصة بالشوق الحسي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ «الجزء الغير الناطق الخاضع للعقل والمنقاد له يقسم إلى شهوة وغضب وهذا هو جزء النفس الغيرة الناطق الانفعالي والشوقي» فالشهوة اذن خاصة بالشوق الحسي

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى المستلذ كما قال الفيلسوف في
الخطابة لـ ١ ب ٢ والذذة على قسمين كما سيأتي قريباً في المبحث التالي ف ٣ و ٤ احدها
الذذة بالخير المعقول وهو خير العقل والثاني الذذة بالخير المحسوس فالذذة الأولى
يظهر انها خاصة بالنفس وحدها والثانية مشتركة بين النفس والجسد لان الحس
قوة في آلة جسمية ومن ثم كان الخير المحسوس هو خير المركب كـ ٥ والشوق الى
هذه الذذة يظهر انه هو الشهوة المشتركة بين النفس والجسد كما يدل على ذلك مجرد
لفظها (اي في اللاتينية وهو *concupiscentia* ومعناه الاشتهاً معاً) فالشهوة
اذن خاصة في الحقيقة بالشوق الحسي وبالقوة الشهوانية المأخوذ اسمها منها
اذاً اجيب على الاول بان الشوق الى الحكمة او غيرها من الخيرات الروحانية
يقال له احياناً شهوة اما لمساوية بينهما او لاشتداد شوق الجزء الاعلى الذي يحصل
منه فيض على الشوق الادنى بحيث ان الشوق الادنى يتوجه ايضاً على حسب
حاله الى الخير الروحاني تابعاً للشوق الاعلى والجسد ايضاً يخدم الروحانيات
كقوله في مز ٨٣: « قلبي وجسمي ابتهجا بالاله الحي »
وعلى الثاني بان الابتغاء والاشتياق ليس في الحقيقة الى الشوق الادنى فقط
بل بالحري الى الشوق الاعلى ايضاً اذ لا يفيد المصاحبة في الاشتهاً كالشهوة
(اي في اللاتينية *concupiscentia*) بل يفيد مجرد الحركة الى الشيء المتعنى
وعلى الثالث بان من شان كل قوة نفسانية ان تشتهي خيراً الخاص بالشهوة
الطبيعية التي لا تتبع الادراك واما اشتهاً الخير بالشهوة الحيوانية التي تتبع الادراك
فخاص بالقوة الشوقية واشتهاً شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالحس وهو الاشتهاً
بالخصوص نفاً بالقوة الشهوانية

الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست افعالاً مخصوصاً للقوة الشهوانية فان الانفعالات تمتاز بحسب موضوعاتها . وموضوع الشهوانية هو المستلذ بالحس وهو ايضاً موضوع الشهوة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ - فاذاً ليست الشهوة افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٣ « الشهوة هي محبة الامور الفانية » فهي اذن ليست مغايرة للمحبة . وجميع الانفعالات المخصوصة متغايرة بينها . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٣ وايضاً كل افعال من انفعالات الشهوانية يقابلها منها افعال مخصوص كما تقدم في م ب ٢٣ ف ٢ . وليس في الشهوانية افعال مخصوص يقابل الشهوة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الخير المرجو تحصل عنه الشهوة والحاضر تحصل عنه اللذة وكذلك الشر المتوقع يحصل عنه الجبن والحاضر يحصل عنه الالم » ومن ذلك يظهر انه كما ان الالم يصاد اللذة كذلك الجبن يصاد الشهوة والجبن ليس في الشهوانية بل في النضوية . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

لكن يعارض ذلك ان الشهوة تصدر عن المحبة وتوجه الى اللذة وهما من انفعالات الشهوانية فهي اذن مغايرة لسائر انفعالات الشهوانية مغايرة افعال مخصوص

والجواب ان يقال ان الخير المستلذ بالحس هو بالاجمال موضوع الشهوانية كما مر في م ب ٢٣ ف ١ فتغايره اذن تغاير انفعالات الشهوانية وتغاير الموضوع يجوز اعتباره اما من جهة طبيعته او من جهة التغاير في قوة الفعل فتغاير الموضوع الفاعل

من جهة طبيعته يحصل عنه تغير الانفعالات المادي والتغير من جهة القوة
الفاعلة يحصل عنه تغير الانفعالات الصوري الذي به تتغير الانفعالات بالنوع .
وهذا اعتبار آخر لقوة الغاية او الخير المحركة من جهة كون الخير حاضراً حقيقةً
ومن جهة كونه غائباً فباعتبار كونه حاضراً يوجب السكون فيه و باعتبار كونه غائباً
يوجب التحرك اليه وعلى هذا فالمستلذ المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً
على نحو ما وموافقاً له يُحدث المحبة ومن حيث يجذب الى نفسه حال غيبته يُحدث
الشهوة ومن حيث يحمل على السكون في نفسه حال حضوره يُحدث اللذة ومن
ذلك يظهر ان الشهوة انفعال متغير بالنوع للمحبة وللذة واما اشتباه هذا المستلذ
او ذاك فيُحدث في الشهوات تغيراً بالعدد

اذا اوجب على الاول بان الخير المستلذ ليس موضوع الشهوانية مطلقاً بل باعتبار
كونه غائباً كما ان المحسوس هو موضوع المحافظة باعتبار كونه ماضياً فان هذه
الاحوال الجزئية توجب تغير النوع في انفعالات الجزء الحساس الذي يتعلق
بالجزئيات او في قراءه ايضاً

وعلى الثاني بان ذلك الوصف وصف بالعلة لا بالماهية فليست الشهوة هي نفس
المحبة بل معلولاً للمحبة او يقال ان اوغسطينوس اطلق هناك الشهوة بالفساحة
على كل حركة شوقية تتعلق بالخير المستقبل فيدخل فيها المحبة والرجاء

وعلى الثالث بانه لم يوضع اسم للانفعال الذي يقابل الشهوة بلا توسط ويتعلق
بالشر كمتعلق الشهوة بالخير الا انه لتعلقه بالشر الغائب كالجبين قد يستعمل الجبين
مكانه كما قد تستعمل الشهوة مكان الرجاء لان ما كان من الخير او الشر يسيراً
لا يُعتد به ولذلك وُضِعَ لكل حركة شوقية الى الخير او الشر المستقبل الرجاء والجبين
الذان يتعلقان بالثاق من الخير او الشر

الفصل الثالث

هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

يُخطئ الي الثالث بان يقال : يظهر ان ليس بعض الشهوات طبيعياً وبعضها غير طبيعي فان الشهوة خاصة بالشوق الحيواني كما تقدم في ف ١ والشوق الطبيعي قسيم للشوق الحيواني فاذا ليس لنا شهوة طبيعية ٢ وايضاً ان التغيرات المادي لا يوجب التغيرات في النوع بل في العدد فقط والتغيرات العددي لا يدخل في مقاصد العلم ولو وجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية لم تكن تغيرات الا بتغيرات الموضوعات المشتهة وهذا يحصل عنه التغيرات المادي والعددي فقط فالشهوة اذن لا تقسم الى طبيعية وغير طبيعية ٣ وايضاً ان النطق قسيم للطبع كما في انطيميات ك ٢ م ٩ هـ فلو كان في الانسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيل لان الشهوة انفعال فهي الى الشوق الحسي وليست الى الارادة التي هي شوق نطقي فاذا ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الحقيقات ك ا ب ١ ا وفي الخطابية

ك ٣ ب ١ ا شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى الخير اللذيذ كما تقدم في ف ١ والشئ يكون لذياً على نحوين اولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالطعام والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب ادراكه كما اذا تصور انسان شيئاً خيراً وملائماً فاستلذه وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويطلق عليها عادة اسم الهوى فالشهوات الاولى الطبيعية مشتركة بين الناس والبهائم لان لكل فريق منهما ما يلائمه ويستلذه بالطبع والناس متفقون جميعاً فيها ولذلك وصفها الفيلسوف في الحقيقات ك ٣ ب كونها

عامة وضرورية واما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شأنهم وخدم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ما عدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ان الشهوات الاولى غير نطقية والثانية نطقية ولا خلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للثانية ايضاً خاصة ومردفة اي زائدة على الطبيعة كما في الخلقيات ك ٣

اذا اجيب على الاول بان ما يُشْتاق اليه بالشوق الطبيعي يجوز ان يُشْتاق اليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الادراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما بما يُشْتاق اليه طبعاً يجوز ان تعلق به الشهوة الحيوانية وعلى الثاني بان مغايرة الشهوات الطبيعية لغير الطبيعية ليست مادية فقط بل صورية ايضاً باعتبار ما من حيث تحصل عنه مغايرة الموضوع الفاعل وموضوع الشوق هو الخبر المدرك فتغاير الفاعل اذن يرجع اليه تغاير الادراك اي من حيث يدرك كونه شيئاً ملائماً بالادراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضوع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يدرك شيء كذلك بالروية التي عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضوع المذكور نطقية

وعلى الثالث بان الانسان ليس يوجد فيه نطق كلي فقط وهو الذي يرجع الى الجزء العقلي بل نطق جزئي ايضاً وهو يرجع الى الجزء الحسي كما اسلفنا في ق ١ م ب ٧٨ ف ٤ وعلى هذا فالشهوة النطقية ايضاً يجوز ان ترجع الى الشوق الحسي ولهذا يجوز ايضاً ان يتحرك الشوق الحسي من النطق الكلي بواسطة التصور الجزئي

الفصل الرابع

في ان الشهوة هل هي غير متناهية

يُنْتَخَطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست غير متناهية فان موضوعها

هو الخير المتضمن حقيقة الغاية والنهاية ومن ثبت غير المتناهي ينفي النهاية كما في
الاهيات ك ٨م ٢٠. فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية
٢ وايضاً ان الشهوة تتعلق بالخير الملائم لصدورها عن المحبة. وغير المتناهي لكونه
غير معادل يمتنع ان يكون ملائماً. فيمتنع اذن كون الشهوة غير متناهية
٣ وايضاً ان غير المتناهيات لا يمكن قطعها فلا يمكن فيها البلوغ الى الاخير.
والمشتهي تحصل له اللذة ببلوغه الى الاخير. فاذا لو كانت الشهوة غير متناهية لم
تحصل اللذة اصلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ا ب ٦. « لما كانت الشهوة
غير متناهية كان الناس يشتهون اموراً غير متناهية »

والجواب ان يقال ان الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل
الآنف فالشهوة الطبيعية لا يجوز ان تكون غير متناهية بالفعل لتعلقها بما تقتضيه
الطبيعة والطبيعة لا تقصد الا شيئاً محدوداً ومعيناً ولذلك لا يشتهي انسان اصلاً
طعاماً غير متناهٍ او شراباً غير متناهٍ الا انه كما يعرض في الطبيعة وجود غير متناهٍ
بالقوة على سبيل التعاقب كذلك يعرض للشهوة الطبيعية ان تكون غير متناهية
بالتعاقب بمعنى انها بعد ان تكون قد حصلت على طعام تشتهي مرة اخرى
طعاماً او شيئاً آخر تقتضيه الطبيعة لان هذه الخيرات الجسدية لو رودها من
خارج لا تبقى دائماً بل تُفقد ومن ثم قال الرب للسامرية في يو ٤: ١٣ « من يشرب
من هذا الماء يبطش ايضاً ». واما الشهوة الغير الطبيعية فغير متناهية مطلقاً لكونها
تبع العقل كما مر في الفصل الآنف ومن شأن العقل ان يذهب الى غير النهاية.
وعليه فمن يشتهي الغني لا يجب ان يشتهي الى حد محدود بل يجوز ان يشتهي ان
يصير غنياً مطلقاً بقدر الطاقة. ويجوز ايضاً ان يعلل كون بعض الشهوات متناهية
وبعضها غير متناهية بعلّة اخرى كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ٦ فان شهوة

الغاية لا تكون الا غير متناهية لان الغاية تُشْتَهَى لذاتها كالصحة ولذا فالصحة التي هي اعظم تُشْتَهَى اكثر وهكذا الى غير النهاية كما انه اذا كان الايض بالذات يفرز فالاشد بياضاً اكثر افراراً واما شهوة ما الى الغاية فليست غير متناهية اذا كان لا يُشْتَهَى منه الا ما يلائم الغاية وعلى هذا فمن يجعل الغنى غاية يشتهي به الى ما لا يتناهى ومن يشتهي لضرورة المعاش يشتهي منه ما كان متاهياً وضرورياً للمعاش كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وقس على ذلك شهوة سائر الاشياء اذا اجيب على الاول بان كل ما يُشْتَهَى فانه يعتبر متاهياً اما لكونه متاهياً حقيقة من حيث يُشْتَهَى دفعة واحدة بالفعل واما لكونه متاهياً من حيث يتعلق به الادراك اذ يتعذر ادراكه باعتبار كونه غير متناه لان الغير المتناهي ما ابي كره ففرض له لا يزال بالامكان فرض شيء خارج عنه كما في الطبيعيات ك ٣٣ م ٦٣ وعلى الثاني بان للعقل قدرة غير متناهية باعتبار ما من حيث يقدر ان ينظر في شيء الى غير النهاية كما يظهر في زيادة الاعداد والخطوط فيكون غير المتناهي باعتبار ما معادلاً للعقل لان الكلي الذي يدركه العقل غير متناه باعتبار ما من حيث يتناول بالقوة افراداً غير متناهية وعلى الثالث بانه لا يُشْتَرَط لاستلذاذ الانسان ان ينال كل ما يشتهي بل ان يتلذذ بكل مشتته يناله

المبحث الحادي والثلاثون

في اللذة في نفسها - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في اللذة ولانها اما اللذة نفسياً اربعة ابحاث الاول في اللذة في نفسها والثاني في عللها والثالث في معولاتها والرابع في حسنها وقياسها. اما الاول فالبحث فيه يدور على

ثماني مسائل - ١ في ان ان اللذة هل هي انفعال - ٢ هل تحصل في الزمان - ٣ هل هي مغايرة للفرح - ٤ هل تحصل في الشوق العقلي - ٥ في نسبة لذات الشوق الاعلى الى اللذة الشوق الادنى - ٦ في نسبة اللذات الحسية بعضها الى بعض - ٧ في ما اذا كان لنا لذة غير طبيعية - ٨ في ما اذا كان يجوز التضاد بين اللذات

الفصل الأول

في ان اللذة هل هي انفعال

يُنْحَطُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان اللذة ليست انفعالا فان الدمشقي قد فرّق بين الفعل والانفعال بقوله في الدين المستقيم ك٢٢ ب٢٢ «الفعل حركة ملائمة للطبيعة والانفعال حركة منافية للطبيعة» واللذة فعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب١٢ و١٣ وك١٠ ا ب ٠٤. فهي اذن ليست انفعالا

٢ وايضا ان الانفعال هو التحرك كما في الطبيعيات ك١٩ م ٢ وفي النفس ك٢ م ٤٠. واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة اذ انما تحدث عن الخير الذي قد حصل. فهي اذن ليست انفعالا

٣ وايضا ان اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحو ما لانها تكمل الفعل كما في الخلقيات ك١٠ ا ب ٠٤. والاستكمال ليس انفعالا او استمالة كما في الطبيعيات ك٢ م ١٦ وفي النفس ك٢ م ٥٨. فاللذة اذن ليست انفعالا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل اللذة اي الفرح في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك١٠ ا ب ٦ وك١٤ ا ب ٨

والجواب ان يقال ان حركة الشوق الحسي يقال لها بالخصوص انفعال كما مر في م ب ٢٢ ف ٣ وكل عاطفة تصدر عن الادراك الحسي فهي حركة للشوق الحسي وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لانها «حركة نفسانية واستكمال دفعي»

ومحسوس بطبيعة موجودة» كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٥ ب ١١ ولقهم ذلك
يجب ان يُعتبر انه كما يحدث في الاشياء الطبيعية ان بعض الاشياء تدرك كالاتها
الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات واذا كان التحرك الى الكمال لا يحصل دفعة
فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعة والفرق بين الحيوانات وسائر الاشياء الطبيعية
ان سائر الاشياء الطبيعية متى استكملت بما يلائمها في طباعها لا تشعر بذلك والحيوانات
تشعر به ومن هذا الشعور تحدث حركة نفسانية في الشوق الحسي وهذه الحركة
هي اللذة فهو اذن قد اراد بقيد الحركة النفسانية بيان جنس اللذة وبقيد الاستكمال
بالطبيعة الموجودة اي بما هو موجود في طبيعة الخارج بيان علتها وهي حضور الخير
الملائم للطبع وبقيد الدنبي الدلالة على ان الاستكمال لا يراد به حال الاستكمال
بل انتقاضه اي نهاية الحركة اذ ليست اللذة تكونا كما زعم افلاطون بل هي قائمة
بانقضاء التكون كما في الخلقيات ك٧ ب ١٢ وبقيد المحسوس الاحتراس عن كمالات
الاشياء الغير المحسوسة التي لا لذة فيها وهكذا يتضح ان اللذة تكونها حركة في
الشوق الحيواني تابعة ادراك الحس هي انتعال نفسي
اذا اجيب على الاول بان الفعل الذي يلائم الطبيعة ولا يعوق منه عائق كمال
ثان كما في كتاب النفس م ٢ و٣ و٦ ولذلك متى استكملت الاشياء بفعلها الطبيعي
الغير المانع حصلت لها اللذة القائمة بانقضاء الاستكمال كما تقدم في جرم الفصل
وعلى هذا فقول الفيلسوف اللذة فعل ليس وصفاً بالماهية بل بالعادة
وعلى الثاني بان الحيوان يجوز ان يُعتبر فيه حركتان احدها بحسب قصد الغاية
وتختص بالشهوة والثانية بحسب الدرك وتختص بالفعل الخارج فاذا انقطعت في
من قد ادرك الخير الذي يلتذ به حركة الدرك التي بها يتوجه الى الغاية فلا تنقطع
حركة القوة الشوقية فهي كما كانت تشتهي قبل الدرك ما لم يكن حاصلًا كذلك
تلتذ بعده بما قد حصل لانه وان كانت اللذة سكوناً للشوق باعتبار حضور الخير

الذيذ المألئ الشوق لا يزال الشوق مع ذلك متأثراً من المثمر و باعتبار هذا
التأثر كانت اللذة حركة

وعلى الثالث بأنه وان كان اسم الافعال يُطلق باخص وجه على الانفعالات
المُفسدة والتوجهة الى الشر كلامراض الجسمانية وكالألم والجبن في النفس الا
ان بعض الانفعالات تتوجه الى الخير كما مر في مب ٢٢ و ٢٣ ف ١ واللذة انفصال
من هذا القبيل

الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحصل في الزمان

يُحطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة تحصل في الزمان لانها حركة كما
قال الفيلسوف في الخطابة ك ١١ ب ١١ . وكل حركة فهي في زمان . فاللذة اذن
تحصل في الزمان

٢ وايضاً يقال لشيء مستمر او طويل المدة باعتبار الزمان . وبعض اللذات تُوصف
بطول المدة . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٣ وايضاً ان الانفعالات الانسانية متحدة بالجنس . وبعض الانفعالات الانسانية
تحصل في الزمان . فكذا اللذة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٣ و ٤ « ليس يحصل
احد على اللذة باعتبار زمان ما »

والجواب ان يقال ان شيئاً يحصل في الزمان على نحوين بالذات وبالغير او بما
يشبه العرض لانه لما كان الزمان هو عدد المتعاقبات كان يقال حاصل في الزمان
بالذات لما كان من حقيقته التعاقب او شيء راجع الى التعاقب كالحركة والسكون
والتكلم وما اشبه ذلك ويقال حاصل في الزمان بالغير لا بالذات لما ليس من حقيقته
التدرج والتعاقب لكنه خاضع لشيء تدرجي كما ان الاتصاف بالانسانية ليس

من حقيقته التعاقب اذ ليس حركة بل منتهى الحركة او التحريك اي التوليد الا
انه لما كان خاضعاً لعل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلًا في الزمان اذ انقرر
ذلك وجب القول بان اللذة ليست بالذات في الزمان لانها التذاذ بالخير الحاصل
الذي كأنما هو منتهى الحركة الا انه اذا كان ذلك الخير الحاصل خاضعاً للتغير
كانت اللذة في الزمان بالعرض واما اذا لم يكن متغيراً البتة فلا تكون اللذة في
الزمان لا بالذات ولا بالعرض

اذا اجيب على الاول بان الحركة على ضربين كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨
احدها فعل ناقص اي موجود بالقوة وهذه الحركة تدريجية وحاصلة في الزمان
والثانية فعل كامل اي موجود بالفعل كالتعقل والشعور والارادة واشباهها ومثلها
التلذذ ايضاً وهذه الحركة ليست تدريجية ولا حاصلة في الزمان بالذات
وعلى الثاني بان اللذة تنصف بالاستمرار او طول المدة باعتبار كونها في الزمان
بالعرض

وعلى الثالث بان موضوع سائر الانفعالات ليس الخير الحاصل كما هو موضوع
اللذة فهي اذن تُشتمن من حقيقة الحركة الناقصة اكثر مما تُشتمن اللذة فيكون
عدم الحصول في الزمان البقي باللذة

الفصل الثالث

في ان اللذة هل هي متغيرة للفرح

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفرح هو عين اللذة من كل وجه لان
الانفعالات النفسانية تميز بالموضوعات وموضوع اللذة والفرح واحدٌ بعينه وهو
الخير الحاصل فالفرح اذن هو عين اللذة من كل وجه
٢ وايضاً ان الحركة الواحدة لا تنتهي الى مُنتهين والحركة التي تنتهي الى
الفرح والى اللذة واحدة وهي الشهوة فاللذة اذن والفرح واحدٌ من كل وجه

٣ وايضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الاثراج والبهجة والطرب تدل بمجامع
الحجة على شيء غير اللذة فتكون كلها انفعالات متمايزة وهذا ظاهر الفساد . فالفرح
اذن ليس مغايراً للذة

لكن يعارض ذلك اننا نصف الحيوانات العجم باللذة ولا نصفها بالفرح . فاذا
ليس الفرح واللذة واحداً بعينه

والجواب ان يقال ان الفرح نوع من اللذة كما قال ابن سينا في كتابه في
النفس اذ لا بد من اعتباره كما ان من الشهوات ما هو طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً
ولكنه تابع للعقل كما تقدم في البحث الآنف ف ٣ كذلك من اللذات ما هو
طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه مصاحب للعقل او بعبارة أخرى منها ما
يخص بالنفس ومنها ما يختص بالجسد كما قال الدمشقي وغيره فيوس النيصي
الاول في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٣ و ٢٢ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ١٨
لانا نلذذ بما نشتهي بالطبع متى حصلنا عليه وبما نشتهي بالعقل . والفرح لا يطلق
الا على اللذة التابعة للعقل ولذلك لا نصف به الحيوانات العجم بل انما نصفها
باللذة فقط . وكل ما نشتهي بالطبع نقدر ايضاً ان نشتهي مع لذة العقل بدون
العكس ولذلك كل ما يتعلق به اللذة يجوز ان يتعلق به الفرح عند ذوي العقول
وان لم يتعلق دائماً بكل شيء اذ قد يشعر احياناً انسان بلذة في البدن ولا يفرح
بها بالعقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اعم من الفرح

اذا اجيب على الاول بانه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المدرك
كان تعابير الادراك يرجع على نحو ما الى تعابير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية
التي يقال لها ايضاً افراح ممايزة للذات الجسمية التي يقال لها لذات فقط على
حد ما مر في الشهوات ايضاً في البحث الآنف ف ٣

وعلى الثاني بان مثل هذا التعابير موجود ايضاً في الشهوات بحيث ان اللذة هي

بازاء الشهوة والفرح بازاء الرغبة وهذا يرجع بالاحرى الى الشهوة الحيوانية في ما يظهر وهكذا يتفاير السكون ايضاً بحسب تفاير الحركة وعلى الثالث بان سائر الاسماء الدالة على اللذة مأخوذة من مغللاتها فان الانشراح مأخوذة من معنى انبساط القلب والبهجة مأخوذة من العلامم الظاهرة الدالة على اللذة الباطنة اي من حيث ان الفرح الباطن يذهب الى الخارج والطرب مأخوذة من بعض دلائل او آثار خاصة للانشراح ومع ذلك يظهر ان جميع هذه الاسماء ترجع الى الفرح اذ لا تستعملها الا في حق الطبايع الناطقة

الفصل الرابع

في ان اللذة هل تحصل في الشوق العقلي

يتخلى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحصل في الشوق العقلي فقد قال الفيلسوف في الخطابة كتاب ١١ « اللذة حركة محسوسة » والحركة المحسوسة لا تحصل في الجزء العقلي . فاللذة اذن لا تحصل في الجزء العقلي ٢ وايضاً ان اللذة انتعال . وكل انفعال يحصل في الشوق الحسي . فاللذة اذن لا تحصل في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان اللذة مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . فهي اذن لا تحصل الا في الجزء المشترك بيننا وبين الحيوانات العجم . لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤: ٣٦ « تلذذ بالرب » . والشوق الحسي لا يقدر ان يتعلق بالله بل انما يتعلق به الشوق العقلي فقط . فاللذة اذن يجوز ان تحصل في الشوق العقلي

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان من اللذة ما يتبع ادراك العقل وادراك العقل ليس يتحرك به الشوق الحسي فقط بتعلقه بشيء جزئي بل الشوق العقلي الذي يقال له ارادة ايضاً وعلى هذا يحصل في الشوق العقلي اي في الارادة

اللذة التي يقال لها فرح لا اللذة الجسمانية على ان بين لذة الشوقين فرقا وهو ان
لذة الشوق الحسي يصاحبها تغير جسماني ولذة الشوق العقلي ليست سوى حركة
بسيطة للإرادة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ « ليس
الهوى والانشراح سوى الارادة المتعلقة بلوغ ما نريده »

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف اطلق المحسوس في التعريف على كل
ادراك فقد قال في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ « لكل حاسة لذة وكذلك للعقل والنظر
لذة » ويحمل ايضاً ان يكون اراد بذلك تعريف لذة الشوق الحسي فقط
وعلى الثاني بان اللذة تتضمن في الحقيقة حقيقة الانفعال من حيث يصاحبها
تغير جسماني وهي لا تحصل في الشوق العقلي بهذا الاعتبار بل باعتبار الحركة
البسيطة اذ بهذا المعنى تحصل في الله والملائكة ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٧ في الباب الاخير ان « الله يفرح بفعل واحد بسيط » وقال ديونسيوس في
آخر مراتب السلطة السماوية « لا يشعر الملائكة بلذتنا الانفعالية لكنهم يفرحون
بالله يفرح عدم الفساد »

وعلى الثالث بانه لا تحصل عندنا اللذة التي نشارك فيها الحيوانات العجم فقط
بل اللذة التي نشارك فيها الملائكة ايضاً وعليه قول ديونسيوس في الموضع المشار
اليه « كثيراً ما يشترك البشر القديسون في اللذات الملكية » وعلى هذا لا تحصل
عندنا اللذة في الشوق الحسي الذي نشارك فيه الحيوانات العجم فقط بل في
الشوق العقلي الذي نشارك فيه الملائكة ايضاً

الفصل الخامس

في ان اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعقولة
يُنظَرُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان اللذات الجسمانية المحسوسة اعظم من
اللذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء لذة ما كما قال الفيلسوف

في الخلقيات ك ١٠ ب ٢. والذين يسعون وراء اللذات المحسوسة أكثر من الذين يسعون وراء اللذات المعقولة. فإذا اللذات الجسمانية اعظم ٢ وايضاً ان عظمة العلة تُعرف من العلول. ومعلولات اللذات الجسمانية اشد تأثيراً فهي تحدث في البدن تغييراً وفي بعض الناس جنوناً كما في الخلقيات ك ٧ ب ٣. فهي اذن اشد تأثيراً ٣ وايضاً ان اللذات الجسمانية يجب تعديلها وقمعها بسبب شدتها. واللذات الروحانية لا يجب قمعها. فإذا اللذات الجسمانية اعظم لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٨: ١٠٣ «ما اعذب اقوالك في حلقي هي احلى في في من العسل» وقول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ «اعظم لذة ما حصلت بفعل الحكمة»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن الاتصال بالملائم متى أدرك بالحس والعقل كما مر في ف ١ ولا بد من اعتبار ان افعال النفس الحسية والعقلية بالخصوص متى لم تعدد الى موضوع خارج كانت افعالاً وكالاتٍ لنفس الفاعل وهي التعقل والشعور والارادة واشباهها لان الافعال التي تعدد الى موضوع خارج هي بالاحرى افعالاً وكالاتٍ للموضوع المتأثر منها فان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك وعلى هذا فما تقدم ذكره من افعال النفس الحسية والعقلية هو خير للفاعل وهو ايضاً مدرك بالحس والعقل فاللذة اذن تحصل عن نفس هذه الافعال ايضاً لا عن موضوعاتها فقط وعليه فاذا قيست اللذات المعقولة باللذات المحسوسة باعتبار التناذات بنفس الافعال كالتناذات بادراك الحس وبادراك العقل فلا شبهة في ان اللذات المعقولة اعظم جداً من اللذات المحسوسة فان الانسان اشد التناذات بادراكه شيئاً بالتعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لان الادراك العقلي اكمل ويدرك أكثر من الادراك الحسي لان العقل اعظم التفاتاً الى فعله من

الحس ثم ان الادراك العقلي احب الى الانسان فكل انسان يؤثر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم او المجانين عني ما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث ١٤ اب ١٤. واذا قيست اللذات المعقولة الروحانية باللذات المحسوسة الجسمية في انفسها وبوجه الاطلاق فاللذات الروحانية اعظم وهذا يظهر من الامور الثلاثة التي تشترط للذة وهي الخير المتصل وما يتصل به واتصاله به فان الخير الروحاني اعظم من الخير الجسماني واحب الى الانسان يدل على ذلك ان الناس يتجاوزون حتى عن اعظم الملاذ البدنية ثلثا يفقدوا الكرامة التي هي خير معقول ثم ان الجزء العقلي ايضا اشرف جدا واعظم ادراكا من الجزء الحسي واتصال الطرفين في اللذات المعقولة ادخل واكمل واثبت اما كونه ادخل فلان الحس يقف عند عوارض الشيء والظاهرة واما العقل فيبلغ بادراكه الى كنه الشيء لان موضوع العقل هو الماهية. واما كونه اكمل فلان اتصال المحسوس بالحس يقارنه الحركة التي هي فعل ناقص ولذلك لم تكن اللذات المحسوسة تحصل دفعة بل شيئا ينقضي فيها وشيئا يتوقع انقضاؤه كما يظهر في لذة الطعام والزناح واما المعقولات فليس فيها حركة ولذلك كانت اللذات المعقولة تحصل دفعة. واما كونه اثبت فلان المستلذات الجسمية فاسدة وسريعة الزوال واما الخيرات الروحانية فخير فاسدة. واما بالنسبة اليها فاللذات الجسمية اشد لثلاثة امور اولاً لان المحسوسات ايبين لنا من المعقولات وثانياً لان اللذات المحسوسة لكونها من انفعالات الشوق الحسي يقارنها تغير جسماني وهذا ليس يحدث في اللذات الروحانية الا بفيض من الشوق الاعلى على الشوق الادنى وثالثاً لان اللذات الجسمية تستهي على انها ادوية لنقائص او ادواء جسمية ينشأ عنها الآلام فتمت عقت اللذات الجسمية هذه الآلام كان الانسان اشد شعوراً بها واكثر قبولاً لها منه للذات الروحانية التي يقابلها الآلام مضادة لها كما سيأتي في مب ٣٥ ف ٥

إذا اجيب على الاول بانه انما يسعى الاكثرون وراء اللذات الجسمانية لانها
ايرن للاكثرين ولاحتياج الناس اليها على انها ادوية لآلام كثيرة ولما كان اكثر
الناس متقصرين عن ادراك اللذات الروحانية الخاصة باهل الفضيلة كانوا
يحنون الى اللذات الجسمانية

وعلى الثاني بان تثير البدن انما يحصل بالاخص عن اللذات الجسمانية من حيث
انها اتفاعلات للشوق الحسي

وعلى الثالث بان اللذات الجسمانية تحسن بالجزء الحسي الذي يدبر من العقل
ولذلك يجب تعديلها وقمعها بالعقل واما اللذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي
هو المدير ولهذا كانت في انفسها معتدلة

الفصل السادس

في ان لذات اللس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس
يُنْخَطِ الى السادس بان يقال: يظهر ان اللذات الحاصلة باللس ليست اعظم
من اللذات الحاصلة بالحواس الأخرى إذ اعظم لذة في ما يظهر ما يُفقد بفقدتها
كل فرح. وهذا شأن اللذة الحاصلة بالبصر في طويلاً : ٥ : ١٢ « اي فرح يكون
لي ان المقيم في الظلام لا ابصر ضوء السماء » . فاذا اللذة الحاصلة بالبصر هي اعظم
اللذات المحسوسة

٢ وايضاً كل انسان يستلذ ما يحبه كما قال الفيلسوف في الخطاب ك ١ ب ١١
واحب حاسة الى الانسان البصر . فاذا اعظم لذة ما كانت بحاسة البصر

٣ وايضاً ان اخص مبدئ للصدقة المستلذة هو الرؤية . وسبب هذه الصداقة
هو اللذة . فيظهر اذن ان اعظم لذة هي اللذة الحاصلة بالبصر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ « اعظم اللذات
يحصل باللس »

والجواب ان يقال ان كل شيء يُستلذ من حيث يجب كما تقدم في ف ١٠ والحواس
تُحِبُّ لامرين اي للدراك وللنعم كما في الالهيات ك اني اوله فاللذة اذن تحصل
بالحس بكلا الامرين الا انه لما كان اعتبار الادراك خيراً انما هو خاص بالانسان
كانت لذات الحواس الأولى وهي الحاصلة بالادراك خاصة بالناس ولذات
الحواس من حيث تُحِبُّ لاجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فاذا اعتبرنا
لذة الحس الحاصلة باعتبار الادراك فواضح ان اللذة الحاصلة بالبصر اعظم من
اللذة الحاصلة بمحاسة اخرى واذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فاعظم
الذات هي اللذة الحاصلة باللمس فان نفع المحسوسات يُعتبر بحسب نسبتها الي حفظ
الطبيعة الحيوانية ومحسوسات اللس اقرب الي هذا النفع لان اللس مُدرك لما يقوم
به الحيوان اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها وبهذا الاعتبار كانت
الذات الحاصلة باللمس اعظم لكونها اقرب الي الغاية ولهذا كانت الحيوانات
التي لا تحصل لها لذة بالحس الا باعتبار النفع لا تلذ بسائر الحواس الا بالقياس
الي محسوسات اللس فان الكلاب لا تلذ بريح الارانب بل بالانثيات بها ولا
الاسد يلذ بخوار الثور بل باقتراسه كما في الخلقيات ك سب ١٠ وعليه لما كانت اعظم
الذات هي لذة اللس باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الادراك فمن اراد المقايسة
بينهما وجد بالاطلاق ان لذة اللس اعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود
اللذة المحسوسة اذ لا يخفى ان الشيء الطبيعي بالغ غاية القدرة في كل شيء ولذات
اللس هي المقصودة من الشهوات الطبيعية كشهوة الطعام والتكاح ونحوها ١٠ واما
اذا اعتبرت لذات البصر من حيث يخدم البصر العقل فهي افضل كما ان اللذات
المعقولة هي افضل من اللذات المحسوسة
اذا اوجب على الاول بان القرح يراد به اللذة الحيوانية كما تقدم في ف ٣ وهي
اخص بالبصر واما اللذة الطبيعية فهي اخص باللس

وعلى الثاني بانه انما كان البصر احب الى الانسان بسبب الادراك اذ به تظهر لنا كثرة اختلاف الاشياء كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وعلى الثالث بان اللذة والرؤية ليستا علة للحبة المحمية بطريقة واحدة لان اللذة وخصوصاً اذا كانت حاصلةً باللس هي علة الصداقة المستأذة بطريق الغاية والرؤية عنتها بطريق مبدأ الحركة من حيث يتطبع بروية المحبوب شبح الشيء الداعي الى المحبة واشتهاء التلذذ به.

الفصل السابع

هل يوجد لذة غير طبيعية

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد لذة غير طبيعية لان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام . وشوق الجسم الطبيعي لا يسكن الا في حيزه الطبيعي فكذا سكون الشوق الحيواني الذي هو اللذة لا يمكن ان يحصل الا في ما كان طبيعياً له . فاذاً ليس يوجد لذة غير طبيعية ٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فهو قسري . وكل قسري فهو مؤلم كما في الالهيات ك٦٥٠٦ فاذاً ليس شيء مما هو ضد الطبيعة لتزيداً ٣ وايضاً ان استكمال شيء بطبيعته متى شعر به احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١٠١ والاستكمال بالطبيعة طبيعي لكل شيء لان الحركة الطبيعية ما كانت الى متعته طبيعي . فاذاً كل لذة فهي طبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك٧ ب ١٢ ان بعض اللذات تحدث مرضاً وتنافي الطبيعة

والجواب ان يقال ان الطبيعي ما كان بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك٢ م٤ وهه والطبيعة تُعتبر في الانسان على تحوين اولاً باعتبار كون العقل هو بالاختصاص طبيعة الانسان اذ هو الذي يفيد الانسان الحقيقة النوعية وهذا الاعتبار يجوز

ان يقال ان اللذات الطبيعية ماتعلقت بما يلائم الانسان من جهة العقل كما ان التلذذ بملاحظة الحق وبانفعال الفضائل طبيعي للانسان. وثانياً باعتبار كون الطبيعة قسمة للعقل اي كونها ماهو مشترك بين الانسان وغيره وخصوصاً ما ليس منقاداً للعقل وهذا الاعتبار كل ما يرجع الى حفظ البدن اما في شخصه كالمطعم والمشرب والمرقد ونحو ذلك واما في نوعه كالكحاح يقال له لذيدٌ بالطبع. وقد يحدث ان تكون بعض اللذات من القسبين المتقدمين غير طبيعية مطلقاً وطبيعية من وجه فقد يحدث ان يفسد في شخص مبدأ من مبادئ النوع الطبيعية فيصير المضاد لطبيعة النوع طبيعياً لذلك الشخص بالمرض كما ان التخمين طبيعي للماء الحار فاذا كذلك يحدث ان ما هو منافٍ لطبيعة الانسان اما من جهة العقل او من جهة حفظ البدن يصير طبيعياً لانسان ما بسبب ما حصل فيه من فساد الطبيعة بوجه من الوجوه وهذا الفساد قد يحدث من جهة البدن كأن يحدث بالمرض مثلاً كما يجد المحمومون الحلومراً وبالعكس او بفساد في المزاج كما يلتذ بعض باكل التراب او الفحم او ما ائبه ذلك وقد يحدث من جهة النفس كما تجعل العادة بعض الناس ان يستلذوا اكل اللحوم البشرية ومضاجعة البهائم والذكور او نحو ذلك مما يناقض الطبيعة البشرية وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين اللذات

يُتَّحَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان لامضادة بين اللذات فان الانفعالات النفسانية تستفيد النوع والمضادة من الموضوعات. وموضوع اللذة هو الخير والمضادة لانحصل بين الخيرات بل بين الخير والشرك كما في باب المتقابلات من المقولات. فيظهر اذن ان لامضادة بين اللذات

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحد كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات ك ١٠م ١٧٠
واللذة يضادها الألم فاذاً لاتضاد بين لذة واخرى

٣ وايضاً لو كان بين اللذات تضاد لم يكن الاسبب تضاد الاشياء التي يستلذها
الانسان . وهذا التعاير مادي والمضادة تعابير صوري كما في الالهيات ك ١٠م ١٣
و ١٤٠ فاذاً لاتضاد بين لذة واخرى

لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي هي متجانسة ومتماثلة معاً متضادة كما قال
الفيلسوف في الموضع المذكور . وبعض اللذات متماثلة كما في الحلقيات ك ١٠
ب ٥٠ فاذاً بعض اللذات متضادة

والجواب ان يقال ان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام
الطبيعية كما تقدم في ٢٠ ومتى حصل سكونان في منتهيين متضادين قيل لهما
متضادان كضادة السكون الذي في جهة فوق للسكون الذي في جهة تحت كما في
الطبيعات كدم ٤٥ وعلى هذا يحدث ايضاً في عواطف النفس ان تكون
لذتان متضادتين

اذاً اجيب على الاول بان المراد بما اورد من قول الفيلسوف الخير والشر في
الفضائل والردائل فيوجد ردائلان متضادتان ولكن لا يوجد فضيلتان متضادتان
واما في ما سوى ذلك فلا يتمتع تضاد خيرين كالحرارة والبرودة اللتين احدهما
خير للنار والاخرى خير للماء وعلى هذا النحو يجوز التضاد بين لذتين الا ان ذلك
ممتنع في خيرا تفضيلة اذ لا يعتبر الا بحسب الموافقة لشيء واحد وهو العقل

وعلى الثاني بان اللذة في عواطف النفس كالسكون الطبيعي في الاجسام لتعلقها
بشيء ملاءم و كانه طبيعي والالم كالسكون القسري لان الالم ينافر الشوق الحيواني
كما ينافر محل السكون القسري الشوق الطبيعي . والسكون الطبيعي يقابله السكون
القسري في نفس الجسم الواحد والسكون الطبيعي في جسم آخر كما في الطبيعات

كهم ءه وما يليه . فاللذة اذن يقابلها اللذة والالم
وعلى الثالث بان الاشياء التي نستلذها لكونها موضوعات اللذة لا يحدث تغيراً
مادياً فقط بل تغيراً صورياً ايضاً اذا اختلف وجه الاستلذ لان اختلاف وجه
الموضوع يحدث تغيراً في نوع الفعل او الانفعال كما يتضح مما مر في مب ٢٣ ف ١



المبحث الثاني والثلاثون

في علة اللذة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة اللذة والبحث في ذلك يدور على ثمانية مسائل - ١ في ما اذا كان
الفعل هو العلة الخاصة للذة - ٢ في ما اذا كانت الحركة علة لها - ٣ في ما اذا كان الرجاء
والتذكر علة لها - ٤ في ما اذا كان الالم علة لها - ٥ في ما اذا كانت افعال الغير علة للذة
٦ - في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة - ٧ في ما اذا كانت المشايبة علة لها
٨ - في ما اذا كان استحباب علة لها

الفصل الاول

في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الفعل ليس بالعلة الخاصة والاولى للذة
فان التلذذ قائم بانفعال الحس من شيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١
اذ لا بد للذة من الادراك كما مر في المبحث الآنف ف ١ . وموضوعات الافعال
تُدرك قبل الافعال . فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة
٢ وايضاً ان اللذة تقوم بالاحص بالغاية المدركة لان ادراك الغاية هو الذي
يُشتهى بالخصوص . وليس الفعل غاية دائماً بل قد يكون المفعول هو الغاية . فاذا

ليس الفعل هو العلة الخاصة وبالذات للذة
٣ وايضاً ان البطالة والراحة يراد بهما انقطاع الفعل . وها مستلذتان كما في
الخطابة ك١١ ب ١١ . فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك٢ ب ١٢ و١٣ وك ١٠ ب ٤ و٥
« اللذة فعل طبيعي غير ممانع »
والجواب ان يقال قد مر في البحث الآنف ف١ ان اللذة يشترط لها امران
حصول الخير الملائم وادراك هذا الحصول وكلاهما يقوم بفعل . لان الادراك
الفعلي فعل وكذلك انما نحصل على الخير الملائم بفعل بل كل فعل خاص بشيء
فهو خير ملائم له فوجب من ثمة ان كل لذة تترتب على فعل .
اذا اجيب على الاول بان موضوعات الافعال ليست لذيدة الا من حيث
تصل بنا اما بالادراك وحده كما اذا لذ لنا ملاحظة او مشاهدة بعض الاشياء
او بنحو آخر مع الادراك كما اذا استلذ انسان بادراك حصوله على خير كالغنى او
الكرامة او نحو ذلك مما لا يستلذ به الا باعتبار حصوله فقد قال الفيلسوف في
السياسة ك٢ ب ٣ « ان اعتبار الانسان شيئاً ملكاً له يتضمن لذة عظيمة » وهذه
اللذة تصدر عن محبة الانسان الطبيعية لنفسه والحصول على شيء من ذلك انما
هو استعماله او القدرة على استعماله وهذا انما يكون بفعل ومن ذلك يتضح ان كل
لذة ترجع الى فعل على انه علة لها
وعلى الثاني بانه حيث لا تكون الافعال غايات بل المفعولات فالمفعولات ايضاً
مستلذة من حيث انها حاصلة او منقولة وهذا يرجع الى استعمال او فعل
وعلى الثالث بان الافعال انما هي مستلذة من حيث انها معادلة للفاعل وطبيعية
له ولما كانت القدرة البشرية متناهية كان الفعل معادلاً لها في مقدار ما فاذا
وتجاوز ذلك المقدار لم يكن معادلاً لها ولا مستلذاً بل كان بالاحرى متعباً ومملأً

وبهذا الاعتبار كانت البطالة واللعب وغير ذلك مما يرجع الى الراحة مستلذة
من حيث يُجافي بها عن الالم الحاصل عن التعب

الفصل الثاني

في ما اذا كانت الحركة علة للذة

يُخطئ الي الثاني بان يقال : يظهر ان الحركة ليست علة للذة لان الخير
المُدرك حاضراً هو علة للذة كما مر في البحث السابق ف ١ ومن ثم قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ ان اللذة ليست كوناً بل فعل شيء كائن وما يتحرك الي
اخر فهو لم يحصل عليه بعد لكنه متوجه على نحو ما الى الكون بالنسبة اليه من
حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٤ . فالحركة اذن
ليست علة للذة

٢ وايضاً ان الحركة تحدث مشقة وتعباً في الافعال . والافعال من حيث هي
شاقة ومتعبة ليست مستلذة بل مؤلمة . فاذا ليست الحركة علة للذة

٣ وايضاً ان الحركة تتضمن تجرداً وهو يقابل المادة . والاشياء المعتادة مستلذة
عندنا كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١١ ب ١١ . فاذا ليست الحركة علة للذة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٣ « ايها الرب الهي
ما هذا ان هذا القسم من الكائنات يتلذذ بتعاقب الشدة والرخاء والحرب والسلام
مع انك انت لذة دائمة لنفسك ولبعض المخلوقات من حولك » مما يدل على ان
الناس يتلذذون ببعض التعاقبات وهكذا يظهر ان الحركة علة للذة

والجواب ان يقال يشترط للذة ثلاثة امور الخير اللذيذ واتصال المستلذ وادراك
هذا الاتصال وباعتبار هذه الثلاثة تصير الحركة لذيفة كما قال الفيلسوف في
الخلقيات ك ٧ ب ١٢ وفي الخطابة ك ١١ ب ١١ الان التغير يصير من جبتنا مستلذاً
لنا بسبب ان طبيعتنا متغيرة ولهذا فما يكون ملاماً لنا الآن لا يكون ملاماً لنا في

ما بعد كما ان الاصطلاح بالنار ملائم للانسان في الشتاء لا في الصيف . واما
من جهة الحبر اللذيذ الذي يتصل بنا فيصير التعبير ايضاً لذيداً لان دوام فعل شيء
يزيد المفعول كما انه كلما طال مدة مجاورة انسان للنار يزداد سخناً وجفافاً والحالة
الطبيعية محدودة بقدر فتمت تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار
بعده لذيداً واما من جهة الادراك فلان الانسان يتوق الى ادراك شيء كامل
بكلية فتمت تعذر ادراك بعض امور بكليةها دفعة واحدة استلذ فيها التغير بحيث
ينقضي منها شيء ويعقبه آخر وهكذا يشعر بالكل وعلى هذا قول اوغسطينوس
في اعترافاته كـ ب ١١ « لامراء في انك لا تروم الوقوف عند مقاطع الكلام بل
ان تدرج قياً في غيرها وتسمع الكل فهكذا جميع الاشياء التي يتركب منها واحد
ولست كلها معاً يكون فيها الكل الذم من الاجزاء اذا امكن ادراك الكل » وعلى
هذا فاذا كان شيء بمذاط طبيعة غير متغيرة وتعذر فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار
حضور المستلذ وامكن له ادراك مستلذه كله دفعة لم يكن التغير لذيداً عنده وكلما
كانت بعض اللذات اقرب الى ذلك كان استمرارها اقل منافرة
اذا اجيب على الاول بان ما يتحرك وان لم يحصل تماماً حال تحركه على ما يتحرك
اليه الا انه يتدى ان يحصل على شيء منه وبهذا الاعتبار يكون للحركة شيء من
اللذة لكنه ليس لما كمل اللذة لان اكل اللذات يكون في ما ليس متغيراً وايضاً
فالحركة تصير لذيدة من حيث يصير بها ملائماً ما لم يكن من قبل ملائماً او كان
ولكنه بطل ان يكون ملائماً كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الحركة انما تؤدي الى المشقة والتعب من حيث تتجاوز الحالة الطبيعية
وهي ليست لذيدة من هذه الحيثية بل من حيث يرتفع بها ما يضاد الحالة الطبيعية
وعلى الثالث بان انشي المعتاد انما يصير لذيداً من حيث يصير طبيعياً لان العادة
بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيدة من حيث يعدل بها عن العادة بل من

حيث يمنع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعل
وهكذا تصير المادة والحركة لذبة بنفس ما تصير به طبيعية

الفصل الثالث

في ما اذا كان الرجاء والتذكر علة للذة

يُحْتَجَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء والتذكر ليسا علة للذة اذ اللذة
انما تتعلق بالخير الحاضر كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ب ١٣ والتذكر
والرجاء يتعلقان بالغائب فان التذكر يتعلق بالماضيات والرجاء يتعلق بالمستقبلات
فاذا ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للتضادات . والرجاء علة للألم في
ام ١٣ : ١٢ «الرجاء المخطول يؤلم النفس» فاذا ليس الرجاء علة للذة
٣ وايضاً كما ان الرجاء يشارك اللذة في التعلق بالخير كذلك الشهوة والمحبة ايضاً .
فاذا لا يجب تعليل اللذة بالرجاء دون الشهوة او المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ر ١٢ : ١٢ «فرحين بالرجاء» وفي مز ٧٦ : ٤ «ذكرت
الله فتأذنت»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن حضور الخير الملائم من حيث يُشعر
به او يدرك بوجه من الوجوه وحضور شيء لذي نايكون على نحو من احدها بحسب
الادراك اي باعتبار حصول المدرك في المدرك بشبهه والثاني بحسب الحقيقة
باعتبار اتصال شيء بأخر حقيقة اما بالفعل او بالقوة بنوع من انواع الاتصال
ولما كان الاتصال الحقيقي اعظم من الاتصال التشبيهي وهو اتصال الادراك
وكان الاتصال الحقيقي بالفعل اعظم منه بالقوة كانت اللذة الحاصلة بالحس وهي
التي تقتضي حضور المحسوس حقيقة اعظم ثم يليها في الرتبة لذة الرجاء التي لا يحصل
فيها اتصال اللذيذ بحسب الادراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخير اللذيذ

ايضاً ثم يلي هذه لذة التذكرة التي انما يحصل فيها اتصال الادراك فقط
اذاً اجيب على الاول بان ما يتعلق به الرجاء والتذكرة وان كان غائباً مطلقاً
لكنه حاضر من وجه اي اما باعتبار الادراك فقط او باعتبار الادراك والاحتمال
المظنون في الاقل

وعلى الثاني بانه لا يمنع ان يكون شيء واحد بينه علة للتضادات باعتبار
مختلفة وعلى هذا فالرجاء من حيث يتضمن تصور حضور الخير المستقبلي يحدث
اللذة ومن حيث يتخلو عن حضوره يحدث الألم

وعلى الثالث بان المحبة والشهوة تحدثان اللذة لان كل محبوب يلد للمحب لان
المحبة اتصال او اتحاد طبيعي للمحب بالمحروب. وكذلك كل مشتهي يلد للشتهي
لان الشهوة هي بالخصوص الشوق الى اللذة الا انه لما كان الرجاء يتضمن ما لا
تضمنه المحبة ولا الشهوة من الثقة بتحقيق حضور الخير اللذيذ فضل عليهما يجعله
علة للذة وكذلك فضل على التذكرة يجعله علة للذة بالفعل لتعلق التذكرة بما
قد مضى

الفصل الرابع

في ما اذا كان الألم علة اللذة

ينحط الى الرابع بان يقال: يظهر ان الألم ليس علة اللذة. فان الضد لا يكون
علة لظده. والألم مضاد للذة. فلا يكون علة لها

٢ وايضاً ان معلولات التضادات متضادة. وتذكر المستلزمات علة اللذة. فاذا
تذكر المؤلمات علة للألم وليس علة للذة

٣ وايضاً ان نسبة الغرض الى المحبة كنسبة الألم الى اللذة. وليس الغرض علة
للحبة بل بالعكس كما مر في مب ٢٩ ف ٢. فاذا ليس الألم علة للذة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤: ٤ «كان لي دمعي خبزاً نهاراً وليلاً» والمراد

بالخبز الطعام اللذيذ . فيظهر اذن ان الدموع الصادرة عن الألم علة للذة
والجواب ان يقال يجوز اعتبار الألم على نحوين باعتبار كونه بالفعل وباعتبار
كونه في الذاكرة وفي كلا الاعتبارين يجوز ان يكون الألم علة للذة اما الألم بالفعل
فيكون علة لها من حيث يذكر بالشيء المحبوب الذي يتالم الانسان لقيته ولكنه
يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الألم فيصير علة للذة بسبب ما وليه من النجاة منه
لان الخلو عن الشر يعتبر خيراً ولذلك متى تصور الانسان انه نجا من بعض الألم
ازدادت لذته وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ في الباب الاخير
« كثيراً ما تذكر الأحران ونحن فرحون والواجع ونحن اصحاء دون وجمع
وبذلك يزداد فرحنا ومسرتنا» وقوله في اعترافاته ك ٨ ب ٣ « كلما كان الخطر في
الحرب اشد كانت اللذة بالاتصار اعظم»

إذا اجيب على الاول بان الضد قد يكون علة بالعرض لضده كما ان البارد قد
يسخن على ما في الطبيعيات ك ٨ م ٨ وكذلك الألم قد يكون بالعرض علة للذة من
حيث يكون سبباً لتصور شيء لذيذ

وعلى الثاني بان تذكر المؤلمات من حيث هي مؤلمات . مضادة للمستلذات لا يحدث
للذة بل انما يحدثها باعتبار نجاة الانسان منها . وكذلك تذكر المستلذات باعتبار
فقدانها يجوز ان يحدث المأ

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يجوز ان يكون علة للحببة بالعرض اي باعتبار
ان بعضاً يتحابون من حيث يتفقون في بغض واحد بعينه

الفصل الخامس

في ما اذا كانت افعال الغير علة للذتنا

يُنحصر الى الخامس بان يقال : يظهر ان افعال الغير ليست علة للذتنا فان علة
الذذة هي الخير الخاص المتصل . وافعال الغير ليست متصلة بنا . فهي اذن ليست

علة للذتنا

٢ وايضاً ان الفعل هو خير الفاعل الخاص فلو كانت افعال الغير علة للذتنا لكانت سائر خيرات الغير بجامع الحجة علة للذتنا . وهذا بين البطلان .
٣ وايضاً ان الفعل لذيد من حيث يصدر عن الملكة الخاصة فينا ومن ثم قيل في الخلقيات ك٢ ب٣ ان « علامة الملكة الحاصلة لنا يجب اعتبارها من اللذة المترتبة على الفعل » وافعال الغير لا تصدر عن الملكات الحاصلة فينا بل قد تصدر عن الملكات الحاصلة في الفواعل . فاذا ليست افعال الغير لذيدة لنا بل للفواعل لكن يعارض ذلك قوله في ٢ يوه٤ « نررت جداً لاني وجدت من ابنائك من يسلكون في الحق »

والجواب ان يقال يشترط للذة امران الحصول على الخير الخاص وادراك ذلك كحس في ف١ فيجوز اذن ان يكون فعل الغير علة للذة من ثلاثة وجوه اولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خير ما وبهذا الاعتبار تكون افعال الغير التي نحصل بها على خير ما نذيدة لنا لان قبول الاحسان من الغير لذيد . وثانياً من حيث نحصل بافعال الغير على معرفة او اعتقاد خير يخصنا ولذلك يستلذ الناس ما يوليه اياه الغير من المدح او التكرمة لما يحصل عندهم بذلك من اعتقاد ان فيهم شيئاً حسناً ولما كان هذا الاعتقاد بصير اقوى بشهادة الفضلاء والحكام كان مدحهم وتكريمهم الذ للناس ولان في المداعنة مدحاً ظاهرياً كانت المداعنات ايضاً لذيدة لبعضهم ولما كانت المحبة تعلق بخير والتعجب يتعلق بعظيم كان الانسان يستلذ محبة الاغيار له وتعجبهم منه من حيث ان ذلك يجعله على اعتقاد فضله او عظيمته مما يبعث على اللذة . وثالثاً من حيث ان افعال الغير اذا كانت حسنة يعتبرها الانسان خيراً خاصاً به بسبب شدة المحبة التي تحمل الانسان على تنزيل صديقه منزلة نفسه . وبسبب البغض الذي يحمل الانسان على اعتبار خير الغير مضاداً

لنفسه يصير القبيح من افعال العدو لذيداً ومن ثمه قيل في اكور ٦:١٣ « المحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق »

إذا اجيب على الاول بان فعل الغير يجوز ان يكون متصلاً بي اما بالعلول كما في الوجه الاول او بالاعتقاد كما في الثاني او بالعاطفة كما في الثالث وعلى الثاني بان هذه المحبة تُعج على الوجه الثالث لاعلى الوجهين الاولين وعلى الثالث بان افعال الغير وان لم تصدر عن الملكات الحاصلة في لكنها يحصل لي عنها شيء لا لذيداً او تُحدث عندي اعتقاداً او تصوراً للملكة تخصني او تصدر عن ملكة من هو متحدٌ مني بالمحبة

الفصل السادس

في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة

يُنحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة لان لذة الانسان تحصل عن حصوله على خيره كما تقدم في الف ١ والفصل الآنف والاحسان لا يحصل به صاحبه على خيره بل يصدر به عنه خيراً الى آخره فيظهر اذن اولي ان يكون علة للألم من ان يكون علة للذة

٢ وايضاً ان البخل طبيعي للانسان اكثر من التبذير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب ١٠ والاحسان الى الغير يرجع الى التبذير واما البخل فيرجع اليه الانتفاع عن الاحسان. ويكون الفعل الطبيعي لذيداً لكل انسان كما في الخلقيات ك٧ ب ١٤ وك ١٠ ب ٤ وهو يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة

٣ وايضاً ان المملولات المتضادة تصدر عن علل متضادة. والانسان يستلذ طبعاً بعض ما يرجع الى الاساءة كقهر الغير وتعنيفه او توبيخه والاقتصاص منه ايضاً بالنظر الى الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ فالاحسان اذن علة للألم لا للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٣ ان « بذل العطاء
والمساعدة للاصدقاء او الاجانب لذيذ جداً »

والجواب ان يقال ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون علة للذة على ثلاثة
انحاء اولاً باعتبار المعلول وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث نزل خير
الغير منزلة خيراً بسبب الاتحاد بالمحبة تتلذذ بالخير الذي نفعه للغير ولا سيما للاصدقاء
كالتناذنا بخير انفسنا . وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الانسان باحتنانه الى الغير
ادراك خير لنفسه اما من الله او من الناس والرجاء هو علة اللذة . وثالثاً باعتبار
المبدئ وهذا الاعتبار يجوز ان يكون الاحسان الى الغير لذيذاً بالنسبة الى ثلاثة
مبادئ اولها القدرة على الاحسان و باعتبار هذا يصير الاحسان الى الغير لذيذاً
من حيث يتصور الانسان بذلك ان عنده من زيادة الخير ما يقدر ان يشترك
فيه غيره ولذلك يتلذذ الناس بولدهم واعمالهم لما انهم يشركونهم في خيرهم والثاني
هو الملكة الباعثة على الاحسان الذي يصير بها طبيعياً للانسان ولذلك كان الاسخياء
يتلذذون العطاء والثالث هو المحرك كما اذا تحرك انسان من آخر مجبه الى الاحسان
الى الغير لان كل ما نفعه او تفعل منه بسبب الصديق فهو لذيذ لان المحبة هي
اخص علة للذة

اذ اوجب على الاول بان اصدار الخير من حيث يدل على خير المصدر
لذيذ واما من حيث يفقد به المصدر خير نفسه فقد يكون مؤلماً كما اذا كان
مفرطاً

وعلى الثاني بان التذير يدل على اصدار مفرط وهو منافع للطبيعة ولذلك
يقال ان التذير منافع للطبع

وعلى الثالث بان القهر والتعنيف والاقتصاص ليس ذلك لذيذاً باعتبار ما
يترتب عليه من شر الغير بل من حيث يرجع الى خير الفاعل . فان محبة الانسان

لخيره اعظم من بغضه لشر الغير فان القهر والغلب لذيدٌ بالطبع من حيث يعتقد به الانسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الالعب التي فيها محاصمة ويرجى فيها انتصارٌ لذيدة جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجمال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التعنيف والتوبيخ فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يجعل الانسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لان التوبيخ والتأديب من شأن الحكماء والاعلىين والثاني من حيث ان الانسان بتوبيغه الغير يحسن اليه وهذا لذيدٌ كما تقدم في جرم الفصل . واما الاقتصاص فانه لذيدٌ للفصوب من حيث يظهر انه يدفع به عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لانه متى أهين انسانٌ من آخر يظهر انه احتقر منه بذلك فيشتحي ان يدفع عنه هذا الاحتقار بالمعاقبة على الاهانة . وبذلك يظهر ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون لذيداً بالذات واما الاساءة الى الغير فليست لذيدة الا من حيث يظهر انها ترجع الى خير المسيء

الفصل السابع

في ما اذا كانت المشابهة علة للذة

يُخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان المشابهة ليست علة للذة فان الامارة والرئاسة تتضمن نوعاً من المباينة . والامارة والرئاسة لذيدة طبعاً كما في الخطابة كتاب ١١ . فالمباينة اذن علة للذة لا المشابهة
٢ وايضاً ليس شيء اعظم مباينة للذة من الالم . والذين يتالمون اشد طلباً للذات كما في الخلقيات كتاب ٧ ب ١٤ . فالمباينة اذن علة للذة لا المشابهة
٣ وايضاً ان الذين يشعون من بعض اللذات لا يلتذون بها بل يملونها كما يظهر في من يشع من الطعام . فاذا ليست المشابهة علة للذة
لكن يعارض ذلك ان المشابهة علة للحجة كما مر في م ب ٢٧ ف ٣ . والحجة علة

للذة . فالمشابهة اذن علة للذة

والجواب ان يقال ان المشابهة ضرب من النوحدة فالمشابهة اذا باعتبار اتحاده
بمشابهة لذيد كما هو محبوب ايضاً على ما مر في الموضع المتقدم ذكره واذا كان
المشابهة لا يُفسد خيره بل يزيده فهو لذيد مطلقاً كما في مثلية الانسان للانسان
والشاب للشاب واذا كان مفسداً لخيره يصير مملاً او مؤلماً بالعرض ليس من حيث
هو مشابهة ومتحد بل من حيث يفسد ما هو اعظم اتحاداً . وافساد المشابهة
لخيره يحدث على نحوين احدهما بان يفسد الحد المقدر لخيره بالافراط لان الخير
وخصوصاً الجسماني كالصحة يقوم بنوع من الاعتدال ولهذا كان ما يزيد عن
الحاجة من الاطعمة وسائر الملاذ البدنية مملولاً والثاني بما يقصد بالذات من مضادة
خيرها كما ان الخزافين يكرهون غيرهم من الخزافين لان حيث هم خزافون بل من
حيث يفقدون بهم فضلهم او رب يحيم الذي يشتهونه على انه خيرهم
اذا اجيب على الاول بانه لما كان بين الامر والمأمور نوع من الشركة كان
بينهما ضرب من المشابهة لكن باعتبار نوع من الفضل والزيادة لان الامارة
والرئاسة ترجعان الى فضل خير الامر والرئيس لانهما من شأن الحكمة والافاضل
ولهذا كان ذلك يحمل الانسان على اعتقاد خيريته او لان الانسان بقيامه بالامارة
والرئاسة يُحسِن الى الغير وهذا لذيد

وعلى الثاني بان ما يتلذذ به المتالم وان لم يكن مشابهاً للالم لكنه مشابهة للانسان
المتالم لان الآلام تضاد خير المتالم ولذلك تُشتهي اللذة من المتالمين على انها مفيدة
لخيرهم من حيث يداوى بياضه ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها
بعض الآلام تُشتهي اكثر من اللذات العقلية التي ليس لها مضاد من الآلام كما
سياتي في م ب ٣٥ ف ه ولهذا ايضاً كانت جميع الحيوانات تشتهي اللذات طبعاً
لان الحيوان يتعب دائماً بالحس والحركة ولذلك ايضاً كان الشبان اشد اشتهاً

للذات بسبب كثرة ما يحصل فيهم من التغيرات مدة نشوئهم وكان اشتهاه اصحاب
الماتخوليا للذات شديداً للغاية دفع الالم فكأنما الخلط الفاسد يقرض ابدانهم قرصاً
كما في الخلقيات لك ٧ ب ١٤

وعلى الثالث بان الخيرات الجسمانية حاصلة بقدر محدود فمجاوزته في الاشباه
تفسد خبير الانسان ولذلك تصير هذه المجاوزة مملولة ومؤلمة من حيث تضاد
خير الانسان

الفصل الثامن

في ما اذا كان التعجب علة للذة

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان التعجب ليس علة للذة لان التعجب من
شان الطبيعة الجاهلة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم لك ٣ ب ٢٢ . وليس
الجهل لذيداً بل العلم . فاذا ليس التعجب علة للذة
٣ وايضاً ان التعجب هو مبدأ الحكمة لكونه ميلاً الى البحث عن الحق كما في
اول الالهيات ب ٢ . والنظر في المعلومات الذم البحث عن المجهولات كما قال
الفيلسوف في الخلقيات لك ١٠ ب ٧ لما في هذا من الصعوبة والموانع بخلاف ذلك
واللذة تحصل عن فعل غير ممانع كما في الخلقيات لك ٧ ب ١٢ و ١٣ . فالتعجب اذن
ليس علة للذة بل بالاحرى مانعاً منها

٣ وايضاً ان كل انسان يلتذ بما تعوده ولذلك كانت افعال الملكات المكتسبة
بالعادة لذيدة . والانسان ليس يتعجب مما قد تعوده كما قال اوغسطينوس في تفسير
يوحنا مرقا ٢٤ . فالتعجب اذن يضاد علة اللذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ١١ ب ١١ ان « التعجب علة
للذة »

والجواب ان يقال ان بلوغ المُشْتَهَى لذيد كما تقدم في ٣ ولذلك كلما ازداد

الشوق الى شيء محبوب تزداد اللذة ببلوغه بل ان نفس ازدياد الشوق يحصل به ازدياد اللذة من حيث يحصل به رجاء الشيء المحبوب كما مر في النوضع المتقدم ذكره من ان الشوق لذيذة من جهة الرجاء والتعجب شوق الى العلم وانشؤه في الانسان كونه يرى المعلول ويجهل العلة او كون علة ذلك المعلول تفوق طور ادراكه او قدرته ولذلك كان التعجب علة للذة من حيث يقاربه رجاء البلوغ الى معرفة ما يشتهي معرفته ولهذا كان كل ما يُتَعَجَّب منه لذيذاً كالاشياء النادرة وكمثيل الاشياء مطلقاً وان لم تكن لذيدة في نفسها ايضاً فان النفس تلتذ بقياس الاشياء بعضها على بعض لان قياس شيء على آخر فعل خاص بالعقل وطبيعي له كما قال الفيلسوف في كتاب الشرب ٤ ولهذا ايضاً كانت النجاة من الاخطار العظيمة لذيدة جداً لانها مستغربة كما في الخطابة ك اب ١١

اذا اجيب على الاول بان التعجب ليس لذيذاً باعتبار ما فيه من الجهل بل باعتبار ما فيه من الشوق الى معرفة العلة ومن حيث ان التعجب يعرف شيئاً جديداً وهو انه ليس كما كان يعتقد نفسه

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن امرين السكون في الخير وادراك هذا السكون فباعتبار الاول لما كان النظر في الحقائق المعلومة اكل من البحث عن الحقائق المجهولة كان النظر في المعلومات الذوات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالعرض باعتبار الثاني ان يكون البحث عن المجهولات الذوات لصدوره عن شوق اعظم والشوق الناشئ عن ادراك الجهل اعظم فالانسان اذا يلتذ جداً بما يجده او يتعلمه من جديد

وعلى الثالث بان الامور المعتادة يلد فعلها من حيث صارت كأنها طبيعية الا ان الامور النادرة قد تكون لذيدة اما باعتبار الادراك اذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة او باعتبار الفعل لان العقل يصير بالشوق اميل الى شدة

الفعل في الامور الجديدة كما في الخلقايت كـ ١٠ ب٤ لان الفعل الاكل يُحْدِث
لذة اكل

المبحث الثالث والثلاثون

في معلولات اللذة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات اللذة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الانبساط
هل هو معلول للذة - ٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها - ٣ في ان اللذة هل
تتبع استعمال العقل - ٤ في ان اللذة هل تكن الفعل

الفصل الأول

في ان الانبساط هل هو معلول للذة

يُنْحَطِّي الي الاول بان يقال: يظهر ان الانبساط ليس معلولاً للذة لان الانبساط
يرجع بالأولى الى المحبة في ما يظهر كقول الرسول في ٢ كور ١١ «قلنا متسع» ومن
ثم قيل عن وصية المحبة في مز ١١٨: ٩٦ «اما وصيتك فرجةٌ جداً» واللذة
انفعالٌ مغايرٌ للحاجة. فاذا ليس الانبساط معلولاً للذة

٢ وايضاً متى انبسط شيء صار اوعب. والاستيعاب يرجع الى الشوق الذي
يتعلق بالشيء الغير الحاصل. فيظهر اذن ان الانبساط اخص بالشوق منه باللذة
٣ وايضاً ان الانقباض مقابلٌ للانبساط وهو يرجع الى اللذة في ما يظهر اذ انما
نقبض على ما نريد ان نمسكه بشدة. وهذا هو عاطفة الشوق نحو الشيء اللذيذ.

فالانبساط اذن لا يرجع الى اللذة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ٦٠: ٥ تعبيراً عن اللذة والفرح «تظربن وتتهللين

ويخفق قلبك وينبسطه وأن اللذة أيضاً وضع لها اسم من معنى الانبساط وهو
الانشراح كما مر في مب ٣١ ف ٣

والجواب ان يقال ان العَرَض بعد من ابعاد الحجم الجسماني فلا توصف به
عواطف النفس الا مجازاً ومعنى الانبساط حركة الى العَرَض ويجوز وصف اللذة
به باعتبار امرين مطلوبين لها احدهما من جهة القوة الادراكية التي تدرك اتصال
خير بلائم وبهذا الادراك يدرك الانسان انه بالغ كالأ هو عظم روحاني وبهذا
الاعتبار يقال ان قلب الانسان يعظم او ينبسط باللذة والثاني من جهة القوة الشوقية
التي ترضى بالشيء اللذيذ وتسكن فيه وكأنما تقبل عليه لتجويه في باطنها وهكذا
تنبسط عاطفة النفس باللذة باقبالها بوجه ما على الشيء اللذيذ لتجويه في باطنها
إذا اجيب على الاول بانه لا يتمتع في الامور المجازية ان يوصف امور مختلفة
بواحد بعينه باعتبار اختلاف اوجه المشابهة وعلى هذا فالانبساط يرجع الى المحبة
باعتبار نوع من الامتداد من حيث عاطفة الحب تناول غيره بحيث لا يعنى بما
يخصه فقط بل بما يخص غيره أيضاً ويرجع الى اللذة من حيث ان شيئاً يتسع
في نفسه ليصير على نحو ما اوعب

وعلى الثاني بان الشوق يتسع نوعاً من الاتساع بتصور الشيء المشتهى لكبه
بمضور الشيء اللذيذ الحاصل يصير أكثر اتساعاً لان القلب اشد اقبالاً على الشيء
اللذيذ الحاصل منه على الشيء المشتهى الغير الحاصل لان اللذة هي غاية الشوق
وعلى الثالث بان المستلذ يضيق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لكنه يوسع
قلبه ليمتع باللذيذ ككل التمتع

الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها

ينحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحدث شوقاً الى نفسها لان كل حركة

متى بلغت الى السكون تنقطع . واللذة بمنزلة سكون لحركة الشوق كما تقدم سي في
مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢ . فاذا متى بلغت حركة الشوق الى اللذة انقطعت .
فاللذة اذن لا تحدث شوقاً

٢ وايضاً ليس المقابل علةً لمقابله . واللذة مقابلة للشوق بوجه ما من جهة الموضوع
تعلق الشوق بالخير الغير الحاصل وتعلق اللذة بالخير الحاصل . فاللذة اذن لا تحدث
شوقاً الى نفسها

٣ وايضاً ان الملل ينافي الشوق . وكثيراً ما تحدث اللذة الملل . فهي اذن
لا تحدث شوقاً الى نفسها

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٤: ١٣ « من يشرب من هذا الماء يعطش
ايضاً » ومراده بالماء اللذة الجسدية كما قال اوغسطينوس

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اللذة على نحوين بحسب كونها بالفعل وبحسب
كونها في الذاكرة وكذلك يجوز اعتبار العطش او الاشتهاء على نحوين بالخصوص
باعتبار دلالة على اشتهاء الشيء الغير الحاصل وبالعوم باعتبار دلالة على نفي الملل
فاللذة باعتبار كونها بالفعل لا تحدث عطشاً او اشتهاؤاً الى نفسها بالذات بل بالعرض
فقط الا انه اذا اخذ العطش او الاشتهاء بمعنى اشتهاء الشيء الغير الحاصل
فاللذة لا تحدث العطش او الاشتهاء مطلقاً لان اللذة هي عاطفة الشوق نحو الشيء
الحاضر وقد لا يحصل على الشيء الحاضر حصولاً كاملاً وهذا يجوز ان يكون من
جهة الشيء الحاصل او من جهة الحاصل عليه اما من جهة الشيء الحاصل فمتى لم
يحصل كله دفعة بل تدريجاً وهكذا متى استلذ الانسان ما حصل عليه منه يشتهي
ان يحصل على ما بقي منه كما ان من يسمع الشطر الاول من الشعر ويستلذه يشتهي
الى ان يسمع الشطر الثاني منه كما قال اوغسطينوس في اعترافاته لك ٤ ب ١ او على
هذا النحو فجميع اللذات الجسدية تقريباً تحدث عطشاً الى نفسها الى ابي حدي

من الكمال بلغت لان هذه اللذات تترتب على حركة كما يظهر في لذات الاطعمة
واما من جهة الحاصل عنه فكما اذا كان شيئا كاملاً في نفسه ولم يحصل عليه
الانسان حصولاً كاملاً دفعة بل تدريجياً كالتدانا في هذه الفانية بادرًا كاشيئاً
من المعرفة الالهية ادراكاً ناقصاً وهذه اللذة تحرك العطش او الاشتياق الى المعرفة
الكاملة ويجوز ان يحمل على هذا قوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من شربني عاد ظاماً »
واما اذا أخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتداد العاطفة الرافع الملل فاللذات
الروحانية بالخصوص تحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها لان اللذات الجسمانية
لمجاورتها بازديادها واستمرارها الحالة الضيعة تصير مملولة كما هو ظاهر في لذة
الطعام ولذلك متى بلغ الانسان حد الكمال في اللذات الجسمانية ملأها وربما اشتاق
الى غيرها واما اللذات الروحانية فلا تتجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة
ولذلك متى بلغ فيها الى النهاية كانت الذل الان يحدث الخلاف بالعرض من
حيث ينضم الى الفعل النظري بعض افعال القوى الجسمانية التي يعترها الكلال
بمداومة الفعل ويجوز ان يحمل على هذا المعنى ايضاً قوله في سي ٢٤ : ٢٩ « من شربني
عاد ظاماً » فقد قيل ايضاً عن الملائكة الذين يعرفون الله معرفة كاملة ويلتذون
به لذة كاملة في ابطا ١٢٠ : « يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها » واما اذا اعتبرت
اللذة من حيث هي في انذكرة لا بالفعل فمن شأنها ان تحدث عطشاً واشتياقاً الى
نفسها وذلك متى رجع الانسان الى تلك الحالة التي استلذ فيها ما مضى فان خرج
عن تلك الحالة لم يحدث فيه تذكر اللذة نذرة بل مللاً كالذي يحدثه تذكر الطعام
عند الشبعان

اذا اجيب على الاول بانه متى كانت اللذة كاملة حصل فيها السكون من كل
وجه وانقطعت حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا واما متى كانت ناقصة فلا
تقطع بالكلية حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا

وعلى الثاني بان ما يُحصَل عليه حصولاً ناقصاً يُحصَل عليه ولا يُحصَل عليه من وجهين ولذلك يجوز ان يتعلق به الشوق واللذة معاً
وعلى الثالث بان اللذة لا تحدث المَلَل بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق
كما مر في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان اللذة هل تمتع استعمال العقل

يُنْتَظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان اللذة لا تمتع استعمال العقل فان السكون يساعد جداً على ما ينبغي من استعمال العقل ومن ثم قيل في الطبيعيات ك٢٠م٧
« النفس تصير في حالة السكون والإضمثان عالمة وحكيمة » وفي حك ٨ : ١٦
« اذا دخلت بيتي سكنت اليها » اي الى الحكمة . واللذة ضرب من السكون .
فهي اذن لا تمتع استعمال العقل بل بالاحرى تساعد عليه

٢ وايضاً متى لم يجمع شيان في واحد بعينه وان كانا متضادين لا يتانغان . ومحل اللذة الجزء الشوقي ومحل استعمال العقل الجزء الادراكي . فاللذة اذن لا تمتع

استعمال العقل

٣ وايضاً ما يمتع من آخر يظهر انه يتحرك منه على نحو ما . واستعمال القوة الادراكية ليس يتحرك من اللذة بل بالاحرى يحركها لانه علة خا . فاللذة اذن لا تمتع

استعمال العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٦ب٥ « اللذة تفسد حكم القطر »
والجواب ان يقال ان اللذات الخاصة تزيد الافعال والاجنية تمتعها كما في الخلقيات ك١٠ب٥ فمن اللذات ما يتعلق بفعل العقل كما اذا تلذذ انسان بالنظر في امر او بتحقيقه بالقياس العقلي وهذه اللذة لا تمتع استعمال العقل بل تساعد عليه لان ما نستلذه نفعه باكثر انتباه والانتباه يساعد على الفعل واما اللذات البدنية

فتمنع استعمال العقل بثلاثة طرق اما اولاً فبطريق الذهول لان ما نستلذه نشتغل
جداً به كما مر في مب ٤ ف ا ومتى اشتد تعلق الفكر بشيء ضعف تعلقه بغيره او
ذهل عنه بالكلية وعلى هذا فاذا كانت اللذة البدنية عظيمة منعت استعمال العقل
بالكلية يجذبها اليها فكر القلب او عاقت عنه كثيراً . واما ثانياً فبطريق المضادة
فان بعض اللذات ولا سيما ما كان منها مجاوزاً للحالة الطبيعية مضاداً لنظام العقل
وباعتبار هذا الوجه قال الفيلسوف ان اللذات الجسمانية تفسد حكم الفطنة لكن
لا الحكم النظري الذي لا تضاده اللذة ككون المثلث الزوايا قائماً من ثلاث زوايا
متساوية وقائمتين واما باعتبار الوجه الاول فتمنع كلا الحكيم . واما ثالثاً فبنوع من
الاعتقال والتقييد اي من حيث يترب على اللذة الجسمانية تغير جسماني اعظم
كما يترب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثير القوة الشوقية من الشيء الحاضر
على تأثيرها بالشيء الغائب فان هذه التغيرات والاضطرابات الجسمانية تمنع استعمال
العقل كما يشاهد في السكران الذين نجد استعمال العقل عندهم معتقلاً او ممنوعاً
اذا اوجب على الاول بان اللذة الجسمانية يسكن بها الشوق في الشيء اللذيذ
وهذا السكون قد يضاد العقل احياناً لكنها تحدث دائماً تغيراً في البدن وباعتبار
كلا الامرين تمنع استعمال العقل

وعلى الثاني بان القوة الشوقية والقوة الادراكية جزآن متغايران لكنهما في
نفس واحدة ولذلك متى تعلق فكر النفس تعلقاً شديداً بفعل احدهما عاقت ذلك
عما يضاده من افعال الأخرى

وعلى الثالث بانه لا بد لاستعمال العقل ما ينبغي من استعمال الوهم وسائر القوى
الحسية التي تستعين بآلة جسمانية ولذلك يمنع استعمال العقل بالتغير الجسماني
عند امتناع فعل القوة الوهمية وسائر القوى الحسية

الفصل الرابع

في ان اللذة هل تكمل الفعل

يُنظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة لا تكمل الفعل فان كل فعل انساني يتوقف على استعمال العقل . واللذة تمنع استعمال العقل كما تقدم في الفصل السابق فاللذة اذن لا تكمل الفعل الانساني بل تضعفه

٢ وايضاً ليس شيء يكمل نفسه او علة . واللذة فعل كما في الخلقيات كـ ٧ ب ١٢ و ١٣ و كـ ١٠ ا ب ٤ ومعنى ذلك انها فعل بذاتها او بعلتها . فهي اذن لا تكمل الفعل ٣ وايضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غاية له او صورة او فاعل . لكنها لا تكمله على انها غاية له اذ ليست اللذة غاية للافعال بل بالعكس كما مر في الفصل الآنف ولا على انها علة فاعلة لان الفعل بالاحرى علة فاعلة للذة ولا على انه ضرورة لان اللذة لا تكمل الفعل على انها ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ا ب ٤ . فهي اذن لا تكمل الفعل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب بان يقال ان اللذة تكمل الفعل على نحوين اولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لاجه شيء بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خير زائد زيادة كالية وبهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غاية زائدة اي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خير آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق . وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالاصالة فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطيب الصمغ بل كما تكمله الصحة لكن بالتبعية اي من حيث ان الفاعل لا تذاده بفعله يزداد اتباعه اليه وعنايته به وبهذا الاعتبار قيل في الخلقيات

كـ ١٠ اب هـ ان اللذات تزيد الافعال الخاصة وتمنع الاجنبية
اذ اوجب على الاول بان ليس كل لذة تمنع فعل العقل بل اللذة الجسمانية
التي لا ترتب على فعل العقل بل على فعل الشهوانية الذي يزداد باللذة واما اللذة
المتربة على فعل العقل فانها تعزز استعمال العقل
وعلى الثاني بانه قد يحدث لاثنين ان يكون كل منهما علة للآخر بمعنى ان
يكون احدهما علة فاعلة للآخر والاخر علة غائية له وبهذا المعنى يحدث الفعل
اللذة على انه علة فاعلة لها وتكمل اللذة الفعل على انها غاية له كما تقدم في
جرم الفصل
وبما تقدم يتضح الجواب على الثالث

المبحث الرابع والثلاثون

في حسن اللذات وقيمتها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن اللذات وقيمتها والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في
ما اذا كانت كل لذة قيحة — ٢ في انه اذا لم تكن كل لذة قيحة هل كل لذة حسنة — ٣ في ما
اذا كانت بعض اللذات هي افضل الخيرات — ٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة
يحكم منها على الحسن او القبح الادبي

الفصل الاول

في ما اذا كانت كل لذة قيحة

يُتعمق الى الاول بان يقال : يظهر ان كل لذة قيحة فان ما يُفسد الفطنة
ويمنع من استعمال العقل يظهر انه قيح في نفسه لان حسن الانسان قائم بموافقة

العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٢١ واللذة تُفسد الفطنة
وتنزع من استعمال العقل وكلما كانت اللذات اعظم كان فعلها هذا اشدً ولذلك
يستحيل تعقل شيء في اللذات الحميمة التي هي اعظم اللذات كما في الخلقيات ك ٧ ب ١١
وقد قال ايرونيموس في تفسيره متى «لا يمكن حضور الروح القدس حينما تُفعل
الافعال الزواجية ولو كان القائم بوظيفة التوليد نبياً» فاللذة اذن شرٌ في نفسها
فاذا اكل لذة قبيحة

٢ وايضاً ما يهرب منه ذو الفضيلة ويسمى وراءه من كان عارياً عن الفضيلة
يظهر انه شرٌ في ذاته ويجب اجتنابه لان صاحب الفضيلة بمنزلة مقياس وقاعدة
للالفعال الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ وقد قال الرسول في ا كور ٢: ١٥
«الروحاني يحكم في كل شيء» والاطفال والبهائم الذين ليس لهم فضيلة يسعون
وراء اللذات واما العقيف فيهرب منها فاللذات اذن في ذاتها قبيحة ويجب اجتنابها
٣ وايضاً ان الفضيلة والصناعة تتعلقان بالتمسك والحسن كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣
ولست اللذة غاية لصناعة فاذا ليست اللذة شيئاً حسناً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤: ٣٦ «تلذذ بالرب» والكتاب المقدس لا يأمر
بشيء قبيح فيظهر اذن ان ليست كل لذة قبيحة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان جميع اللذات قبيحة كما في الخلقيات
ك ١٠ ب ٢ و ٣ ووجه هذا القول في ما يظهر ان اصحابه انما ارادوا اللذات الحسية
والجسمانية التي هي اظهر فان متقدمي الفلاسفة لم يكونوا يميزون المعقولات عن
المحسوسات ولا العقل عن الحس في غير ذلك ايضاً كما في كتاب النفس م ٢: ١٥٠
وكانوا يفرحون اللذات الجسمانية حتى قالوا ان من كان من الناس جانحاً الى اللذات
المفرطة اذا امسك عن اللذات بلغ الى منتصف الفضيلة الا ان هذا القول باطل
لانه لما كان لا يمكن لانسان ان يعيش دون لذة حسية وجسمانية فمتى رؤي ان

الذين يقبعون جميع اللذات تمتعون ببعضها اعرض الناس عن اقوالهم واقتدوا
بافعالهم فازدادوا ميلاً الى اللذات فان الاعمال اشد تأثيراً من الاقوال في الافعال
والانفعالات البشرية التي فيها للتجربة قوة عظيمة . فالحق اذن ان بعض اللذات
حسنٌ وبعضها قبيح لان اللذة مسكون للقوة الشوقية في الخير المحبوب مترتب على
فعل فيجوز من ثمة ان يكون لذلك وجهان احدهما من جهة الخير الذي يسكن
عنده الانسان ويستلذه لان صفة الحسن والقيح الادبي تُعتبر بحسب موافقة
العقل او مخالفته كما مر في مب ١٩ ف ٣ كما يوصف شيء في الطبيعيات بكونه طبيعياً
من حيث يلائم الطبيعة وبكونه غير طبيعي من حيث ينافرها وعليه فكما ان في
الطبيعيات مسكوناً طبيعياً وهو ما كان في ما يلائم الطبيعة كسكون الثقل في جهة
السفل ومسكوناً غير طبيعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقل في جهة
العلو كذلك يوجد في الادبيات لذة حسنة باعتبار سكون الشوق الاعلى او الادنى
في ما يوافق العقل ولذة قبيحة باعتبار سكونه في ما يخالف العقل وشريعة الله .
والوجه الثاني من جهة الافعال التي بعضها قبيحٌ وبعضها حسنٌ واللذات اشته
بالافعال المقارنة هي ما من الشهوات المتقدمة عليها في الزمان . فاذا ما كانت
شهووات الافعال الحسنة حسنة وشهووات الافعال القبيحة قبيحة كانت بالاولى
لذات الافعال الحسنة حسنة ولذات الافعال القبيحة قبيحة

اذا اجيب على الاول بانه قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان اللذات المتعلقة
بفعل العقل لا تمنع العقل ولا تُفسد الفطنة بل انما يفعل ذلك اللذات الاجنبية
كاللذات الجسدية التي قد مر هناك انها تمنع استعمال العقل اما بمضادة الشوق
الذي يسكن في ما ينافر العقل ومن هنا ينشأ قبح اللذة الادبي واما بتقييد العقل
على نحو ما كما في اجماع الزواحي فان هذه اللذة وان كانت في ما يوافق العقل
لكنها تمنع استعمال العقل بسبب ما يقارنها من التغير الجسدي الا ان هذا لا ينشأ

عنه قبح ادبي كما ان النوم الذي يتوقف به استعمال العقل لا يوصف بالقبح الادبي
اذا كان موافقاً للعقل لان من شأن العقل ايضاً ان يتقطع احياناً استعماله على اننا
نقول ان هذا التقييد الحاصل للعقل من لذة الفعل الزوجي وان لم يوصف بقبح
ادبي اذ ليس بخطيئة ميمية ولا عرضية لكنه ناشئ عن قبح ادبي اي عن جريرة
الآب الاول لان هذا لم يكن في حال البرارة كما يوضح مما اسلفناه في القسم
الاول مب ٩٨ ف ٢

وعلى الثاني بان العفيف لا يتجاني عن جميع اللذات بل عن اللذات المفرطة
والمنافرة للعقل وطلب الاطفال والبهائم للذات لا يثبت كونها بالاجمال قبيحة
لان الله ركب فيهم الشوق الطبيعي الذي يتحرك الى ما يوافقه
وعلى الثالث بان الصناعة لا تتعلق بكل خير بل بالمصنوعات الخارجة فقط كما
سيأتي في مب ٥٧ ف ٣ واما افعالنا وافعالنا فتتعلق بها الفطنة والفضيلة لا
الصناعة ومع ذلك فقد تصدر اللذة عن بعض الصناعات كصناعة الطبّاخة والعطارة
كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢

الفصل الثاني

في ما اذا كانت كل لذة حسنة

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان كل لذة حسنة فان الحسن والخير ثلاثة
اقسام اي محمود ومفيد ولذيذ كما مر في ق ١ مب ٥ ف ٦ وكل محمود فهو حسن
وكذا كل مفيد فاذا اكل لذة ايضاً حسنة
٢ وايضاً ما لا يُقصد لغيره فهو خير وحسن لذاته كما في الخلقيات ك ١ ب ٦ و٧
واللذة لا تُقصد لغيرها لان سؤالنا لانسان لماذا يريد ان يتلذذ لما يُضحك منه في ما
يظهر فهي اذن حسنة لذاتها وما يُحمل على آخر بالذات يُحمل عليه حملاً كلياً
فاذا اكل لذة فهي حسنة

٣ وايضاً ما يُشتهى من الجميع يظهر انه خير لذاته لان الخير ما يشتهي كل شيء كما في الخلقيات ك ١ ب ١٠ والجميع يشتهون لذة ما حتى الاطفال والبهائم فاللذة اذن خير لذاتها فاذا اكل لذة حسنة

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٤:٢ «الذين يفرحون بصبغ الشر وينتهجون باقبح الاشياء.»

والجواب ان يقال كما ان الرواقين قبّحوا جميع اللذات كذلك اثناع ايقروروس حسناً جميعها لقولهم بان كل لذة حسنة في نفسها وقد جرّم الى هذا القول في ما يظهر عدم تفرقتهم بين ما هو حسن مطلقاً وما هو حسن بالاضافة والحسن مطلقاً ما هو حسن في ذاته. ويعرض ان يكون ما ليس حسناً في ذاته حسناً بالاضافة على نحوين اولاً لكونه ملائماً لواحد في حاله الحاضرة التي ليست مع ذلك طبيعية له كما انه قد يكون حسناً وخيراً للأبرص ان يتناول بعض الادوية المسمومة التي ليست بالاطلاق ملائمة للزجاج الانساني. وثانياً لاعتبار غير الملائم ملائماً. وكون اللذة هي سكون الشوق في الخير فان كان ما يسكن عنده الشوق خيراً بالاطلاق كانت اللذة مطلقةً وحسنةً بالاطلاق وان لم يكن خيراً بالاطلاق بل بالاضافة لم تكن اللذة مطلقةً بل اضافية ولا حسنةً بالاطلاق بل حسنةً من وجه او في الظاهر

اذاً اجيب على الاول بان الحمود والمفيد يقالان بالنسبة الى العقل ولذلك ليس شيء محموداً او مفيداً الا وهو خيرٌ وحسنٌ واما اللذيذ فيقال بالنسبة الى الشوق الذي قد يتوجه الى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذية حسناً بالحسن الادبي الذي يعتبر بحسب موافقة العقل

وعلى الثاني بان اللذة انما لا تُقصد لغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز وصفها بالحسن والقبح وان لم تكن غايةً الا باعتبار كونها خيراً لواحد. وكذا

يقال في اللذة

وعلى الثالث بان كل شيء يشتهي اللذة كما يشتهي الخير إذ اللذة هي سكن
الشوق في الخير وكما انه ليس كل خير يشتهي خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس
كل لذة حسنة بالذات والحقيقة

الفصل الثالث

في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيء من اللذات افضل الخيرات
اذ ليس شيء من الكون والتوليد افضل الخيرات لامتناع كون الكون غايةً قصوى
واللذة تلحق الكون اذا نما يتلذذ شيء من طريق استكمال طبيعته كما تقدم في مب
٣١ ف ١ . فاذا استعمل ان تكون لذة افضل الخيرات

٢ وايضاً ما كان افضل الخيرات يتمتع ازدياد فضله بزيادة شيء عليه . واللذة تقبل
زيادة الفضل بزيادة شيء عليها فان اللذة مع الفضيلة افضل منها دون الفضيلة
فاذا ليست اللذة افضل الخيرات

٣ وايضاً ما كان افضل الخيرات فهو خير كلي لكونه خيراً بالذات لان ما
بالذات متقدم على ما بالعرض وافضل منه . واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في
الفصل الآنف . فهي اذن ليست افضل الخيرات

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي افضل الخيرات لانها غاية الحياة البشرية .
والسعادة لا تحصل دون لذة في مز ١٥ : ١١ « ستملأني فرحاً مع وجهك ولي من
يمينك لذات على الدوام »

والجواب ان يقال ان افلاطون لم يتبع جميع اللذات كلواقيين ولم يحسنها
كلها كاتباع ابيقوروس لكنه قال ان بعضها حسن وبعضها قبيح لكن ليس شيء
منها افضل الخيرات على ان قوله هذا باطل من وجهين كما يؤخذ من ادلته احدهما

انه لما وجد اللذات المحسومة والجسمانية قائمة بحركة وكون كما يظهر في الشيع
من الاطممة ونحوها اعتبار ان جميع اللذات لاحقة للحركة والكون ولكون الحركة
والكون فعلمين ناقصين يلزم ان لا تكون اللذة متضمنة حقيقة الكمال الاقصى الا
ان هذا ظاهر البطلان بالنسبة الى اللذات العقلية لان للانسان لا يثلذذ بتكون
العلم فقط كعلمه او التعجب منه على ما مر في مب ٣٢ ف ٢ و ٨ بل بالنظر في العلم
الذي سبق تحصيله ايضاً والثاني انه اراد بافضل الخيرات ما هو الخير الاعظم
بالاطلاق اي الخير القائم بنفسه باعتبار تجرده وعدم اشتراك شيء فيه كما ان الله
هو الخير الاعظم مع ان كلامنا على افضل الخيرات البشرية والافضل في كل
شيء هو الغاية القصوى وقد مر في مب ٨ ف ٨ ان الغاية يراد بها امران اي نفس
الشيء واستعماله كما ان غاية الخيل هي المال او احرازه وعلى هذا يجوز ان تكون
غاية الانسان القصوى اما نفس الله الذي هو الخير الاعظم مطلقاً او التمتع به
المراد به التلذذ بالغاية القصوى وهذا الاعتبار يجوز وصف بعض لذات الانسان
بكونها افضل الخيرات البشرية

اذا اوجب على الاول بان ليس كل لذة تلحق الكون بل بعض اللذات تلحق
الافعال الكدالة كما مر في جرم الفصل فلا يمتنع من ثم كون بعض اللذات افضل
الخيرات وان لم تكن كل لذة كذلك

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يجه على افضل الخيرات مطلقاً الذي كل خير
خير بالمشاركة فيه ولذلك لا يزداد فضله بزيادة شيء عليه واما سائر الخيرات بالعموم
فلا شبهة في ان كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خير آخر عليه . على انه يجوز ان
يقال ايضاً ان اللذة ليست امراً اجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في
الخلقيات ك ٨ ب ٨

وعلى الثالث بان اللذة ليست افضل الخيرات من حيث هي لذة بل من حيث

هي سكون تام في الخير الافضل فلا يجب من ثمة كون كل لذة افضل الخيرات
او حسنة كما ان بعض العليم هو افضلها وليس كل علم كذلك

الفصل الرابع

في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يحكم منها على الحسن والقبح الادبي
يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة ليست مقياساً او قاعدة للحسن
والقبح الادبي فان كل شيء يتقدر بالاول في جنسه كما في الالهيات كـ ١٠ م ٣ و ٤
واللذة ليست الاول في جنس الآداب بل يتقدمها المحبة والاشتياق فهي اذن
ليست قاعدة الحسن والقبح الادبي

٢ وايضاً ان المقياس والقاعدة يجب ان يكون متساوياً في اجزائه ولذلك كانت
الحركة التي هي اعظم تساوياً في اجزائها مقياساً وقاعدة لجميع الحركات كما في
الالهيات كـ ١٠ م ٣ واللذة مختلفة ومتباينة في انواعها اذ بعضها حسن وبعضها
قبيح فاذاً ليست اللذة مقياساً وقاعدة للآداب

٣ وايضاً ان الحكم على العلول بالعادة اوثق من العكس وحسن الفعل او قبحه
علة لحسن اللذة او قبحها لان اللذات الحسنة ما كانت مترتبة على الافعال الحسنة
واللذات القبيحة ما كانت مترتبة على الافعال القبيحة كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥
فاذاً ليست اللذة قاعدة ومقياساً للحسن والقبح الادبي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٧ : انك فاحص
القلوب والكلى ايها الاله : ما نصه « غاية الاهتمام والتفكر هي اللذة التي يحاول
الانسان البلوغ اليها » وقال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ ب ١١ ان « اللذة هي الغاية
الاصيلة التي بالقياس اليها يحكم مطلقاً على كل شيء بكونه خيراً أو شراً » .

والجواب ان يقال ان المحل الاصيل للحسن والقبح الادبي هو الارادة كما مر
في م ٢٠ ا وصلاح الارادة او صلاحها انما يعرف بالخصوص من الغاية وانما يُعتبر

غايةً ما تسكن عنده الارادة وسكون الارادة وغيرها من الاشواق في الخير هو
اللذة ولذلك فاننا نحكم خصوصاً على الانسان بالصلاح او الطلاح من لذة
الارادة الانسانية لان الصالح وذا الفضيلة من يتلذذ بانفعال الفضائل والطالح من
يتلذذ بالانفعال القبيحة واما لذات الشوق الحسي فليست مقياساً للحسن او القبح
الادبي لان الطعام يستلذه الاخيار والاشرار سواءً بحسب الشوق الحسي واما
ارادة الاخيار فتستلذها باعتبار موافقتها للعقل مما لا تلتفت اليه ارادة الاشرار
اذ اوجب على الاول بان المحبة والاشتياق متقدمان على اللذة باعتبار طريقة
الكون الا ان اللذة متقدمة عليهما باعتبار حقيقة الغاية فان الغاية في المفعولات
تتضمن حقيقة المبدأ الذي هو القاعدة او المقياس الخاص الذي يُبنى عليه الحكم
وعلى الثاني بان كل لذة مساوية لغيرها في انها تسكون في خير وبهذا الاعتبار
يجوز ان تكون قاعدة او مقياساً اذ الصالح من تسكن ارادته في الخير الحقيقي
والطالح من تسكن ارادته في الشر
وعلى الثالث بانه لما كانت اللذة تكمل الفعل من حيث هي غاية كما مر في
المبحث الآنف فـء كان يستحيل وجود فعل حسن كامل دون لذة في ذلك الحسن
لان حسن الشيء يتوقف على الغاية وبهذا الاعتبار يكون حسن اللذة علة الحسن
الفعل على نحو ما

المبحث الخامس والثلاثون

في الألم والنم — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الألم والنم وسينظر أولاً في الألم او الالم في نفسه وثانياً في علته وثالثاً
في معالجاته ورابعاً في ادوية وخامساً في حسنه او قبحه . اما الاول فالمبحث فيه يدور على

ثماني مسائل - ١ في ان الالم هل هو انفعال نفسي - ٢ في ان النعم هل هو عين الالم
- ٣ في ان النعم او الالم هل هو مضاف للذة - ٤ هل كل الالم مضاف لكل لذة - ٥ هل يوجد
الالم مضاف للذة النظر العقلي - ٦ في ان الحرب من الالم هل هو اوجب من طلب اللذة - ٧ في
ان الالم الظاهر هل هو اعظم من الالم الباطن - ٨ في انواع الالم

الفصل الأول

في ان الالم هل هو انفعال نفسي

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الالم ليس انفعالاً نفسانياً اذ ليس يكون
انفعال نفسي في البدن. والالم يجوز ان يكون في البدن فقد قال اوغسطينوس في
كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «الالم الذي يوصف به البدن فسادٌ بديهي»
لسلامة ذلك الشيء الذي تجعله النفس بسوء استعمالها له خاضعاً للفساد» فاذا
ليس الالم انفعالاً نفسانياً

٢ وايضاً كل انفعال نفسي فهو الى القوة الشوقية. والالم ليس الى القوة الشوقية
بل بالأحرى الى القوة الادراكية فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير
ب ٢٠ «انما يحدث الالم في البدن الحسب المقاوم لجسم اقدر» فاذا ليس الالم
انفعالاً نفسانياً

٣ وايضاً كل انفعال نفسي فهو الى الشوق الحيواني. والالم ليس الى الشوق
الحيواني بل بالحري الى الشوق الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٨
ب ١٤ «لو لم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالمن خير مفقود» فاذا
ليس الالم انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الالم في جملة الانفعالات النفسانية
في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ مستشهداً لذلك بقول فرجيلوس «لذلك يخافون
ويشتهون ويتلذذون ويتألون»

والجواب ان يقال كما يشترط للذة امران اي اتصال الخير وادراك هذا الاتصال كذلك يُشترط للالم ايضاً امران اي اتصال شراً مما يُعتبر شراً من حيث ينعدم به خيرٌ وادراك هذا الاتصال وكل متصل اذا لم يكن خيراً او شراً بالقياس الى ما يتصل به لا يمكن ان يُحدث لذة او الماً وبذلك يظهر ان شيئاً انما يكون موضوعاً للذة والالم باعتبار كونه خيراً او شراً والخير والشر من حيث هما كذلك تتعلق بهما القوة الشوقية فيتضح اذن ان اللذة والالم هما الى القوة الشوقية وكل حركة شوقية او ميل تابعٌ للدراك فهو الى الشوق العقلي او الحسي لان ميل الشوق الطبيعي لا يتبع ادراك المشتاق بل ادراك غيره كما مر في ق ١ م ب ١٠٣ ف ١ و ٨ فاذا لما كان لا بد من سبق اللذة والالم بشعور او ادراك في نفس المحل كان واضحاً ان الالم كاللذة ايضاً في كونه في الشوق العقلي او الحسي وكل حركة في الشوق الحسي يقال لها انفعال كما مر في م ب ٢٢ ف ٢ ولا سيما ما كان منها دالاً على نقصٍ ولذلك فالالم باعتبار كونه في الشوق الحسي يقال له باخص وجه انفعال نفسي كما ان الادواء الجسمانية يقال لها حقيقة انفعالات جسمانية ومن ثم سمي اوغطينوس الالم مرضاً بالخصوص كما في مدينة الله ك ٤ ا ب ٧ .

اذا اجيب على الاول بانه انما يُسند الالم الى البدن باعتبار وجود علته في البدن كما اذا انفلتتا من شيءٍ مضرٍ للبدن واما حركة الالم فهي دائماً في النفس اذ يتمتع تألم البدن دون تألم النفس كما قال اوغطينوس في شرح تك ك ١٢ ا ب ٢٤ وشرح مز ٨

وعلى الثاني بان الالم لا يُسند الى الحس لكونه فعل القوة الحسية بل لاشتراط الشعور للالم الجسماني كاشتراطه للذة الجسمانية

وعلى الثالث بان الالم من فقدان الخير يدل على خيرية الطبيعة ليس لكونه فعل الشوق الطبيعي بل لان الطبيعة متى اشتهت شيئاً باعتبار كونه خيراً وشعرت

بعدم حصولها عليه حصل انفعال الالم في الشوق الحسي

الفصل الثاني

في ان النغم هل هو نفس الالم

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان النغم ليس نفس الالم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ ان «الالم يوصف به الجمانيات والنغم توصف به النفس بالانحص» فاذا ليس النغم نفس الالم

٢ وايضاً ان الالم لا يتعلق الا بالشر الحاضر والنغم يجوز ان يتعلق بالماضي والمستقبل كما ان التوبة اغتنام بالماضي واهتمام بالمستقبل فالنغم اذن مغاير للالم بالكلية

٣ وايضاً ان الالم لا يحصل في ما يظهر الا عن حاسة اللمس والنغم يجوز حصوله عن جميع الحواس فالنغم اذن ليس نفس الالم بل اعم منه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩: ٢ «ان لي غماً شديداً والمآ في قلبي لا ينقطع» حيث اطلق النغم والالم على شيء واحد بعينه

والجواب ان يقال يجوز حصول اللذة والالم عن ادراكين اي ادراك الحس الظاهر وادراك الحس الباطن اي العقل او الوهم والادراك الباطن اعم من

الادراك الظاهر فان كل ما يتناوله الادراك الظاهر يتناوله الادراك الباطن ولا يُعكس فاللذة الحاصلة عن الادراك الباطن محتصة باسم الفرح كما تقدم في مب ٣١

ف ٣ وكذا الالم الحاصل عن الادراك الباطن مخصص باسم النغم وكان اللذة الحاصلة عن الادراك الظاهر يقال لها لذة ولا يقال لها فرح كذلك الالم الحاصل عن الادراك

الظاهر يقال له ألم ولا يقال له غم وعلى هذا فالنغم نوع من الالم كما ان الفرح نوع من اللذة

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على استعمال اللفظ لان

استعمال الالم في الآلام الجسمانية التي هي اظهر اكثر منه في الآلام الروحانية
وعلى الثاني بان الحس الظاهر لا يدرك الا الحاضر واما القوة الادراكية الباطنة
فتدرك الحاضر والماضي والمستقبل ولذلك يجوز يتعلق النعم بالحاضر والماضي والمستقبل
ولا يجوز تعلق الالم الجسما في المترتب على ادراك الحس الظاهر الا بالحاضر
وعلى الثالث بان محسوسات اللمس ليست مؤلمة من حيث هي غير معادلة للقوة
الادراكية فقط بل من حيث هي منافية للطبيعة ايضاً واما محسوسات المشاعر
الأخر فيجوز ان تكون غير معادلة للقوة لكنها ليست منافية للطبيعة الا بالنسبة الى
محسوسات اللمس ومن ثم انفرد الانسان من حيث هو حيوان كامل في ادراكه
بكونه يتلذذ بمحسوسات المشاعر الأخر في انفسها واما سائر الحيوانات فلا تتلذذ
بها الا باعتبار نسبتها الى محسوسات اللمس كما في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ولهذا فالالم
باعتبار مضادته للذة الطبيعية لا يستعمل بالنسبة الى محسوسات المشاعر الأخر بل
انما يستعمل بالنسبة اليها النعم المضاد للفرح الحيواني وعلى هذا فاذا اعتبر الالم بمعنى
الالم الجسما في ك هو الغالب في الاستعمال كان قسماً للنعم باعتبار قسمة الادراك
الى باطن وظاهر وان كانت اللذة اعم من الالم الجسما في باعتبار الموضوعات واما
اذا اعتبر الالم بالعموم فيكون جنساً للنعم كما تقدم في جرم النصل

الفصل الثالث

في ما اذا كان الالم مضاداً للذة

يُحْتَجُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس مضاداً للذة اذ ليس احد
الضدين علةً للآخر - ويجوز ان يكون الالم علةً للذة ففي متى ٥: ٥ «طوبى للجزان
فانهم يعزّون» فاذا ايساً متضادين

٢ وايضاً ان الضد ليس يوصف بضده وقد يكون الالم لذيداً فقد قال
اوغسطينوس في اعترافاته ك ٣ ب ٢ ان «الالم يلذ في المشاهد» وفي ك ٤ ب ٥ «البكاء

امرٌ مرٌّ ولكنه قد يكون لذيذاً . فاذا ليس الألم مضاداً للذة
٣ وايضاً ان الضد لا يكون موضوعاً لضده لامتناع اجتماع الضدين معاً . ويجوز
ان يكون الألم موضوعاً للذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ب ١٣ «التائب
يتألم دائماً ويلتذ بالألم» وقال الفيلسوف في الحلقات ك ٩ ب ٤ ان الشرير بالعكس
يتألم بالتذاه . فاذا ليست اللذة والألم ضدّين
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٦ «الانبساط
موافقة الارادة لما نريده والاعتناء بمخالفة الارادة لما نريده» والموافقة والمخالفة
ضدان . فالانبساط اذن والاعتناء ضدان
والجواب ان يقال ان المضادة اخلافٌ في الصورة كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ١٠ م ١٣ و ١٤ . وصورة الانفعال والحركة اي حقيقتهما النوعية تستفاد
من الموضوع او المنتهى ولكون موضوعي اللذة والألم متضادين وهما الخير الحاضر
والشر الحاضر يلزم كون الألم واللذة متضادين
اذّا اجيب على الاول بانه لا يمتنع كون احد الضدين علة للآخر بالعرض
وهذا المعنى يجوز ان يكون الألم علة للذة اولاً من حيث ان التألم بغيره شيء
او حضور ضدٍ يدعو الى زيادة التماس ما يتلذّبه كزيادة التماس العطشان للذة
الشراب دفقاً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الانسان لقرط اشتياقه
الى لذة ما لا يابى معاناة الآلام توصلاً الى تلك اللذة وبكلا الوجهين يؤدي
الحزن الحاضر الى عزاء الحياة المستقبلية لان الانسان مجزئه من الخطايا او من
تأجيل المجد يستحق العزاء الابدي وايضاً فهو يستحقه من حيث انه لا يابى معاناة
الانعاب والمكاره في سبيل ادراكه
وعلى الثاني بان الألم يجوز ان يكون لذيذاً بالمرض اي من حيث يقارنه التعجب
كما في المشاهد او من حيث يذكر بحسب ويدرعو الى عجة ما يتألم بغيره .

ولكون المحبة لذينة كإن الأم وجميع الأشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعر فيها بالمحبة لذينة ولهذا قد تكون الآلام أيضاً في المشاهد لذينة من حيث يُشعر بحجة من يجري تذكاره فيها

وعلى الثالث بان الإرادة والعقل يتعلقان بأفعالها من حيث تُعتبر أفعالها حسنة أو قبيحة وبهذا المعنى يجوز أن يكون كل من الأم واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض أي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً أو شراً

الفصل الرابع

في ما إذا كان كل الم مضافاً لكل لذة

يُنظَرُ إلى الرابع بان يقال : يظهر أن كل الم مضاف لكل لذة فكما أن البياض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية . والبياض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم أيضاً

٢ وايضاً ان الادوية مضادة لما يُداوى بها . وكل لذة دواء لكل ألم كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الأخير . فإذا كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وايضاً ان الامور المتضادة هي الامور المتباعدة . وكل الم مانع لكل لذة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ . فإذا كل ألم مضاد لكل لذة لكن يعارض ذلك ان المتضادات لا تستند إلى علّة واحدة . وتلذذ الانسان بشيء وتألمه بمقابلته يصدران عن ملكة واحدة فان المحبة يصدر عنها الفرح مع الفرحين والبكاء مع الباكين كما في رو ١٢ : ١٥ . فإذا ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان يقال ان المضادة اختلفت في الصورة كما في الالهيات ك ١٠ م ١٣

و ١٤ والصورة منهاجنسية ومنها نوعية فيحدث اذن ان يكون شيان متضادين في صورة الجنس كالفضيلة والرذيلة وفي صورة النوع كالعدل والظلم ولا بد من اعتبار ان بعض الاشياء تستفيد حقيقتها من الصور المطلقة كالجواهر والكيفيات وبعضها تستفيدها من النسبة الى شيء خارج كما تستفيد الانفعالات والحركات الحقيقية النوعية من المنهيات او الموضوعات فالاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من الصور المطلقة يجوز فيها ان تكون الانواع المدرجة تحت اجناس متضادة غير متضادة في حقيقة النوع لكن لا يجوز ان يكون بينهما شيء من المشابهة او المشاركة فان الفجور والعدالة المدرجين في جنسين متضادين وهما الفضيلة والرذيلة ليسا متضادين في حقيقتهما النوعية وليس بينهما شيء من المشابهة او المشاركة . واما الاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من النسبة الى شيء خارج فيجوز فيها ان تكون نوع الاجناس المتضادة غير متضادة وان يكون بين هذه الانواع شيء من المشابهة او المشاركة لان اتحاد النسبة الى المتضادات يحدث المضادة كما ان الميل الى البياض والميل الى السواد يتضمنان حقيقة المضادة وتضاد النسبة الى المتضادات يحدث المشابهة كالميل عن البياض والميل الى السواد وهذا يظهر بالاخص في المناقضة التي هي مبدأ التقابل لان التقابل قائم بالثبوت والنفي في واحد بعينه كالابيض والالابيض وثبوت احد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الاسود والالابيض . والالم واللذة لكونهما انفعالين يستفيدان حقيقتهما النوعية من موضوعاتهما وهما متضادان في جنسهما لرجوع احدهما الى الطلب والاخر الى الهرب وهذان في الشوق كالثبوت والنفي في العقل كما في الخلقيات كالب ٢٦ و عليه فالالم واللذة متى تعلقا بواحد بعينه كانا متقابلين في النوع ومتى تعلقا بمختلفين فان لم يكن هذان المختلفان متقابلين بل متغايرين لم يكن الالم واللذة متقابلين في الحقيقة النوعية بل كانا متغايرين كالالم يموت الصديق والتلذذ بالنظر العقلي

وان كان ذلك المختلفان متضادين لم يكن الالم واللذة غير متضادين في حقيقة النوع فقط بل كان بينهما مشاركة ومشابهة ايضاً كالتأذي بالخير والتالم بالشر اذا اجيب على الاول بان البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من النسبة الى شيء خارج كاللذة والالم فليس حكم الجهتين واحداً وعلى الثاني بان الحقيقة الجنسية تستفاد من الهوى كما في الخلفيات ك٨م ٠٦ وفي الاعراض يقوم المحل مقام الهوى وقد تقدم في جرم الفصل ان اللذة والالم متضادان في الجنس ولذلك فحالة المحل في كل الم مغايرة لحالته في كل لذة لان الشوق في كل لذة يعتبر راضياً بما هو حاصل عليه وفي كل الم يُعتبر هارياً وعلية فاذا اعتبر الأمر من جهة المحل فكل لذة دواء لكل الم وكل الم مانع لكل لذة وخصوصاً متى كانت اللذة مضادة للالم في النوع ايضاً وبذلك يظهر الجواب على الثالث - او يقال انه وان لم يكن كل الم مضاداً لكل لذة في النوع لكنه مضاد لكل لذة في الأثر لان الطبيعة الحيوانية تنعز باحدها وتضعف بالآخر على نحو ما

الفصل الخامس

في ما اذا كان يوجد الم مضاداً للذة النظر العقلي

يُنطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد الم مضاداً للذة النظر العقلي فقد قال الرسول في ٢ كور ١٠: ٢ « لان النعم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا نندم عليها » والنظر الى الله خاص بالعقل الاعلى الذي من شأنه ان يشتغل بالنظر العقلي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ و ٤٠٤ فالنعم اذن مقابل للذة النظر العقلي

٢ وايضاً ان للتضادات معلولات متضادة فاذا كان ما ينظر فيه احد الضدين علة للذة كان ما ينظر فيه الآخر علة للالم فيكون هناك الم مضاداً للذة النظر

العقلي

٣ وايضاً كما ان موضوع اللذة هو الخير كذلك موضوع الالم هو الشر وقد يكون
النظر العقلي شراً فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ « من الاشياء ما
لا يليق ايمان النظر فيه » فيجوز اذن ان يكون هناك الم مضافاً للذة النظر العقلي
٤ وايضاً كل فعل باعتبار كونه غير مانع فهو علة للذة كما في الخلقيات ك ٧
ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥ ويجوز ممانعة فعل النظر العقلي بحيث يتعسر وجوده
او يمنع راساً فيجوز اذن ان يكون في النظر العقلي الم مضافاً للذة
٥ وايضاً ان تعب الجسد علة للالم « والدرس الكثير يتعب الجسد » كما في جا
١٢ : ١٢ فاذا في النظر العقلي الم مضافاً للذة
لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١٦ هليس في معاشرتها (اي الحكمة) مرارة ولا
في الحياة معها ملل بل سرور وفرح « وانما تكون معاشرة الحكمة والحياة معها بالنظر
العقلي فاذا لا الم مضافاً للذة النظر العقلي
والجواب ان يقال ان لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين احدهما كون
النظر العقلي علة لها لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشيء
المنظور فيه ويجوز ان ينظر في شيء ضار ومؤلم كما ينظر في شيء شافع ولذيذ وعليه
فاذا اعتبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز ان يكون هناك الم مضافاً لها
والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلة للذة كما اذا تلذذ انسان بنظره العقلي وبهذا
الاعتبار لا يقابل لذة النظر العقلي الم كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة
الانسان ب ١٨ والفيلسوف في الجدل ك ١٣ ب ١٣ وفي الخلقيات ك ١٠ ب ٣
الا ان هذا يجب حمله على معنى ان لذة النظر العقلي لا يقابلها الم بالذات وتحقق
ذلك ان الالم يضاد بالذات اللذة المتعلقة بموضوع مضاد لموضوع الالم كضادة
الالم المتعلق بالبرودة للذة المتعلقة بالحرارة وليس شي لا يضاد موضوع النظر العقلي

لان حقائق المتضادات باعتبار كونها مدركة ليست متضادة بل احد هذه
المتضادات سبب الادراك الآخرو على هذا لا يجوز ان يكون هناك ألم مضاد بالذات
للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك ألم مصاحب لها على نحو ما يحدث في
الذات الجسمانية التي هي كادوية لبعض المكاره كما يتلذذ انسان بالشراب من
حيث يقاسي العطش حتى اذا زال العطش كله زالت لذة الشراب ايضاً لان لذة
النظر العقلي لا تحصل عن دفع مكروه بل عن كون النظر العقلي لذيقاً في نفسه اذ
ليست كوناً بل فعلاً كاملاً كما مر في البحث الانف ٠٣ واما بالعرض فيخالط
الالم لذة الادراك وذلك من وجهين اي من جهة الآلة ومن جهة مانع الادراك
اما من جهة الالم فيخالط الالم اللذة بالاصالة في قوى الجزء الحسي الادراكية التي
هي ذات آلة جسمانية وذلك اما من قبل المحسوس المتأني لما تقتضية الآلة من
المزاج كطعم المروشم المتين او من قبل استمرار المحسوس الملائم الذي يتجاوز بدوامه
الحالة الطبيعية كما مر في مب ٣٣ ف ٢ فيصير الادراك المحسوس مملولاً بعد ان كان
لذيقاً الا ان هذين الامرين لا محل لهما بالاصالة في نظر العقل اذ ليس للعقل
آلة جسمانية ولهذا قيل في الآية الموردة في المعارضة «ليس في نظر العقل مرارة
ولا ملل» الا انه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى
الادراكية الحسية التي قد ينالها كلال في افعالها كان يخالط النظر العقلي شي
من التعب والالم بالتعبية على ان الالم المصاحب للنظر العقلي بالعرض في كلال
الوجهين لا يضاد لذته لان الالم الحاصل من مانع النظر العقلي لا يضاد لذته بل
بالحرى يشابهها ويشاركها كما يتضح مما تقدم في الفصل الانف والالم او التعب
الحاصل من الكلال الجسماني ليس مجانساً للذة النظر العقلي فهو اذن مغاير لها
بالكلية وبذلك يتضح ان اللذة المتعلقة بفعل النظر العقلي لا يضادها ألم ولا يصاحبها
ايضاً الم الا بالعرض

إذا اجيب على الاول بان ذلك الألم الموافق لرضى الله لا يتعلق بفعل
النظر العقلي بل بامر ينظر فيه العقل اي بالخطيئة التي يعتبرها العقل مضادة للذة
الالهية

وعلى الثاني بان الاشياء المتضادة في الخارج ليست متضادة باعتبارها في الذهن
لان حقائق المتضادات ليست متضادة بل بالحري احداها سبب لادراك الأخرى
ولذلك كان العلم بالمتضادات واحداً

وعلى الثالث بان النظر العقلي ليس في نفسه شراً اصلاً اذ انما هو ملاحظة
الحق الذي هو خير العقل الا انه قد يكون شراً بالعرض فقط اي من حيث ان
النظر في الاخص يمنع النظر في الافضل او من جهة الأمر المنظور فيه من حيث
تفعل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً ترتيب العقل

وعلى الرابع بان الألم الناشئ عن مانع النظر العقلي لا يضاد لذة النظر العقلي بل
يشابهها كما مر في جرم الفصل

وعلى الخامس بان تعب البدن انما يؤثر في النظر العقلي بالعرض والتعبية كما مر
قريباً في جرم الفصل

الفصل السادس

في ما اذا كان الهرب من الألم اوجب من طلب اللذة

يُتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الهرب من الألم اوجب من طلب
اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ «ليس احد لا يؤثر الهرب من
الألم على طلب اللذة» وما تنفق فيه جميع الاشياء يظهر انه طبيعي. فاذا اثار
الهرب من الألم على طلب اللذة طبيعي وملائم

٢ وايضاً ان فعل الضدي يؤثر في سرعة الحركة وشدتها فان الماء الحار اسرع واشد
تجمداً كما قال الفيلسوف في الأناجورجوتية ك ١٢ ب ١٢. وانما يهرب من الألم

لمضادة المؤلم واما اللذة فلا تُطلب لمضادة المؤلم بل بالحري للملاءمة اللذيذة . فالهرب
اذن من الألم اولى من طلب اللذة
٣ وايضاً كلما قاوم الانسان على مقتضى العقل انفعالاً اشدّ كان اولى بالمدح واعظم
فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالتمسك والخير كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . والشجاع الذي
يقاوم الحركة التي يهرب بها من الألم اعظم فضيلة من العفيف الذي يقاوم الحركة
التي تُطلب بها اللذة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ا ب ٤ ان « اهل الشجاعة
والعدالة اعظم الناس تجلّة » . فاذا الحركة التي يهرب بها من الألم اشدّ من الحركة
التي تُطلب بها اللذة

لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مقا ٢ و ٢٢ . والداعي الي طلب اللذة هو الخير الذي هو موضوعها
والى الهرب من الألم هو الشر . فطلب اللذة اذن اشدّ من الهرب من الألم
والجواب ان يقال ان طلب اللذة هو بالذات اشدّ من الهرب من الألم وذلك
لان علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الألم هي الشر المنافر و يجوز ان يكون خيراً
ملائماً دون ادنى منافرة لكن لا يجوز ان يكون شرّاً منافراً من كل وجه دون
ادنى ملاءمة ولذلك يجوز ان تكون اللذة تامة وكاملة واما الألم فوناقص دائماً
ومن ثمّ كان طلب اللذة اعظم طبعاً من الهرب من الألم . وهناك ايضاً وجه آخر
لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلب لذاته واما الشر الذي هو
موضوع الألم فانما يهرب منه من حيث هو عدم الخير وما بالذات افضل مما بالعرض
ودليل ذلك ظاهر في الحركات الطبيعية فان كل حركة طبيعية فهي في آخرها
حين تدنو من المنتهى الملائم لطبيعتها اشدّ منها في اولها حين تبعد عن المنتهى
المنافر لطبيعتها وما ذاك الا لان ميل الطبيعة الى الملائم اشدّ من هربها من
المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية ايضاً الى اللذة اشدّ بالذات من هربها من

الالم واما بالعرض فقد يكون هرب انسان من الالم اشد من طلبه اللذة وهذا يحدث من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة الادراك لان اكثر ما يُشعر بالمحبة متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ ومن الاحتياج الى المحبوب يحصل الالم الذي انما ينشأ عن فقد خير محبوب او نزول شر مضاد واما اللذة فلا تحتاج الى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فاذا تكون المحبة علة للذة والالم فكما ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الالم اشد لكونه مضاداً للمحبة. واما ثانياً فمن جهة العلة المؤلمة المتأفة للخير الذي هو احب الينا من الخير الذي تتلذذ به فان صلاح حال بدنا الطبيعي احب الينا من لذة الطعام ولذلك نترك لذة الطعام او نحوه خوفاً من الالم الذي ينشأ عن الضرب او نحوه مما ينافي صلاح حال البدن. واما ثالثاً فمن جهة المعلول اي من حيث ان الالم لا يمنع لذة واحدة فقط بل جميع اللذات

اذا اجيب على الاول بان ما قال اوغسطينوس من ان الهرب من الالم يؤثر على طلب اللذة يصدق بالعرض لبالذات وهذا واضح من قوله بعد ذلك «وقد نرى ايضاً ان الحيوانات العظيمة تتجافى عن اعظم اللذات خوفاً من الالم» لانها تضاد الحياة التي هي احب شيء الى الاحياء

وعلى الثاني بان حكم الحركة الصادرة من الداخل غير حكم الحركة الصادرة الخارج فان ميل الحركة الصادرة من الداخل الى الملائم اشد من ميلها عن المضاد كما تقدم في جرم الفصل في الحركة الطبيعية واما الحركة الصادرة من الخارج فنشتد من المضادة لان كل شيء يحاول على حسب حاله ان يقاوم ضده كما يحاول ان يحفظ نفسه ومن ثم كانت الحركة القسرية تشتد في الاول وتضعف في الآخر. وحركة الجزء الشوقي تصدر من الداخل لانها تصدر من النفس الى الخارج ولذلك كان طلب اللذة اشد بالذات من الهرب عن الالم واما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج الى النفس ولذلك فما كان اشد مضادة يُشعر به
أكثر وهكذا من حيث ان الشعور يُشترط اللذة والالم فقد يكون الحرب من
الالم اشد بالعرض من طلب اللذة

وعلى الثالث بان الشجاع لا يمدح من حيث لا يُغلب بمقتضى العقل من اي الم
بل من حيث لا يُغلب من ذلك الالم القائم باخطار الموت والحرب من هذا الالم
اشد من طلب لذة الطعام او الوقاع التي عليها مدار العفة كما ان الحيوة احب الى
الانسان من الطعام او الوقاع واما العفيف فهو على عدم سعيه وراء لذات اللس
اولى بالمدح منه على عدم هربه من الآلام المضادة لها

الفصل السابع

في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن

يُنحط الى السابع بان يقال : يظهر ان الالم البدني الظاهر اعظم من الالم القلبي
الباطن فان الالم الظاهر يحصل عن علة منافية لصلاح حال البدن القائمة به
الحيوة والالم الباطن يحصل عن توهم الشربوجه ما . ولكون الحيوة احب الى الانسان
من الخير الموهوم يظهر مما تقدم ان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن
٢ وايضاً ان الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه . والالم الظاهر يحصل عن الاتصال
الحقيقي بمضاد والالم الباطن يحصل عما يُتصور من شبه المضاد . فالالم الظاهر اذن
اعظم من الالم الباطن

٣ وايضاً ان العلة تُعرف من المعلول . ومعلولات الالم الظاهر اشد فان موت
الانسان بالآلام الظاهرة اسهل من موته بالآلم الباطن . فالالم الظاهر اذن اعظم
من الالم الباطن والحرب منه اشد من الحرب من الالم الباطن

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٢٥ : ١٧ « غاية الالم الم القلب وغاية الخبث
خبث المرأة » فاذا كان خبث المرأة يفوق خبث سواها كما هو المراد من الآية

كذلك الم القلب يفوق كل الم ظاهر

والجواب ان يقال ان الالم الظاهر والالم الباطن يتفقان في شيء واحد ويختلفان في شيئين فيتفقان في ان كلا منهما هو حركة القوة الشوقية كما تقدم في ف ا ويختلفان في ذينك الشيتين المطلوبين للالم واللذة أي في العلة التي هي الخير او الشر المتصل وفي الادراك فان علة الالم الظاهر هي الشر المتصل المنافر للبدن وعلة الالم الباطن هي الشر المتصل المنافر للشوق ثم ان الالم الظاهر يلحق ادراك الحس وخصوصاً المس والالم الباطن يلحق الادراك الباطن اي ادراك الوهم او ادراك العقل ايضاً فاذا اعتبرت علة الالم الباطن بالقياس الى علة الالم الظاهر فاحداها ترجع بالذات الى الشوق الذي يخصصه كلا الآلمين والاخرى ترجع اليه بالغير لان الالم الباطن يحصل عن منافرة شيء للشوق نفسه والالم الظاهر يحصل عن منافرة شيء للشوق من حيث ينافر البدن وما بالذات متقدم دائماً على ما بالغير وعليه فالالم الباطن من هذه الجهة اعظم من الالم الظاهر وهو ايضاً اعظم منه من جهة الادراك فان ادراك العقل والوهم اعلى من ادراك حاسة المس اذا تقرر ذلك فالالم الباطن افضل بالاطلاق وبالذات من الالم الظاهر يدل على ذلك ان الانسان يحمل ايضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الالم الباطن ومن حيث لا يتنافى الالم الظاهر الشوق الباطن يصير على نحو ما مستلزماً بلذة باطنة الا انه قد يجامع الالم الظاهر الالم الباطن فيزداد الالم اذ ليس الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر فقط بل اعم منه ايضاً لان كل ما ينافر البدن يجوز ان يكون منافراً للشوق الباطن وكل ما يدرك بالحس يجوز ان يدرك بالوهم والعقل ولا يعكس وقد صرح بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض « غاية الالم الم القلب » لان الآلام الظاهرة ايضاً تدرج تحت الم القلب الباطن اذا اجيب على الاول بان الالم الباطن يجوز ان يتعلق ايضاً بما يصاد الحياة

وعلى هذا لا يجب مقايسة الالم الباطن بالالم الظاهر من جهة اختلاف الشرور التي هي علة الالم بل من جهة نسبة علة الالم من جهة الى الشوق وعلى الثاني بان الالم الباطن لا يصدر عما يتصور من شبه الحقيقة على انه علة له فان الانسان ليس يتالم بما يحصل في تصويره من شبه الشيء الحقيقي بل بالحقيقة الحاصل عنده شبهها وكما كان الشبه اكثر تجرداً عن المادة كان تصور الحقيقة بشبهها اتم وتلك كان الالم الباطن اعظم بالذات لصدوره عن شر اعظم لان الشر يدرك اكثر بالادراك الباطن

وعلى الثالث بان التأثيرات البدنية انما هي اكثر صدوراً عن الالم الظاهر اولاً لان علة الالم الظاهر مفيدة للتصل اتصالاً جسيماً مما يقتضيه ادراك اللس وثانياً لان الحس الظاهر اعظم جسمية من الحس الباطن كما ان الشوق الحسي اعظم جسمية من الشوق العقلي ولذلك كان تاثير البدن من حركة الشوق الحسي اشد كما مر في مباحث ٣١ ف٤ وكذلك ايضاً تاثيره من الالم الظاهر اشد من تاثيره من الالم الباطن

الفصل الثامن

في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط

يُنْتَهَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يُصِبْ في جعله للالم انواعاً اربعة وهي الكسل والحصر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ لان الالم مقابل للذة وليس يجعل للذة انواعاً فاذا ليس يجب ان يجعل للالم ايضاً انواعاً

٢ وايضاً ان التوبة نوع من الالم وكذا ايضاً الغيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ل ٢ ب ٩ و ١٠ وهي غير داخلة في هذه الانواع فاذا ليست قسمة الالم المذكورة وافية

٣ وايضاً كل قسمة فيجب ان تكون بالتقابلات . والاشياء المذكورة آنفاً ليست متقابلة فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الخيرب ١٩ « الكسل الم قاطع للصوت والحصر الم ضاغط والحسد الم من خير الغير والرحمة الم من شر الغير » ويجوز ان يتالم انسان بشر الغير وبخير الغير على حين ينضغط ايضاً في الباطن ويفقد الصوت في الظاهر . فاذا ليست القسمة المذكورة آنفاً صحيحة لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال ان من حقيقة النوع ان يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز ان يزداد على الجنس يعتبر على ضربين احدهما ما يخص به بالذات ويندرج فيه بالقوة كما يزداد الناطق على الحيوان وهذه الزيادة تحدث انواعاً حقيقية لجنس كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ل٢٧ م ١٣ وك٨ م ١٠ والثاني ما يزداد على الجنس وهو اجنبي عن حقيقته كما لو زيد الابيض او نحوه على الحيوان وهذه الزيادة لا تحدث انواعاً حقيقية للجنس على ما هو المتعارف من المراد بالاجناس والانواع على انه قد يقال لشيء انه نوع لجنس من حيث يشتمل على امر اجنبي مخصص لحقيقة الجنس كما يقال للجمر واللبيب انهما نوعان للنار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة اجنبية وبهذا المعنى ايضاً يقال ان التنجيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث ان المبادئ الرياضية تخصص بمادة طبيعية . وعلى هذا يجعل هنا للالم انواعاً بزيادة شيء اجنبي على حقيقة الالم وهذا الاجنبي يجوز اعتباره اما من جهة علة الموضوع او من جهة المعلول فان الموضوع الخاص للالم هو الشر الخاص فيجوز من ثمة اعتبار الموضوع الاجنبي للالم اما بالنظر الى احدهما فقط اي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي الم الانسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كشر نفسه واما بالنظر الى كليهما اي لكونه ليس

شراً ولا خاصاً بل خيراً اجنبياً لكن من حيث يُعتبر الخير الاجنبي شراً خاصاً
ومن هنا يحصل الحسد واما الممثل الخاص للالم فقام بنوع من هرب الشوق فيجوز
من ثمة اعتبار معلوله الاجنبي بالنظر الى احدهما فقط اي من حيث ليس هرباً
وبذلك يحصل الحصر الذي يضغط النفس حتى لا تجرد مناصاً ولذلك يقال له
ايضاً ضيق النفس فاذا بلغ انضغاط النفس هذا الى حد ان يوقف الاعضاء
الظاهرة ايضاً عن العمل وهذا هو الكسل كان المعلول اجنبياً بالنظر الى كلا
الامرين اذ ليس هرباً وليس في الشوق وانما يوصف الكسل على وجه الخصوص
بقطع الصوت لان الصوت هو اعظم الحركات الظاهرة دلالة على التصور
والانفعال الباطن ليس في الناس فقط بل في الحيوانات الأخر ايضاً كقوله في
السياسة ك ا ب ٢

اذا اجيب على الاول بان اللذة تحصل عن الخير الذي يحدث على نحو واحد
ولذلك لم يجعل للذة انواع متكررة كما جعل ذلك للالم لحصوله عن الشر الذي
يحدث على انحاء متكررة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٤ مقاً ٢٤
وعلى الثاني بان التوبة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الالم ولذلك
لم يلحق بهذه الانواع واما الغيرة والغيظ فندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه
في ثا ٠ ثا ٠ م ب ٣٦ ف ٢

وعلى الثالث بان هذه القسمة لم تجعل بحسب تقابل الانواع بل بحسب اختلاف
الامور الاجنبية المنحصنة حقيقة الالم كما مر في جرم الفصل



البحث السادس والثلاثون

في علل الألم - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في علل الألم والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل - ٢ في أن الشبهة هل هي علة الألم - ٣ في أن اشتباه الوحدة هل هو علة الألم - ٤ في أن القدرة التي تُعجز عن مقاومتها هل هي علة الألم

الفصل الأول

في أن علة الألم هل هي الخير المفقود أو الشر المتصل

يُنحط إلى الأول بان يقال : يظهر أن علة الألم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال أوغسطينوس في كتاب ثماني مسائل دُلشيثيوس مس ١ أن الألم يحصل عن فقد الخبرات الزمنية . فيجامع الحجية اذن كل ألم يحصل عن فقد خير ٢ وايضاً قدمر في البحث الآنف ٤ أن الألم المضاد للذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة . واللذة تتعلق بالخير كما مر هناك . فالألم اذن يتعلق اصالةً بفقد الخير

٣ وايضاً قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و٨ أن المحبة هي علة الألم كما هي علة سائر الانفعالات النفسانية . وموضوع المحبة هو الخير . فالألم اذن يتعلق بالخير المفقود لا بالشر المتصل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الشر المتوقع ينشئ الخوف والحاضر ينشئ الألم »
والجواب ان يقال لو كانت الأعدام في الدهن كما هي في الخارج لم يكن لهذه

المسئلة شيء من الاشمية لان الشر هو عدم الخير كما مر في ق ٤٨ ف ١٠١
وليس العدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التالم بالخير المفقود نفس التالم
بالشر الواقع . لكن الالم هو حركة الشوق التابع الادراك والعدم يتضمن في الادراك
حقيقة موجود وذلك يقال له موجود ذهني فيكون الشر من حيث هو عدم
منضمناً حقيقة المضاد ومن ثمه كان في الحركة الشوقية فرق بين ان تكون متعلقة
على الاخص بالشر المتصل او بالخير المفقود . ولما كانت حركة الشوق الحيواني في
افعال النفس كالحركة الطبيعية في الاشياء الطبيعية كان يجوز اعتبار الحقيقة من
اعتبار الحركات الطبيعية فاذا اعتبرنا في الحركات الطبيعية الميل والتفوق فالميل
يتعلق بالذات بما هو ملائم للطبيعة والتفوق يتعلق بالذات بما هو مضاد لها كما ان
الثقل ينفر بالذات عن المكان الاعلى ويميل بالطبع الى المكان الادنى واما اذا
اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي الثقل فميل الثقل الى السفل متقدم على تفوقه
عن العلو اذا نما ينفر عنه ليميل الى السفلى وعلى هذا فلكون الالم يحصل في الحركات
الشوقية بطريق الهرب او التفوق واللذة تحصل بطريق الادراك او الميل فكما ان
اللذة تتعلق اولاً بالخير الحاصل على انه موضوعها الخاص كذلك الالم يتعلق بالشر
المتصل واما علة اللذة والالم وهي المحبة فتتعلق بالخير قبل تعلقها بالشر فاذا اذا
كان موضوع الافعال هو علة كان الشر المتصل اولى بان يكون علة للالم من
الخير المفقود

اذا اجيب على الاول بان فقد الخير يعتبر شرّاً كما ان زوال الشر يعتبر خيراً
ولهذا قال اوغسطينوس ان الالم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية
وعلى الثاني بان اللذة والالم المضاد لها يتعلقان بواحد بعينه لكن باعتبارين
متضادين لان اللذة تحصل عن حضور شيء والالم يحصل عن غيبته . واحد الضدين
يتضمن عدم الآخر كما في الالهيات ك ١٠ م ١٥ ومن هنا كان الالم الذي يتعلق

بضد ما تتعلق به اللذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة باعتبار مصادره
وعلى الثالث بانه متى صدر عن علة واحدة حركات متكررة فلا يجب ان
تتعلق جميع هذه الحركات اولاً بما يتعلق به اولاً العلة بل انما يجب ان يتعلق به
كذلك الحركة الاولى فقط واما الحركات الأخرى فكل منها يتعلق اولاً بما يلائمها
في حقيقتها الخاصة

الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي علة للالم

يُنحط إلى الثاني بان يقال: يظهر ان الشهوة ليست علة للالم لان الالم يتعلق
ذاتاً بالشر كما مر في الفصل الآنف والشهوة حركة في الشوق الى الخير والحركة
الى احد الضدين ليست علة للحركة الى الآخر. فاذاً ليست الشهوة علة للالم
٢ وايضاً ان الالم يتعلق بالحاضر والشهوة تتعلق بالمستقبل كما قال democritus في
الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢. فاذاً ليست الشهوة علة للالم
٣ وايضاً ما كان لذيقاً بالذات فليس علة للالم. والشهوة لذيقاً لذاتها كما قال
الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١. فهي اذن ليست علة للالم
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اماليه ب ٢٤ «متى غشي الانسان
جهد العمل وشهوة الضار حصل عنده معها الخطأ والالم». والجهد هو علة الخطأ
فالشهوة اذن علة الالم

والجواب ان يقال ان الالم حركة في الشوق الحيواني والحركة الشوقية تشبه
الشوق الطبيعي كما تقدم في الفصل الآنف ويجوز ان يُعلل ذلك باسرين احدهما
من جهة غايه الحركة والثاني من جهة مبدئها كما يعلل هبوط الجسم الثقيل بالمكان
السافل على انه غاية له وبالليل الطبيعي الناشئ عن الثقل على انه مبدأ له. وعلة
الحركة الشوقية من جهة الغاية موضوعها وبهذا الاعتبار قيل في الفصل الآنف

ان علة الالم هو الشر المتصل وعلتها من جهة المبدأ ميل القوة الشوقية الباطن وهي
تميل اولاً الى الخير ثم الى الخرب من الشر تضاد ولهذا كان مبدأ هذه الحركة
الشوقية الاول هو المحبة التي هي ميل القوة الشوقية الاول الى ادراك الخير ومبدأها
الثاني هو البغض الذي هو ميل القوة الشوقية الاول الى الحرب من الشر. الا
انه لما كانت الشهوة هي المعلول الاول للمحبة الذي هو اخص ما نلتذ به كما مر
في مب ٣٢ ف ٦ كان او غطينوس كثيراً ما يطلقها على المحبة كما مر في مب ٣٠
ف ٢ ويجعلها بهذا المعنى علة كلية للالم. واما الشهوة باعتبار حقيقتها الخاصة فقد
تكون علة الالم لان كل ما يحول دون بلوغ الحركة الى المتعنى فهو مضاد للحركة
وما يضاد حركة الشوق فهو مؤلم وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للالم من حيث
تألم بابطاء الخير المشتهى او بزواله بالمرّة لكنها لا يجوز ان تكون علة كلية للالم لان
تألمنا بزوال ما نحن متلذذون به من الخيرات الحاضرة اشد من تألمنا بزوال ما
نشتهي من الخيرات المستقبلية

اذ اجيب على الاول بان ميل الشوق الى ادراك الخير هو علة ميله الى الحرب
عن الشر كما تقدم في جرم الفصل ومن ثم كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر
تعمل بحركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بان ما يُشتهى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار
ما من حيث يُرجى: او يقال انه وان يكن الخير المشتهى مستقبلاً الا ان ما
يحول دونه يعترض في الحال وهو يُحدث الالم

وعلى الثالث بان الشهوة لذيدة ما بقي رجاء حصول المشتهى لكن اذا زال
الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق احدثت الشهوة الالم

الفصل الثالث

في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشوق الى الوحدة ليس علة للالم فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٣ ان القول بان الامتلاء هو علة للذة والقطع هو علة الالم يظهر انه ناشئ عن اللذات والآلام المتعلقة بالطعام . وليس كل لذة او ألم كذلك . فاذا ليس الشوق الى الوحدة علة كلية للالم لان الامتلاء يرجع الى الوحدة والقطع يحدث الكثرة

٢ وايضاً كل انفصال فهو مقابل للوحدة فلو كان الالم يحصل عن الشوق الى الوحدة لم يكن شيء من الانفصال لذيذاً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الناعي الى اشتهائنا اتصال الخير هو نفس الداعي الى اشتهائنا مفارقة الشر . وكما ان الاتصال يرجع الى الوحدة لكونه ضرباً من الاتحاد كذلك الانفصال مضاد للوحدة . فاذا ليس يجب جعل الشوق الى الاتصال علة للالم بأكثر من الشوق الى الانفصال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٢٣ « ان الالم الذي تشعر به البهائم يظهر منه جلياً شدة اشتهاء النفوس للوحدة في تديورها ابدانها وامدادها اياها بروح الحياة اذ ليس الالم سوى شعور بالتفريق او بالفساد غير صابر عليه »

والجواب ان يقال ان الالم يجب تعليقه بالشوق الى الوحدة اي بحببتها على حد تعليقه باشتهاء الخير لان خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة اي من حيث ان الاشياء القائم منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الافلاطونيون الواحد مبدأ كل خير ومن ثمه كان كل شيء يشتهي الوحدة بالطبع كما يشتهي

الخيرية ايضاً ولهذا كما ان محبة الخير او الشوق اليه علة للالم كذلك محبة الوحدة
او الشوق اليها علة له ايضاً

اذ اوجب على الاول بان حقيقة الخير لا تستكمل بكل اتحاد بل بذلك
الاتحاد الذي يتوقف عليه كمال الشيء ولهذا ليس الشوق الى كل وحدة علة للالم
كما زعم بعض ممن ردد الفيلسوف زعمهم بكون بعض الامتلاءات ليست لذيدة كما
ان من يكون ممتلئاً من الطعام لا يلبذ له تناول الطعام لان هذا الامتلاء او الاتحاد
لا يقوم كمال الوجود بل ينافيه . فاذا ليس يصدر الالم عن اشتهاء كل وحدة بل عن
اشتهاء تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بان الانفصال قد يكون لذيداً اما من حيث يزول ما هو مضاد
لكمال الشيء او من حيث يصاب الانفصال اتصالاً ما كاتصال الخنوس
بالحس

وعلى الثالث بانه انما يُشتهي انفصال الاشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل
الوحدة المقتضاة . فاذا ليست العلة الاولى للالم هي اشتهاء هذا الانفصال بل
اشتهاء الوحدة

الفصل الرابع

في ان القدرة التي تتعذر مقاومتها هل هي علة للالم

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم لا يجب تعليقه بالقدرة الغالبة لان ما
في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً . والالم يتعلق بالشر الحاضر . فاذا ليست
القدرة الغالبة علة للالم

٢ وايضاً ان الضرر المنزّل علة للالم . ويجوز انزال الضرر من القدرة الساقطة
ايضاً . فاذا ليس يجب تعليقه بالقدرة الغالبة

٣ وايضاً ان علل الحركات الشوقية هي الاميال النفسانية الباطنة . والقدرة

الغالبية امرت ظاهرة. فاذا ليس يجب تعليل الالم بها
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ « يحدث
الالم في النفس عن مقاومة الارادة لقدرة غالبية وفي البدن من مقاومة الحس
لجسم اقدر »

والجواب ان يقال ان الشر المتصل هو علة الالم باعتبار كونه موضوعاً له كما مر
في الف ١ فاذا ما كان علة لاتصال الشر يجب ان يجعل علة للالم وواضح ان تعلق
الشوق بالشر الحاضر مناف ليله وما كان منافياً لميل شيء فليس يعرض له الا بفعل
شيء اقوى ولذلك علل اوغسطينوس الالم بالقدرة الغالبة. لكن يجب ان يعلم انه
اذا بلغت القدرة الغالبة الى حد ان تميل الميل المضاد الى ميل خاص لم يكن ثم
منافاة او قسراً كما اذا افسد الفاعل الاقوى الجسم الثقيل فا زال منه ميله الى ما
تحت فلا يكون حينئذ تصعبه قسراً بل طبيعياً وكذا اذا بلغت القدرة الغالبة
الى حد ان تزيل ميل الارادة او الشوق الحسي لم يلزم عنها الم بل انما يلزم عنها
الالم متى بقي ميل الشوق الى الضد ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم
ذكره « ان مقاومة الارادة للقوة الغالبة تحدث الالم » لانه اذا لم تقاوم الارادة
بل رضيت لم يلزم الالم بل اللذة

اذا اجيب على الاول بان القدرة الغالبة لا تحدث الالم باعتبار كونها فاعلة
بالقوة بل باعتبار كونها فاعلة بالفعل اي من حيث تحدث اتصال الشر المفيد
وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان تكون قدرة غير غالبية مطلقاً وغالبية من وجه فتحدث
بهذا الاعتبار ضرراً اما اذا لم تكن غالبية بوجه من الوجوه فلا يجوز من ثم ان
ان تسبب المآ

وعلى الثالث بان الفواعل الظاهرة يجوز ان تكون علة للحركات الشوقية من حيث
تحدث حضور الموضوع وبهذا الاعتبار تجعل القدرة الغالبة علة للالم

المبحث السابع والثلاثون

في معلولات الالم - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات الالم والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان الالم هل يُبطل قوة التعلم - ٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم - ٣ في ان الالم هل يُضيق كل فعل - ٤ في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الاتفاعلات النفسانية

الفصل الاول

في ان الالم هل يُبطل قوة التعلم

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الالم لا يُبطل قوة التعلم في اش ٢٦ : ٩ « حين تصنع احكامك في الارض يتعلم البر جميع سكان المسكونة » وبعد ذلك في عد ١٦ في الضيقة تعليمك لم « واحكام الله والضيقة تُحدث المآ في قلوب الناس . فالالم اذن لا يُبطل قوة التعلم بل يزيدا ٢ وايضاً في اش ٢٨ : ٢٩ « لمن تُرى يعلم العلم ولن يفتقه الخطاب . للفظومين عن اللبن المفصولين عن الثدي » اي عن اللذات . وخص ما يزيد الالم اللذة لان الالم يمنع كل لذة كما في الحلقيات ك ٧ ب ٥ وقد قيل في سي ١١ : ٢٩ « شر ساعة ينسي اعظم لذة » . فالالم اذن لا يُبطل قوة التعلم بل يُوتئها ٣ وايضاً ان الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر كما مر في مب ٥ ف ٣ و ٧ . ويجوز مجامعة التعلم للالم الباطن في الانسان . فاولى اذن ان تجوز مجامعته للالم الجسماني لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب حديث النفس ا ب ١٢ « اني وان كنت اعاني في هذه الايام شدة الم الأسنان لم اكن اشغل نفسي الا في ما ربما كنت قد تعلمته واما التعلم فقد كان ممتعاً علي » بالكلية اذ كان لابدي فيه من

عزم النفس كله»

والجواب ان يقال لما كانت جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس التي هي واحدة كان من الضرورة انه متى اشغل عزم النفس اشغالا شديداً بفعل قوة اعرض عن فعل قوة اخرى اذ ليس للنفس الواحدة الا عزم واحد فاذا اشغل شيء كل عزم النفس او معظمه لا يحتمل معه شيئاً آخر يستدعي انتباهاً عظيماً وواضح ان الالم المحسوس يشغل عزم النفس اشد الانشغال لان كل شيء يميل طبعاً بكل عزمه الي دفع ما يضاذه كما هو مشاهد ايضاً في الاشياء الطبيعية وكذلك واضح ايضاً ان تعلم شيء جديد لا بد فيه من الدرس والاجتهاد وشدة العزم كما يظهر من قوله في ام ٤:٢ «ان التمس الحكمة كالفضة وبجست عنها كالدفائن فحينئذ تدرك العلم» وعليه فاذا كان الالم شديداً امتنع الانسان حينئذ عن تعلم شيء وقد يشتد الالم الى حد ان يمنع الانسان مدة وجوده عن مطالعة شيء مما تعلمه من قبل ايضاً الا ان ذلك يختلف باختلاف حب الانسان التعلم او المطالعة لانه كلما كان هذا الحب اعظم كان امنع للنفس عن تمام الاندفاع في الالم اذا اجيب على الاول بان الالم المعتدل الذي لا يقدر صاحبه الرشدي قد يساعد على تلقي العلم وخصوصاً علم ما يرجو الانسان دفع الالم به وبهذا المعنى كان الناس اقبل لتعليم الله « في الضيقة »

وعلى الثاني بان كلا اللذة والالم من حيث يشغلان عزم النفس يمنعان نظر العقل ومن ثمه قيل في الخلقيات لك ٧ ب ١١ انه يستحيل تعقل شيء في اثناء لذة الوقاع الا ان الالم اشغل لعزم النفس من اللذة كما نجد ايضاً في الاشياء الطبيعية ان فعل الجسم الطبيعي في ضده اشد كما ان الماء الحار اشد انفعالاً بالبارد حتى انه يصير به اشد تجمداً فاذا كان الالم معتدلاً جاز ان يساعد على التعلم بالعرض من حيث يُطل فرط اللذة واما بالذات فهو يعوق عن التعلم واذا اشد فيزيل قوة

التعلم بالمرّة

وعلى الثالث بان الالم الظاهر يحدث عن ايداء البدن فكان ما يصاحبه من التغير الجسماني اعظم مما يصاحب الالم الباطن وان كان الالم الباطن اعظم باعتبار صورة الالم التي هي من جهة النفس ولذلك فالالم الجسماني اضع من الالم الباطن للنظر العقلي الذي لا بد له من تمام السكون على ان الالم الباطن ايضاً اذا اشتد اشغل النفس حتى يتعذر على الانسان تعلم شيء جديد

الفصل الثاني

في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم

يُنحطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان انضغاط النفس ليس معلولاً للالم فقد قال الرسول في ٣ كور ١١: ٧ « فانظروا لكم هذا الذي تاتمونه بحسب رضى الله كم انشأ فيكم من الاجتهاد بل من الاحتجاج بل من الغيظ الخ » والاجتهاد والغيظ يدلان على ترفع في النفس وهو يقابل الانضغاط . فاذا ليس الانضغاط معلولاً للالم

٢ وايضاً ان الالم مقابل للذة . ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله

الانضغاط بل الانتباض . فاذا ليس يجب ان يجعل الانضغاط معلولاً للالم

٣ وايضاً ان الابتلاع من معلولات الالم كما يظهر من قول الرسول في ٣ كور ٢: ٧

« لتلا يتلع مثل هذا من فرط الالم » . وما ينضغط فليس يتلع بل يقهر تحت شيء

ثقيل وما يتلع يدخل في المتلع . فاذا ليس يجب جعل الانضغاط معلولاً للالم

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصي والدمشقي وصفا الالم بالضغط

الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ٩ والثاني في الدين المستقيم ب ٢ ب ١٣

والجواب ان يقال ان معلولات الانفعالات النفسانية قد يطلق عليها بعض

الاسماء مجازاً تشبيهاً بالاجسام المحسوسة لان حركات الشوق الحيواني مشابهة

لاميال الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو ينسب الاضطراب الى المحبة والانبساط الى اللذة والانضغاط الى الالم اذ انما يقال ان الانسان يضغط من حيث يمنع بثقل ما عن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في البحث الآنف ان الالم يحصل عن شئ حاضري وهذا الشر من حيث ينافي حركة الارادة يضغط النفس من حيث يمنعها عن التمتع بما تريده واذا كان الشر المؤلم لا يبلغ من القوة الى حد ان يذهب برجاء التخلص منه فالنفس وان انضغطت من حيث انها لا تحصل في الحال على ما تريده يبقى فيها مع ذلك حركة الى دفع الضرر المؤلم واما اذا بلغ من القوة الى حد ان لا يبقى معه رجاء التخلص فتمتنع ايضاً بالاطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقة حتى يتعذر عليها التوجه الى جهة من الجهات وربما امتعت حركة الجسم الظاهرة ايضاً حتى يقع الانسان في حال البلاء

اذا اجب على الاول بان ذلك الترفع انما يحصل في النفس عن الالم الموافق لرضى الله بسبب ما يصاحبه من رجاء اغفار الخطيئة

وعلى الثاني بانه اذا اعتبرت الحركة الشوقية فالانقباض والانضغاط الى واحد لان النفس بانضغاطها المانع خا عن التخطي باختيارها الى الامور الخارجة تنكش الى نفسها منقبضة في ذاتها على نحو ما

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الالم يتلغ الانسان متى أثرت قوة الشر المؤلم في النفس من كل وجه حتى ذهبت بكل رجاء في التخلص منه وهكذا فهو يضغط ايضاً ويتلغ على نحو واحد فان بعض الاشياء تلازم عند استعمالها مجازاً مع انها لو استعملت حقيقة لظهر انها متنافية

الفصل الثالث

في ان الالم هل يُضَعِّفُ كل فعل

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس يمنع كل فعل فان الاجتهاد

يحدث عن الالم كما يظهر من آية الرسول الموردة في الفصل الآنف والاجتهاد
يساعد على اتقان الفعل ومن ثم قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٥ «اجتهد ان تجعل
نفسك... عاملاً غير مستحي» فالالم اذن ليس يمنع الفعل بل يساعد على اتقانه
٢ وايضاً ان الالم يحدث في كثير من الشهوة كما في الخلقيات ك ٧ في الباب
الاخير. والشهوة تؤثر في اشتداد الفعل. فكذا الالم ايضاً
٣ وايضاً كما ان بعض الافعال خاصة بالمتلذذين كذلك بعضها ملائم للتاملين
كالبكاء. وكل شيء يزداد بما يلائمه. فاذا من الافعال ما لا يمنع بالالم بل يزداد
به كالألم
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب «اللذة تكمل الفعل
والالم يمنعه»

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الالم قد لا يبلغ من ضغط
النفس او ابتلاعها الى حد ان يبطل كل حركة باطنة وظاهرة بل قد تصدر عنه بعض
الحركات وعلى هذا فالفعل يجوز ان يكون بالنسبة الى الالم على نحوين احدهما ان
يكون موضوعاً للالم والالم بهذا المعنى يمنع كل فعل لان ما نفعله باللم لا نحسن فعله
اصلاً مثل ما نفعله بلذته او بدون الم وتحقيق ذلك ان الارادة هي علة الفعل
الانساني فمتى كان الفعل موضوعاً للالم تحتم ضعفه. والثاني ان يكون صادراً عن
الالم ومعلولاً له وهذا المعنى يحتم اشتداد الفعل بالالم كما انه كلما كان الانسان
اشد تالماً بشيء كان اعظم اجتهاداً في دفع الالم هذا اذا كان له رجاء بدفعه والالم
يحدث عن الالم حركة او فعل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الالم لا ينزل اعظم ضرر بالبدن فان للالم وجوداً روحانياً في النفس. وما كان ذا وجود روحاني فقط فليس يُجَدِّثُ تغييراً جسمانياً كما هو ظاهر من اشتداد الالوان الجوية التي لا يتلون منها جسم. فالالم اذن لا يفعل ضرراً جسمانياً

٢ وايضاً لو كان الالم يفعل ضرراً جسمانياً لم يكن ذلك الا من حيث يصاحبه تغير جسماني. والتغير الجسماني يحصل في جميع الانفعالات النفسانية كما مر في سب ٢٢ ف ٢. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية ٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات لك ب ٣ «من الغضب والشهوة ما يفعل في البعض جنوناً» وهذا اعظم الاضرار في ما يظهر لان العقل افضل ما في الانسان وايضاً يظهر ان الالم اضر من الالم لكونه علة له. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٢: ٢٢ «القلب المسرور ينثني بهجة العمر والروح المنكسر يحفف العظام» وفيه ٢٥: ٢٠ «كالعشر في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكتابة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨: ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب ان يقال ان الالم اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية وتحقيق ذلك ان الالم ينافي الحياة البشرية من جهة نوع حركته لا من جهة مقداره ابي كميته فقط كسائر الانفعالات النفسانية فان حياة الانسان قائمة بحركة تنبعث من القلب الى سائر الاعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الانسانية في قدر معين فان تعدته كانت منافرة للحياة الانسانية بمقدار الكمية لا يشبه النوع فقط واذا امتنع صدورهما كانت منافرة للحياة بنوعها. ولا بد في جميع الانفعالات النفسانية

من اعتبار ان التغير الجسمي الذي هو مادي فيهما مطابق ومعادل حركة الشوق التي هي صورية فيهما معاداة المادة للصورة في كل شيء وعلى هذا فلا تفاعلات النفسانية المتضمنة حركة الشوق الى ادراك شيء لا تنافي الحركة الحيوية بنوعها بل يجوز ان تنافيا بالكم كحجة والفرح والاشتياق ونحوها فهي اذن تنفع بنوعها طبيعة البدن لكنها قد تضرها بافراطها واما الانفعالات المتضمنة حركة الشوق الحاصلة بنوع من الهرب او الانقباض فتنافي الحركة الحيوية لابل بالكم فقط بل بنوع الحركة ايضا ولذلك تضر مطلقا وذلك كالخوف والياس واعظهما الالم الذي يضغط النفس بالشر الحاضر الذي هو اشد تأثيرا من الشر المستقبل

اذا اجيب على الاول بانه لما كانت النفس تحرك البدن طبيعا كانت حركة النفس الروحانية بالطبع علة للتغير الجسماني وليس الشأن ذلك في المعاني الروحانية التي ليس لها بالطبع قوة على تحريك الاجسام الاخر التي ليس من شأنها ان تتحرك من النفس

وعلى الثاني بان التغير الجسماني الحاصل عن سائر الانفعالات موافق بنوعه للحركة الحيوية واما التغير الحاصل عن الالم فمضاد لها كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان فساد الحياة يقتضي له سبب اقوي من سبب فقد الرشدا فانا نجد ادواء كثيرة تفقد الرشدا ولكنها لا تنصل الى افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان اعظم الاضرار الجسمانية بما يخالطهما من الالم الناشئ عن غيبة ما يشتهي والالم ايضا قد يفقد العقل كما يشاهد في الذين يمنون من الالم بالانخوليا او بالجنون

المبحثُ الثامن والثلاثون

في ادوية الالم - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في ادوية الالم والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ا في ان الالم هل يسكن بكل لذة - ٢ هل يسكن بالبكاء - ٣ هل يسكن بثققة الاصدقاء - ٤ هل يسكن بالنظر في الحق - ٥ هل يسكن بالنوم والاستحمام

الفصلُ الاول

في ان الالم هل يسكن بكل لذة

يُنحطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليست كل لذة تسكن كل الم لان اللذة لا تسكن الالم الا من حيث هي مضادة له اذ انما يتداوى بالاضداد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . وقد تقدم في م ب ٣٥ ف ٤ ان ليست كل لذة مضادة لكل الم فاذا ليست كل لذة تسكن كل الم

٢ وايضاً ما يحدث الالم لا يسكنه . وبعض اللذات تحدث الالم في الخلقيات ك ٩ ب ٤ ان الشرير يتالم لكونه تلذذ . فاذا ليست كل لذة تسكن الالم

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٧ انه يهرب من المكان الذي كان من عادته ان يجتمع فيه بصديقه الذي مات « لان عينه كانت اقل طلباً له حيث لم يكن لهما عادة ان ترياها » وهذا يستفاد منه ان الامور التي شاركنا فيها اصدقاءونا الذي درجوا اونأوا تصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم او بعادهم . واخص ما شاركونا فيه اللذات . فهي اذن تعدو ثقيلة علينا حال توجعنا . فاذا ليست كل لذة مسكنة لكل الم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ في الباب الاخير « اللذة

تدفع الالم المضاد والعارض اذا كانت شديدة»

والجواب ان يقال ان اللذة هي سكون الشوق في الخير الملائم والالم يحصل عما
ينافر الشوق كما مر في مب ٣٣ ف ١ فنسبة اللذة الى الالم في الحركات الشوقية
كنسبة السكون اي الراحة في الاجسام الى التعب الذي يحدث عن تغيير غير
طبيعي لان الالم ايضاً يدل على تعب او مرض في القوة الشوقية فكما ان كل راحة
للبدن يدواى بها كل تعب صادر عن اي علة غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن
بها كل الم عن اي سبب حصل

اذا اجيب على الاول بانه وان لم تكن كل لذة مضادة لكل الم بالتوع فهي
مضاده بالجنس كما مر في مب ٣٥ ف ٤ ولهذا فمن جهة استعداد المحل يمكن تسكين
كل الم بكل لذة

وعلى الثاني بان لذات الاشرار لا تحدث الماً في الحال بل في الاستقبال اي من
حيث يتوبون عن الشرور التي تلهذوا بها وهذا الالم يدواى بما يضاده من
اللذات

وعلى الثالث بانه متى كان لعلتين ميلان الى حركتين متضادتين حصل التذافع
بينهما الا انه يغلب منهما اخيراً تلك التي هي اقوى وابق ومن يتالم بما اعتاد ان
يتلهذ به مع صديقه الميت او الغائب يوجد فيه علتان متضادتا المنزع فان تذكر
موت الصديق او بعباده ينزع به الى الالم والخير الحاضر ينزع به الى اللذة فكان
كل منهما يضعف بالآخر الا انه لما كان الشعور بالحاضر اشد تأثيراً من تذكر
الماضي وحب الذات ابقى من حب الغير كانت اللذة اخيراً تدفع الالم ومن ثمة
عقب او غسطينوس قوله ذلك بقوله انه «كان ينقضي المة فيعود الى سالف لذاته»

الفصل الثاني

في ان الالم هل يسكن بالبكاء

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البكاء لا يسكن الالم اذ ليس يُضَعِف معلول علته . والبكاء او النحيب معلول للالم . فهو اذن ليس يضعف الالم .
٢ وايضاً كما ان البكاء او النحيب هو معلول الالم كذلك هو معلول الانتسراح . وكما ان الضحك لا يضعف الانتسراح كذلك البكاء لا يسكن الالم .
٣ وايضاً ان البكاء يتصور عنده الشر المؤلم . وتصور الشيء المؤلم يزيد الالم كما ان تصور الشيء اللذيذ يزيد الفرح . فيظهر اذن ان البكاء لا يسكن الالم .
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك٤ ب ٤ و ٤ و ٧ انه حين كان يتلهف على موت صديق « لم يكن يجد لنفسه بعض الراحة الا بالنحيب والبكاء » .
والجواب ان يقال ان البكاء والنحيب يسكن الالم طبعاً وذلك لسببين احدهما ان كل ضارٍ كامن في النفس اشد تالماً لان النفس أكثر تردداً اليه بخاطرها فتمتى انبعث الى الخارج توجه خاطر النفس على نحو ما الى الخارج فيضعف الالم الباطن ولذلك متى ابدى الناس الحزان حزنيهم في الخارج اما بالبكاء والنحيب واما بالكلام ايضاً سكن حزنيهم والثاني ان الانسان يستلذ دائماً القمل الملائمة بحسب حالته الحاضرة والبكاء والنحيب فعالان ملائمان للمغموم والمتالم فهو يستلذها ولكون كل لذة تسكن الالم شيئاً ما كما مر في الفصل الآنف يلزم ان الالم يسكن بالبكاء والنحيب اذ الجيب على الاول بان نسبة العلة الى المعلول مضادة لنسبة المؤلم الى المتالم لان كل معلول ملائم لعلة فهي من غه تستلذه والمؤلم مضاد للمتالم ولذلك كانت نسبة معلول الالم الى المتالم مضادة لنسبة المؤلم اليه فكان الالم يسكن بمعلوله باعتبار هذه المادة

وعلى الثاني بان نسبة المعلول الى العلة مشابهة لنسبة اللذيذ الى المتلذذ بسبب

ما فيها من الملازمة . وكل شبيه يزيد شبيهه ولذلك يزداد الانسراح بالضحك ونحوه من معلولات الانسراح الا ان يحدث الخلاف بالعرض بسبب الافراط وعلى الثالث بان تصور الشيء المؤلم من شأنه في نفسه ان يزيد الالم الا انه من تصور الانسان كونه يفعل ما يلائمه بحسب تلك الحالة ينشأ نوع من اللذة ولهذا السبب عينه اذا ضحك الانسان في الحالة التي يظهر انه يجب ان يبكي فيها تألم بذلك لفعله ما ليس ملائماً كما قال توكيوس في المسائل التسقولاتية ك ٣

الفصل الثالث

في ان الالم هل يمكن بالشفقة

يُختلج الى الثالث بان يقال : يظهر ان توجع الصديق الشفوق لا يسكن الالم لان معلولات المتضادات متضادة . وقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٤ « متى تشارك كثيرون في اللذة كانت اللذة اعظم في كل منهم لان كلاً منهم يضطرم ويستمر من الآخر » فاذا كذلك متى تشارك كثيرون في الالم كان الالم اعظم في ما يظهر

٢ وايضاً ان الصداقة تقتضي تبادل المحبة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ب ٨ و ٩ . والصديق الشفوق يتألم بالالم الصديق المتألم . فاذا الالم الصديق الشفوق يتألم به ايضاً الصديق المتألم اولاً بشره الخاص بسبب الالم الغير . وهكذا متى تضاعف الالم يظهر انه يزداد

٣ وايضاً كل شر ينزل بالصديق فهو مؤلم لصديقه كنفس الشر التازل بصديقه لان الصديق ذات ثانية لصديقه . والالم شر . فاذا الالم الصديق الشفوق يزيد الالم الصديق الذي تعلق به الشفقة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ١١ « الصديق الشفوق يعزي في الالام »

والجواب ان يقال ان الصديق الشفوق معزٍ طبعاً في الآلام وقد علل الفيلسوف ذلك بامرين في الموضع المتقدم ذكره احدهما انه لما كان من شأن الالم ان يضغط الانسان كان يتضمن حقيقة العبء الثقيل الذي يحاول الثقل به ان يخففه عن نفسه فتمتى رأى الانسان غيره مشاركين له في الالم توهم انهم يقومون معه بذلك العبء تخفيفاً له عنه فيخفف عليه عبء الالم كما يعرض ايضاً في حمل الاثقال الجسمانية . والثاني وهو الأولى ان الانسان متى شاركه الاصدقاء في الالم ادرك انهم يجيونه وهذا مستلذٌ لديه كما مر في م ب ٣٢ ف ٥ فاذا لما كانت كل لذة تسكن الالم كما تقدم في ف ا كان يلزم ان الصديق الشفوق يسكن الالم اذا اجيب على الاول بان الصداقة تظهر في كلا الامرين اي في مشاركة المتلذذ في اللذة ومشاركة المتالم في الالم ولذلك فكلاهما يصير لتدنياً باعتبار العلة وعلى الثاني بان الالم الصديق مؤلم في نفسه ولكنه باعتبار علته التي هي المحبة لتدنياً وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

في ان الالم هل يسكن بالنظر في الحق

ينحطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النظر في الحق لا يسكن الالم ففي جا : ١٨ « من ازداد علماً فقد ازداد المأ » والعلم من قبيل النظر في الحق فالنظر في الحق اذن لا يسكن الالم

٢ وايضاً ان النظر في الحق من خصائص العقل النظري . والعقل النظري لا يجرى كما في كتاب النفس م ٣ ٥٨ . فاذا لكون اللذة والالم حركة في النفس يظهر ان النظر في الحق لا يؤثر شيئاً في تسكين الالم

٣ وايضاً ان دواء الداء يجب وضعه حيث يكون الداء . ومحل النظر في الحق هو العقل . فهو اذن لا يسكن الالم الجسماني الذي يحمله الحس

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في حديث النفس لكاتب ١٢ « كان يظهر في انه اذا تجلّى لاذهاننا ذلك النور نور الحق فاما لن اشعر بذلك الالم او احتمله كلاشي »

والجواب ان يقال ان اعظم لذة قائمة بالنظر في الحق كما مر في مب ٣١ ف ٥ وكل لذة فانها تسكن الالم كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف ومن ثمه فالنظر في الحق يسكن الالم وتسكينه اياه يزداد بازياد كمال محبة الانسان للحكمة ولذلك كان الناس يفرحون بالاضطهاد لنظرهم في الالهيات وفي السعادة المستقبلية كقوله في يع ١: ٢٠ « احتسبوا كل سرور يا اخوتي ان تقعوا في تجارب مختلفة » بل ان هذه المسرة تحصل ايضا في اثناء عذاب البدن كما ان تريور يوس الشهيد عند ما كان يمشي حافيا على الجمر المضطرم قال « يظهر لي اني امشي باسم يسوع المسيح على زهر الورد »

اذا اجيب على الاول بان من يزداد علما يزداد الما اما لما مجده الانسان في ادراك الحق من الصعوبة والنقصان واما لان العلم يودي به الى معرفة امور كثيرة منافية للارادة وعلى هذا فالعلم يحدث الما من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيحدث لذة

وعلى الثاني بان العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الامر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خير للانسان ولذيذ بالطبع

وعلى الثالث بان قوى النفس يحصل فيها فيض من الاعلى الى الادنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الاعلى تفيض على الحس فتسكن ما فيه من الالم

الفصل الخامس

في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام

يُنحط الى الخامس بان يقال : يظهر ان النوم والاستحمام لا يسكنان الالم

لان الالم يحصل في النفس . والنوم والاستحمام خاصان بالبدن . فاذا ليس لهما تأثير
في تسكين الالم

٢ وايضاً يظهر ان معلولاً واحداً لا يصدر عن علل متضادة . والنوم والاستحمام
لكونها جسمانيين يتاقيان النظر في الحق الذي هو علة تسكين الالم كما مر في الفصل
الآنف . فاذا ليس يسكن بهما الالم

٣ وايضاً ان الالم الجسماني يقوم بتغيير في القلب . وهذان الدوا ان اخص
بالحواس والاعضاء الظاهرة منها بحالة القلب الباطنة في ما يظهر . فاذا ليس
يسكن بهما الالم

- لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لك ٩ ب ١٢ « كنت قد
سمعت ان الحمام انما سمي (balneum) من حيث يدفع ضيق النفس » الى ان
قال « تمت واستيقظت فوجدت كثيراً من المي قدسكن » وقد استشهد على ذلك
بقول امبروسيوس في بعض اشعاره « الراحة تعيد الى الاعضاء المرتخية قوة العمل
وتعش القلوب المنهوكه وتدفع الالم »

والجواب ان يقال قدمر في م ب ٣٧ ف ٤ ان الالم متاخر بنوعه لحركة البدن
الحيوية ولذلك فما يعيد الطبيعة الجسمانية الى مقتضى حالة حركتها الحيوية فهو
متاخر للالم مسكن له بل ان هذه الادوية يرجوع الطبيعة بها الى حالتها المتقضاة
تحصل عنها لذة فان هذا ما يفعل اللذة كما مر في م ب ٣١ ف ١ فاذا لما كانت
كل لذة تسكن الالم كان يسكن بهذه الادوية الجسمانية

اذا اجيب على الاول بان حالة البدن المتقضاة متى شعربها احدثت لذة فهي
اذن تسكن الالم

وعلى الثاني بان اللذات تمنع كما مر في م ب ٣١ ف ٨ ومع ذلك فان كل لذة
تسكن الالم فاذا ليس يمنع تسكين الالم بالعسل المتجانعة

وعلى الثالث بان كل حال حسنة من احوال البدن تؤثر في القلب على انه
مبدأ الحركات الجسمانية وغايتها كما في كتاب علة حركة الحيوانات ب ١١

المبحث التاسع والثلاثون

في حسن الأم وقبحه - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الام وقبحه والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل
كل الم شر - ٢ هل يجوز ان يكون الام خيراً محموداً - ٣ هل يجوز ان يكون خيراً مفيداً
- ٤ هل الم الجسم هو الشر الاعظم

الفصل الاول

هل كل الم قبيح

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان كل الم قبيح فقد قال غريغور يوس النيصي
في كتاب طبيعة الانسان ب ١٩ « كل الم فهو شر بطبعه » وما كان شراً بالطبع
فهو شر في كل اين وان . فاذا اكل الم قبيح

٢ وايضاً ما يهرب منه الجميع حتى اهل الفضيلة فهو شر . والام يهرب منه
الجميع حتى اهل الفضيلة لانه وان كان الحكيم لا يريد ان يتلذذ الا انه يريد
ان لا يتالم كما في الخلقيات ك ب ٧ ب ١١ . فاللذة اذن شر

٣ وايضاً كما ان الشر الجسماني موضوع وعلة للام الجسماني كذلك الشر الروحاني
موضوع وعلة للام الروحاني . وكل الم جسماني شر في البدن . فاذا اكل الم روحاني
شر في النفس

لكن يعارض ذلك ان التالم بالشر مضاد للتلذذ بالشر . والتلذذ بالشر قبيح ومن

ثم قيل في ام ٢ : ١٤ في ذم بعض الناس « يفرحون بصنيع الشر » فاذا التأم
بالشر قبيح

والجواب ان يقال ان الخير او الشر يجوز ان يقال على نحوين احدهما ان
يقال مطلقاً وبالذات وبهذا المعنى كل الم شر فان تضايق شوق الانسان من
الشر الحاضر يعتبر شراً لان ذلك شيء مانع من سكون الشوق في الخير والثاني ان
يقال لشيء خيراً او شراً من اعتبار شيء آخر وبهذا المعنى يقال للحياء خيراً من اعتبار
فعل شيء قبيح كما في الخلقيات كـ في الباب الاخير وعلى هذا فاذا اعتبر وجود
شيء مؤلم كان تألم الانسان بالشر الحاضر خيراً لانه اذا لم يتالم بذلك لم يكن عدم
تالمه الا لانه لم يشعر بكونه منافراً اولاته لم يعتبره منافراً وكلاهما شر كما لا يخفى
ولذلك كان حصول الالم عن اعتبار وجود الشر الحاضر خيراً وهذا ما اراده
اوغسطينوس بقوله في شرح تك ك ٨ ب ١٤ « وايضاً فالتالم بفقد الخير خيراً لانه
لو لم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالم من فقد خير » الا انه لما كان
القول الادبي خاصاً بالافراد التي تختص بها الافعال وجب ان يحكم على ما يعتبر
خيراً بكونه خيراً كما ان ما يعتبر ارادياً يحكم عليه بكونه ارادياً كما في الخلقيات
ك ٣ ب ١ وكما مر في م ب ٦ ف ٦

اذ اوجب على الاول بان كلام غريغوريوس التيصي على الالم من جهة
الشر المؤلم لا من جهة من يشعر بالشر او يرفضه ومن هذه الجهة ايضاً يهرب
الجميع من الالم من حيث يهربون من الشر لكنهم لا يهربون من الشعور بالشر
او من الحرب منه وكذا يقال ايضاً في الالم الجسماني لان الشعور به والحرب منه
دليل على صلاح الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً

يُغْفَلُ الى اثني بان يقال : يظهر ان الالم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لان ما يؤدي الى الجحيم مضادٌ للمحمود . وقد قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ٣٣ « يظهر ان يعقوب خشي ان يتولاه فرط الالم فلا يذهب الى راحة السعداء بل الى جحيم الخُطاة » . فالالم اذن ليس يتضمن حقيقة الخير المحمود

٢ وايضاً ان الخير المحمود يتضمن حقيقة الممدوح والثوابي . والالم يخفض من اعتبار المدح واستحقاق الثواب فقد قال الرسول في ٢ كو ٩: ٧ « كل امرئ كما نوى في قلبه لاعتن ابتئاس او اضطرار » . فاذا ليس الالم خيراً محموداً

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ١٥ « انما نتالم بما يعرض لنا علي خلاف ارادتنا » وعدم ارادة ما يحدث في الحال هو ارادة مخالفة ترتيب الله الخاضع لعنايته كل ما يفعل . فاذا من حيث ان موافقة الارادة الانسانية للارادة الالهية ترجع الى استقامة الارادة كما مر في مب ١٩ ف ١٠ . يظهر ان الالم مضادٌ لاستقامة الارادة فلا يكون متضمناً حقيقة المحمود

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحق به ثواب الحياة الابدية يتضمن حقيقة المحمود . والالم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥: ٥ « طوبى للغزبان فانهم يعزّون » فالالم اذن خيرٌ محمود

والجواب ان يقال يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً من نفس الحيثية التي هو بها خيرٌ فقد تقدم في الفصل الآنف ان الالم خيرٌ باعتبار ادراك الشر والهرب منه فان هذين يدلان في الالم الجسماني على صلاح الطبيعة الذي منه ينشأ شعور الحس بالضر الذي يحدث الالم وهرب الطبيعة منه واما في الالم الباطن فقد يكون ادراك الشر بحكم العقل المستقيم والهرب من الشر بكراهية الارادة الصالحة له

وكل خير محمود فهو يصدر عن هذين الامرين اي استقامة العقل والارادة ومن ذلك يظهر ان الالم يجوز ان يكون خيراً محموداً

اذا اجيب على الاول بان مقياس الانفعالات النفسانية جميعها هو العقل وهو الاصل الذي يستند اليه الخير المحمود ويتعداه الالم المفرط الذي عليه كلام اوغسطينوس ولذلك يخرج عن حقيقة الخير المحمود

وعلى الثاني بانه كما ان التالم بالشر يصدر عن الارادة والعقل المستقيمين اللذين يكرهان الشر كذلك التالم بالخير يصدر عن العقل والارادة القاسدين اللذين يكرهان الخير ولهذا كان هذا الالم يمنع ما يترتب على الخير المحمود من المدح او استحقاق الثواب كما لو تصدق انسان مبتسماً

وعلى الثالث بان من الاشياء ما يحدث في الحال لا بارادة الله بل بسماحة كالحطايا فالارادة المقاومة للخطيئة الحاصلة في نفسها او في غيرها ليست مخالفة لارادة الله واما الشرور الاتقامية فتحدث في الحال بارادة الله ايضاً الا ان استقامة الارادة لا تقتضى ان يريد الانسان هذه الشرور في نفسها بل ان لا يعاند فيها قضاء العدل الالهي فقط كما مر في م ب ١٩ ف ١٠

الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً

يُغَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون الالم خيراً مفيداً في سي ٣٠: ٢٥ « الحزن قتل كثيرين وليس فيه ثمرة »

٢ وايضاً ان الانتخاب يتعلق بما هو مفيد لغاية . والالم لا يتعلق به الانتخاب بل ان شيئاً دون الالم اولى بالانتخاب منه مع الالم كما في الجدل ك ٣ ب ٢ . فاذا ليس الالم خيراً مفيداً

٣ وايضاً ان غاية كل شيء فعله كما في كتاب السماء ٢ م ١٧ . والالم يمنع من

الفضل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥٠ فاذا ليس الالم خيراً مفيداً
لكن يعارض ذلك ان الحكيم لا يتمس إلا الامور المفيدة ٠ وقد قيل في ج ٧: ٥
« قلب الحكيم حيث انعم وقلب الجاهل حيث الفرج ٠ » فالالم اذن مفيد
والجواب ان يقال ان الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احدهما ما بها
يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للالم فائدة من هذه الجهة لامتناع ان يكون ما
هو حاضر غير حاضر واثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والالم مفيد
من هذه الجهة اذا تعلق بما يجب الهرب منه فان شيئاً يجب الهرب منه على نحوين
اولاً لذاته من حيث هو مضاد للخير كالحطية ٠ ولذا كان الالم المتعلق بالحطية
مفيداً لهرب الانسان من الحطية كقول الرسول في ٢ كور ٧: ٩ « افرح الآن
لانكم غمتم بل لان غمكم كان للتوبة ٠ » وثانياً لالكونه شراً لذاته بل لكونه
سبباً للشر اما لشدة تعلق الانسان به بالمحبة او لدفعه اياه الى شر كما يظهر في
الخيرات الفانية وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون الالم المتعلق بالخيرات الفانية
مفيداً كقوله في ج ٧: ٣ « الدخول الى بيت النياحة خير من الدخول الى بيت
الوليمة لان في ذلك تنبيهاً الى انه منتهى جميع البشر ٠ » وانما كان الالم مفيداً في
كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب
منه والالم في ذاته يهرب منه جميع الناس كما ان جميع الناس يشتهون الخير
والتلذذ بالخير فاذا كان التلذذ بالخير يدعو الى زيادة العناية في طلبه كذلك
التألم بالشر يدعو الى زيادة الاجتهاد في الهرب منه
اذا اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية الغم المفرط الذي يستغرق القلب فان
مثل هذا الالم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في مب ٣٧ ف ٢
وعلى الثاني بانه كما ان كل مُتَخَبِّب يصير بالالم اقل انتخاباً كذلك كل مهروب
منه يصير الهرب منه بالالم اشد فيكون الالم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بان الالم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الالم المتعلق بعدم الفعل فهو ادعى الى الفعل

الفصل الرابع

في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم

يُتَّخَذُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم هو الشر الاعظم فان الافضل يقابله الاقبح كما في الخلقيات ك ٨ ب ١٠ ومن اللذات ما هو الخير الافضل وهو لذة السعادة ٠ فاذا من الآلام ما هو الشر الاعظم ٢ وايضاً ان السعادة اعظم خيراً للانسان لكونها غاية القسوى والسعادة قائمة بحصول الانسان على كل ما يريد و عدم ارادته شرّاً كما مر في م ٣ ف ٤ ومب ٥ هـ ٠ فاذا اعظم خيراً للانسان هو تمام ارادته والالم قائم بحدوث شيء ضدّ الأرادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ب ١٥ ٠ فالالم اذن اعظم شرّاً للانسان

٣ وايضاً قال اوغسطينوس على سبيل الاستدلال في حديث النفس ك ١ ب ١٢ « نحن مركبون من جزئين اي من النفس والبدن واخسهما البدن والخير الاعظم ما هو الافضل للجزء الاشرى والشر الاعظم ما هو الاقبح للجزء الاخس وافضل شيء في النفس هو الحكمة واقبح شيء في البدن هو الالم ٠ فاذا اعظم خيراً للانسان هو اكتساب الحكمة واعظم شرّاً له هو التام »

لكن يعارض ذلك ان الذنب شر اعظم من العقاب كما مر في ق ١ م ٦٨ ف ٦ والالم من قبيل العقاب على الخطيئة كما ان التمتع بالامور الفانية هو شر الذنب فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ « ما المراد بما يقال له الم النفس سوى فقد ما كانت تتمتع به او ترجوان تتمتع به من الامور الفانية ٠ والشر كل الشر هو الخطيئة وعقابها ٠ فاذا ليس الالم اعظم شرّاً للانسان

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون ألم اعظم شر للانسان لان كل ألم فهو
يتعلق اما بشر حقيقي او بشر ظاهري هو في الحقيقة خير فالألم الذي يتعلق بالشر
الحقيقي يمتنع ان يكون الشر الاعظم لوجود اقبح منه وهو ما عدم الحكم بالشرية
على ما هو شر حقيقة او عدم الحرب منه والألم الذي يتعلق بالشر الظاهري الذي
هو في الحقيقة خير يمتنع ايضاً ان يكون الشر الاعظم لان الحرب من الخير الحقيقي
اقبح منه فيستحيل اذن ان يكون بعض الألم اعظم شر للانسان
إذا اجيب على الاول بان اللذة والألم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح
في الخير والشر وصلاح الارادة التي تثبت الخير وتكر الشر وهكذا يتضح ان في
الألم خيراً يمكن ان يصير بعده اقبح لكن ليس في كل لذة شر يمكن ان تصير
بعده افضل ولذلك جاز ان يكون بعض اللذات اعظم خيراً للانسان على نحو
ما مر في مب ٣٤ ف ٣ ولم يجز ان يكون بعض الآلام اعظم شر للانسان
وعلى الثاني بان انكار الارادة للشر خير فيمتنع من ثمة ان يكون الألم هو الشر
الاعظم لما يخالطه من الخير
وعلى الثالث بان ما يضر بالافضل اقبح مما يضر بالاقبح وانما يقال لشيء شر
لكونه يضر كما قال اوغسطينوس في اماليه ب ١٢ فاذا ما هو شر للنفس فهو شر
اعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي اوردها اوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى
المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض اغلاط وقعت في طبع المجلد الثاني وأغفلت في اصلاح غلطه

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذي	الذين	٢٣	١١
اصوات التنفسات	اصوات غير التنفسات	٢٦	٢١
لا تتعلق بما	لا تتعلق الا بما	٣٢	٨
لان شيئاً يستضي	لان شيئاً لا يستضي	٤٠	٥
الذي يُعلم	الذي لم يُعلم	٧٦	١٤
برؤية بذاته	برؤية ذاته	١١٨	٢٠
طبيعة	نطقية	١٢٨	١١
الجسمانية صادرة	الجسمانية ليست صادرة	١٦٤	٢٠
لتضي	لتوافق	١٩٥	١٦
على انها	على انه	٣٠٤	٤
الذي يمكن	الذي لا يمكن	٣٥٢	١٩
متغايرتان	قوتان متغايرتان	٣٥٣	١
كل شيء	كلاً منه	٣٥٩	٣
واما في ذوات الادراك فانما	واما ذوات الادراك فانما		٥
يتعين كل شيء	يتعين كل منها		
ليس قوة ولا قوة	ليس ملكة ولا قوة	٣٨٣	١
فاذا كذلك الملكات متقدمة	فهي اذن متقدمة على الملكات	٤٤٥	١١
بانفسها	بنفسه	٤٥٠	١٩
معقول	مقدور	٤٥١	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان يقول انبذقلس ان	ان يقال بماقال انبذقلس من ان	٤٥٤	١٩
الذي هو غير ناطق مع ان	وهذا باطل لان	٤٦٠	٢٢
المقولات	المقولات	٤٦٨	١٦
مُدْرِكًا	مُدْرِكًا	٤٧٣	١٢
بمعنى انها تصير مركبة قائمة بنفسها. بوضع المركبات والقائمتان بانفسها ٤٧٩			١٤
صدور التنفسات	صدور غير التنفسات	٥١١	١٧
فالعفة التي هي محمودة في	فالعفة لم تكن محمودة في حال	٦٦	٥
الحال الحاضرة لم تكن	البرارة وان كانت محمودة في		
محمودة في حال البرارة	الحال الحاضرة		
<p>ثم في وجه ١١٢ أهمل طبع المعارضة وهذا نصها: لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٠:١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذا لم تُخلق الملائكة قبل الطبيعة الجسمية</p>			
<p>بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجاد الثالث</p>			
خطأ	صواب	وجه	سطر
ان الجواهر	الى ان الجواهر	٦٦	١٤
الرف	الوف	٨٥	٨
لو كان	وايضاً لو كان	٨٧	٢١
ساق	سابق	٩٩	٧

خطأ	صواب	وجه	سطر
صاقص	بلاد دانهرقا	١٣٠	١٦
هن	من	١٥٧	١٥
قال	ان	:	١٩
هذه	هذا	١٥٨	٤
الجبل	الجبل	٢٣١	٢
لكن للانتفاع	لكن ليس للانتفاع	:	١٦.
جهلها	جعلها	٢٤٢	٧
ولادة	طبيعة	٢٥٠	١٠
يُتخطى الى الثاني ان ليس	يُتخطى الى الثاني بان يقال يظهر ان ليس	٢٥٣	٥
ولادة	طبيعة		١٦
باعتبار ما فيه لذة	باعتبار ما فيه من لذة	٢٥٨	٢
في كتاب الانسان	في كتاب طبيعة الانسان	٢٦٠	١٦
بالخوف غير ارادي	بالخوف ارادي	٢٦١	٧
بان ما يفعل	بان من يفعل	٢٦٣	٩
لان نقول	لانا نقول	٢٦٨	٤
ولادة	طبيعة		٢٢
ولادة	طبيعة	٢٧٢	١٦
مما ليس لطبعته	مما ليس علة لطبعته	٢٩٠	٩
ماكا	ما كان	٢٩٣	١٠
ليست	ليست	٢٩٥	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
مخبولاً	مخبولاً	٢٩٧	٢
وهو فيها الاستمرار	الاستمرار	٢٩٩	٢٢
تتقدم	تقدم	٣٠٢	١
انتمتع	نتمتع	٣٠٤	٤
ولادة	طبيعة	٣١٧	٧
العلياء	العلياء	٣١٨	١٠
النظر المشورة	النظري المشورة	٣٢٥	٣
assentire	consentire	٣٣٤	١٢
يُطَبِّبُ	يُطَلِّبُ	٣٤٨	١٦
الأولى	الأول	٣٥٤	١٧
اذ لم يكن	اذا لم يكن	٣٥٨	١٩
تقدم في فانه يقال ان الفعل	تقدم في فانه يقال ان الفعل	٣٧٧	٧
موافقاً	موافقاً	٤٠١	٦
لانه	لان	٤٤٩	٢
من ومحاولة	من ومحاولة	٤٥٢	٥
من لهجة	من الهجة	٤٨٥	١٩
الكل	الكلبي	٤٩٠	١٢
أخرى	أخرى	٤٩٧	١٥
وتجاوز	تجاوز	٥١٤	٢٢
مضادة	ومضادة	٥١٩	١٤

خطأ	صواب	وجه	سطر
من حيث عاطفة	من حيث ان عاطفة	٥٢٨	١٢
انه	انها	٥٢٣	١١
الانبساط	الانشراح	٥٤٧	٦
الانبساط	الانشراح	:	٨
اما من جهة الالم	اما من جهة الآلة	٥٥٢	٩
الخارج	من الخارج	٥٥٥	١٧
اذ	اذا	٥٦٢	١٠
يختم	يختم	٥٧٢	١٧
يشبه	يشبه	٥٧٣	٢١
الذي	الذين	٥٧٥	١٧



فهرس

للجلد الثالث من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الخامس بعد المئة في تحريك الله للمخلوقات وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة
٥	٢ في ان الله هل يقدر ان يحرك جسمًا مباشرة
٧	٣ في ان الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة
٩	٤ في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة
١١	٥ في ان الله هل يفعل في كل فاعل
١٣	٦ في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئًا خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي
١٥	٧ هل جميع ما يفعله الله خارجًا عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات
١٧	٨ في ان المعجزات هل تنافوت في العظم
	المبحث السادس بعد المئة في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض واولًا في انارة الملائكة
١٨	وفيه ٤ فصول
١٩	الفصل ١ هل ينير ملاك ملاكًا
٢١	٢ في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر
٢٣	٣ في ان الملاك الادنى هل يقدر ان ينير الملاك الاعلى
٢٥	٤ في ان الملاك الاعلى هل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه
٢٧	المبحث السابع بعد المئة في كلام الملائكة وفيه ٥ فصول
	الفصل ١ هل يتخاطب الملائكة
٣٠	٢ في ان الملاك الادنى هل يتخاطب الملاك الاعلى
٣٢	٣ في ان الملاك هل يتخاطب الله
٣٣	٤ في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئًا في كلام الملاك
٣٤	٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين

وجه	
٣٥	المبحث الثامن بعد المئة في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والمراتب وفيه ٨ فصول
٣٦	الفصل ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة
٣٨	٢ في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة
٤٠	٣ في انه هل تشمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين
٤٢	٤ في ان تمايز الطبقات والمراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع
٤٣	٥ في ان الاءاء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائقة بها
٤٩	٦ في ان الدرجات المعينة للمراتب هل هي مناسبة لها
٥٤	٧ في ان المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء
٥٦	٨ في ان الناس هل يرفون الى مراتب الملائكة
٥٨	المبحث التاسع بعد المئة في ترتيب الملائكة الاشرار وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين
٦٠	٢ هل عند الشياطين رئاسة
٦١	٣ هل عند الشياطين ائارة
٦٢	٤ في ان الملائكة الاخير هل لهم رئاسة على الاشرار
٦٤	المبحث العاشر بعد المئة في رئاسة الملائكة على الخليفة الجمالية وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخليفة الجمالية هل تدبر بالملائكة
٦٧	٢ في ان الهيولى الجمالية هل تنقاد لاسم الملائكة
٦٩	٣ في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكانية
٧١	٤ في ان الملائكة هل يقدرون على فعل انجزات
٧٣	المبحث الحادي عشر بعد المئة في فعل الملائكة في الناس وفيه ٤ فصول
٧٤	الفصل ١ في ان الملاك هل يقدر ان يغير الانسان
٧٦	٢ في ان الملائكة هل يقدر ان يغيروا ارادة الانسان
٧٨	٣ في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان
٨٠	٤ في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني
٨٢	المبحث الثاني عشر بعد المئة في رسالة الملائكة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة
٨٤	٢ هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

وجه	
٨٧	الفصل ٣ هل جميع الملائكة تدين يرسلون يقفون بين يدي الله
٨٩	٤ هل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية
٩١	المبحث الثالث عشر بعد المئة في حراسة الملائكة الاخير وفيه ٨ فصول
٩٢	الفصل ١ في ان الملائكة هل يحرسون الناس
٩٤	٢ هل لكل انسان ملاك يحرسه
٩٦	٣ في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط
٩٧	٤ في انه هل لجميع الناس ملائكة حارسة
٩٩	٥ في ان الملائك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته
١٠١	٦ في ان الملائك الحارس هل يترك الانسان احيانا
١٠٢	٧ في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم
١٠٤	٨ هل يجوز الخصام بين الملائكة
١٠٥	المبحث الرابع عشر بعد المئة في محاربة الشياطين وفيه ٥ فصول
١٠٦	الفصل ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر
١٠٧	٢ هل التجربة خاصة بالشيطان
١٠٩	٣ في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان
١١٠	٤ في ان الشياطين هل يقدرون ان يخدعوا البشر ببعض المعجزات
١١٣	٥ في ان الشيطان الذي يغلب من انسان هل تحظر عليه المحاربة بسبب ذلك
١١٤	المبحث الخامس عشر بعد المئة في فعل الخليقة الجسمية وفيه ٦ فصول
١١٥	الفصل ١ هل شيء من الاجسام فاعل
١١٨	٢ هل يوجد في الهوى الجسمية مبادئ بذرية
١٢١	٣ في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية
١٢٣	٤ في ان الاجرام العلوية هل هي علة للافعال الانسانية
١٢٦	٥ في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين
١٢٨	٦ في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتاثيرها
١٣١	المبحث السادس عشر بعد المئة في القدر وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان القدر هل هو شيء ما
١٣٣	٢ هل القدر موجود في المخلوقات

وجه	
١٣٥	الفصل ٣ هل القدر غير متحرك
١٣٦	• هل كل شيء خاضع للقدر
١٣٨	المبحث السابع عشر بعد المئة في ما يتعلق بفعل الانسان وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يعلم انساناً آخر
١٤٣	• هل يقدر الناس ان يطوا الملائكة
١٤٤	• في ٣ ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهوى الجسدية
١٤٦	• في ٤ ان نفس الانسان المفارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط
١٤٧	المبحث الثامن عشر بعد المئة في تناسل الناس باعتبار النفس وفيه ٣ فصول
١٤٨	الفصل ١ في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني
١٥١	• في ٢ في النفس العقلية هل تصدر عن المني
١٥٥	• في ٣ في ان النفوس البشرية هل ابدعت معاً منذ بدء العالم
١٥٧	المبحث التاسع عشر بعد المئة في تناسل الانسان باعتبار البدن وفيه فصلان
	الفصل ١ في انه هل ينتج من شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية
١٦٣	• في ٢ ان المني هل هو من فضل القضاء
١٦٧	الجزء الاول من القسم الثاني
	الفاصلة
	المبحث الاول في غاية الانسان القسوى بالاجمال وفيه ٨ فصول
١٦٨	الفصل ١ هل يليق بالانسان ان يفعل لغاية
١٦٩	• في ٢ ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
١٧١	• في ٣ ان الافعال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
١٧٣	• هل للحياة الانسانية غاية قصوى
١٧٦	• هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة
١٧٨	• في ٦ ان الانسان هل يريد كل ما يريد لاجل الغاية القصوى
١٧٩	• هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة
١٨١	• هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى
١٨٢	المبحث الثاني في ما تقوم به سعادة الانسان وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ في ان السعادة هل تقوم بالتقوى

وجه	
١٨٤	الفصل ٣ هل سعادة الانسان قائمة بالكرامة
١٨٦	٣ في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بالنباهة او بالمجد
١٨٨	٤ هل السعادة قائمة بالسلطة
١٩٠	٥ هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن
١٩٢	٦ هل سعادة الانسان قائمة باللذة
١٩٤	٧ هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس
١٩٧	٨ هل سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق
١٩٩	المبحث الثالث في ان السعادة ما هي وفيه ٨ فصول
.	الفصل ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق
٢٠٠	٣ هل السعادة فعل
٢٠٣	٣ في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط
٢٠٥	٤ في انه اذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة
٢٠٨	٥ في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي
٢١٠	٦ في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية
٢١٢	٧ في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المفارقة اي الملائكة
٢١٤	٨ في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بروؤية الذات الالهية
٢١٦	المبحث الرابع في مقتضيات السعادة وفيه ٨ فصول
.	الفصل ١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة
٢١٧	٢ هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة
٢١٩	٣ في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة
٢٢١	٤ في ان السعادة هل تقتضي استقامة الارادة
٢٢٣	٥ في ان سعادة الانسان هل تقتضي اليدين
٢٢٧	٦ في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كالات البدن
٢٢٩	٧ في ان السعادة هل تقتضي خيرات خارجية
٢٣١	٨ في ان السعادة هل تقتضي مجتمعا الاصداقاء
٢٣٢	المبحث الخامس في ادراك السعادة وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

٢٣٤	الفصل ٢ هل يميز ان يتفاوت الناس في درجات السعادة
٢٣٦	٣ هل يميز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحيوة
٢٣٨	٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها
٢٤١	٥ في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبيعة
٢٤٣	٦ في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خليقة اعلى
٢٤٥	٧ في ان نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالاً سالحة
٢٤٧	٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة
٢٤٨	المبحث السادس في الارادى وغير الارادى وفيه ٨ فصول
٢٥٠	الفصل ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادى
٢٥٣	٢ في انه هل يوجد ارادى في الحيوانات العجم
٢٥٤	٣ هل يمكن وجود الارادى دون فعل
٢٥٦	٤ هل يمكن قسر الارادة
٢٥٨	٥ في ان القسر هل يحدث غير الارادى
٢٦٠	٦ في ان الخوف هل يحدث غير الارادى بالاطلاق
٢٦٢	٧ في ان الشهوة هل تحدث غير الارادى
٢٦٤	٨ في ان الجهل هل يحدث غير الارادى
٢٦٦	المبحث السابع في ظروف الافعال الانسانية وفيه ٤ فصول
٢٦٨	١ في ان الظروف هل هو عرض للفعل الانساني
٢٦٨	٢ في ان اللاهوتى هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية
٢٧٠	٣ في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات هل هو صحيح
٢٧٢	٤ في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل هما اخص الظروف
٢٧٣	المبحث الثامن في ما تتعلق به الارادة من المرادات وفيه ثلاث فصول
٢٧٤	الفصل ١ في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط
٢٧٥	٢ في ان الارادة هل تتعلق بالفاية فقط او بما الى الفاية ايضاً
٢٧٧	٣ في ان الارادة هل تتحرك بفعل واحد الى الفاية وما اليها
٢٧٩	المبحث التاسع في محرك الارادة وفيه ٦ فصول
٢٨٠	الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك من العقل

وجه	
٢٨٣	الفصل ٢ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي
٢٨٤	٠ ٣ في ان الارادة هل تحرك نفسها
٢٨٥	٠ ٤ في ان الارادة هل تتحرك من مبدا خارج
٢٨٧	٠ ٥ في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السطاوي
٢٨٩	٠ ٦ في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدا خارج غير الله
٢٩١	المبحث العاشر في كيفية تحرك الارادة وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع
٢٩٤	٠ ٢ في ان الارادة هل تتحرك من موضوعها بالضرورة
٢٩٦	٠ ٣ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة
٢٩٨	٠ ٤ في ان الارادة هل تتحرك من محرك خارج اي من الله بالضرورة
٢٩٩	المبحث الحادي عشر في التمتع الذي هو فعل الارادة وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان التمتع هل هو فعل القوة الشريفة
	٠ ٢ في ان التمتع هل هو خاص بالخليقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات
٣٠١	العجم
٣٠٣	٠ ٣ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية التصوي
٣٠٥	٠ ٤ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة
٣٠٦	المبحث الثاني عشر في التصد وفيه ٥ فصول
.	الفصل ١ في ان التصد هل هو فعل العقل او الارادة
٣٠٨	٠ ٢ في ان التصد هل هو خاص بالغاية التصوي
٣٠٩	٠ ٣ هل يمكن تصد امرين معاً
٣١١	٠ ٤ في ان تصد الغاية واردة ما اليها هل هما فعل واحد
٣١٣	٠ ٥ في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالتصدق
٣١٤	المبحث الثالث عشر في الانتخاب ما الى الغاية وفيه ٦ فصول
.	الفصل ١ في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل
٣١٦	٠ ٢ في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالانتخاب
٣١٨	٠ ٣ في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً
٣١٩	٠ ٤ في ان الانتخاب هل هو خاص بما تقبله

وجه	
٣٢١	الفصل ٥ في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات
٣٢٢	٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً
٣٢٥	المبحث الرابع عشر في المشورة التي تتقدم الانتخاب وفيه ٦ فصول
-	الفصل ١ هل المشورة بمش.
٣٢٧	٢ في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما فيها فقط
٣٢٨	٣ في ان المشورة هل هي خاصة بما تفعله
٣٢٩	٤ في ان المشورة هل تدخل في كل ما تفعله
٣٣١	٥ في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل
٣٣٢	٦ في ان المشورة هل تتسلسل الى غير النهاية
٣٣٤	المبحث الخامس عشر في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما الى الغاية وفيه ٤ فصول
-	الفصل ١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة
٣٣٥	٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالرضى
٣٣٧	٣ في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما فيها
٣٣٩	٤ في ان الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الاعلى من النفس
	المبحث السادس عشر في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالتعياص الى ما الى الغاية
٣٤٠	وفيه ٤ فصول
٣٤١	الفصل ١ في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة
٣٤٢	٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالاستعمال
٣٤٣	٣ في ان الاستعمال هل يجوز تملكه بالغاية القصوى ايضاً
٣٤٥	٤ في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب
٣٤٧	المبحث السابع عشر في الافعال المأمورة من الارادة وفيه ٩ فصول
	الفصل ١ في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة
٣٤٩	٢ في ان الامر هل تنصف به الحيوانات العجم
٣٥٠	٣ في ان الاستعمال هل هو متقدم على الامر
٣٥٢	٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران
٣٥٣	٥ في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة
٣٥٥	٦ في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

وجه	
٣٥٦	الفصل ٧ في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق الحسي
٣٥٩	٨ في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية
٣٦٠	٩ في ان الامر هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة
	المبحث الثامن عشر في ما يتعلق بالانعام الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح وفيه
٣٦٣	١١ فصلاً
٣٦٣	الفصل ١ هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها يبيح
٣٦٥	٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع
٣٦٧	٣ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الظرف
٣٦٨	٤ في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية
٣٧٠	٥ في ما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نومه
٣٧٢	٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية
	٧ في ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تدرج تحت حقيقته
٣٧٤	النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس
٣٧٦	٨ هل يوجد من الافعال ما لا ينصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقته النوعية
٣٧٨	٩ هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية
٣٨١	١٠ هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية
	١١ هل كل ظرف يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح
٣٨٢	النوعية
٣٨٤	المبحث التاسع عشر في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه وفيه ١٠ فصول
٣٨٥	الفصل ١ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع
٣٨٦	٢ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط
٣٨٨	٣ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على العقل
٣٩٠	٤ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية
٣٩١	٥ في ان الارادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة
٣٩٤	٦ في ان الارادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة
٣٩٦	٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية
٣٩٨	٨ في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد

وجه	
٤٠٠	الفصل ٩ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة لارادة الالهية
٤٠٠	١٠ في ان موافقة لارادة البشرية لارادة الالهية في اراد هل هي ضرورية لصلاحها
٤٠٥	المبحث العشم عشرين في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها وفيه ٦ فصول
٤٠٦	الفصل ١ في ان الحسن او القبح هل يحصل اولاً في نفس الارادة او في الفعل الظاهر
٤٠٧	٢ في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها
٤٠٩	٣ هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسن وقبح واحد بعينه
٤١١	٤ في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح
٤١٣	٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيد شيئاً من الحسن او القبح
٤١٥	٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وقبيحاً
	المبحث الحادي والعشرون في ما يترتب على الافعال الانسانية باعتبار الحسن والقبح
٤١٧	وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ
٤١٩	٢ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً
٤٢١	٣ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب
٤٢٣	٤ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب والعقاب
٤٢٣	عند الله
٤٢٥	المبحث الثاني والعشرون في محل الانفعالات النفسانية وفيه ٣ فصول
	الفصل ١ هل يوجد انفعال في النفس
٤٢٧	٢ في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو من وجوده في الجزء الادراكي
	٣ في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي
٤٣٠	يقال له ارادة
٤٣١	المبحث الثالث والعشرون في تمايز الانفعالات وفيه ٤ فصول
٤٣٢	الفصل ١ في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي مغايرة للانفعالات التي في الغضبية
٤٣٤	٢ في ان تناد انفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تناد الخير والشر
٤٣٦	٣ هل يوجد انفعال نفسي لا ضد له
٤٣٧	٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة باسوع غير متقادة
٤٣٩	المبحث الرابع والعشرون في حسن الانفعالات النفسانية وقبحها وفيه ٤ فصول

وجه	
٤٤٠	الفصل ١ في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز انصافها بالحسن او بالفجح الالهي
٤٤١	٢ هل كل انفعال نفساني قبيح يتبع الالهي
٤٤٣	٣ في ان الاتفعال هل يزيد او يقلل حسن النفس او قبحه
٤٤٥	٤ هل بعض الانفعالات حسن او قبيح
٤٤٧	المبحث الخامس والعشرون في نسبة الانفعالات بعظم الى بعض وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الانفعالات الغضبية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية او
	بالمعكس
٤٥٠	٢ في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية
٤٥١	٣ في ان الرجاء هل هو اول انفعالات الغضبية
٤٥٤	٤ في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات
	المبحث السادس والعشرون في الانفعالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة وفيه ٤
٤٥٦	فصول
٠	الفصل ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية
٤٥٨	٢ هل المحبة انفعال
٤٥٩	٣ في ان المحبة هل هي عين الحب
٤٦١	٤ هل يصح نسبة المحبة الى محبة مدافعة ومحنة شهوة
٤٦٣	المبحث السابع والعشرون في علة المحبة وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الخير هل هو وحده علة للمحبة
٤٦٥	٢ في ان المعرفة هل هي علة المحبة
٤٦٦	٣ في ان المشابهة هل هي علة المحبة
٤٦٩	٤ هل افعال آخر نفساني علة لمحبة
٤٧٠	المبحث الثامن والعشرون في معلولات المحبة وفيه ٦ فصول
٠	الفصل ١ في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة
٤٧٢	٢ في ان التداخل هل هو معلول للمحبة
٤٧٥	٣ في ان الانجذاب هل معلول للمحبة
٤٧٦	٤ في ان الغيرة هل هي معلول للمحبة
٤٧٨	٥ في ان المحبة هل هي افعال مضر بالمحب

وجه	
٤٨٠	الفصل ٦ في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب
٤٨١	المبحث التاسع والعشرون في بغض وفيه ٦ فصول
٠	الفصل ١ في ان الشر هل هو علة البغض وموضوئه
٤٨٣	٢ في ان البغض هل يصدر عن المحبة
٤٨٤	٣ في ان البغض هل هو اشد من المحبة
٤٨٦	٤ هل يقدر احد ان يبغض نفسه
٤٨٧	٥ هل يقدر احد ان يبغض الحق
٤٨٩	٦ هل يمكن بغض شيء كلي
٤٩١	المبحث التتم ثلاثين في الشهوة وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط
٤٩٣	٢ في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص
٤٩٥	٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية
٤٩٦	٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية
٤٩٨	المبحث الحادي والثلاثون في اللذة وفيه ٨ فصول
٤٩٩	الفصل ١ في ان اللذة هل هي افعال
٥٠١	٢ في ان اللذة هل تحصل في الزمان
٥٠٢	٣ في ان اللذة هل هي مغايرة للفرح
٥٠٤	٤ في ان اللذة تحصل في الشوق المعنوي
٥٠٥	٥ في ان اللذات الجسامانية المحموسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعنوية
٥٠٨	٦ في ان لذات اللمس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس
٥١٠	٧ هل يوجد لذة غير طبيعية
٥١١	٨ هل يمكن حصول المضادة بين اللذات
٥١٣	المبحث الثاني والثلاثون في علة اللذة وفيه ٨ فصول
٠	الفصل ١ في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة
٥١٥	٢ في ما اذا كانت الحركة علة للذة
٥١٧	٣ في ما اذا كان الرجاء والتذكر علة للذة
٥١٨	٤ في ما اذا كان الالم علة للذة

وجه	
٥١٩	الفصل ٥ في ما اذا كانت انفعال الغير علة ليزتنا
٥٢١	٠ ٦ في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة
٥٢٣	٠ ٧ في ما اذا كانت المشابهة علة للذة
٥٢٥	٠ ٨ في ما اذا كان التعجب علة للذة
٥٢٧	المبحث الثالث والثلاثون في معلولات اللذة وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الانبساط هل هو معلول للذة
٥٢٨	٠ ٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها
٥٣١	٠ ٣ في ان اللذة هل تمنع استعمال العقل
٥٣٣	٠ ٤ في ان اللذة هل تكمل الفعل
٥٣٤	المبحث الرابع والثلاثون في حسن اللذات وفيها وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ما اذا كانت كل لذة فيحيحة
٥٣٧	٠ ٢ في ما اذا كانت كل لذة حسنة
٥٣٩	٠ ٣ في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات
٥٤١	٠ ٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة يحكم منها على الحسن او القبح الادبي
٥٤٢	المبحث الخامس والثلاثون في الالم والغم وفيه ٨ فصول
٥٤٣	الفصل ١ في ان الالم هل هو انفعال نفساني
٥٤٥	٠ ٢ في ان الغم هل هو نفس الالم
٥٤٦	٠ ٣ في ما اذا كان الالم مضاداً للذة
٥٤٨	٠ ٤ في ما اذا كان كل الم مضاداً لكل لذة
٥٥٠	٠ ٥ في ما اذا كان يوجد الم مضاد للذة النظر العقلي
٥٥٣	٠ ٦ في ما اذا كان الحرب من الالم اوجب من طلب اللذة
٥٥٦	٠ ٧ في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن
٥٥٨	٠ ٨ في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط
٥٦١	المبحث السادس والثلاثون في علل الالم وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان علة الالم هل هي الخير المقنود او الشر المتصل
٥٦٣	٠ ٢ في ان الشهوة هل هي علة للالم
٥٦٥	٠ ٣ في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

ردج	
٥٦٦	الفصل ٤ في ان القدرة التي تتمتع بها هل هي علة للالم
٥٦٨	المبحث السابع والثلاثون في معلولات الالم وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان الالم هل يبطل قوة التعلم
٥٧٠	٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم
٥٧١	٣ في ان الالم هل يضعف كل فعل
٥٧٣	٤ في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الانفعالات النفسانية
٥٧٥	المبحث الثامن والثلاثون في ادوية الالم وفيه ٥ فصول
.	الفصل ١ في ان الالم هل يسكن بكل لذة
٥٧٧	٢ في ان الالم هل يسكن بالبكاء
٥٧٨	٣ في ان الالم هل يسكن بالشفقة
٥٧٩	٤ في ان الالم هل يسكن بالنظر في الحق
٥٨٠	٥ في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام
٥٨٢	المبحث التاسع والثلاثون في حسن الالم وقبحه وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ هل كل الم قبيح
٥٨٤	٢ هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً
٥٨٥	٣ هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً
٥٨٧	٤ في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم



SUMMA
THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. III

DAR SADER Publishers
BEIRUT

كتاب

الحياة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملاكبي

المجلد الرابع

ترجمته من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

الحوري بولس عواد

عفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨٦٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
‡ الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

يُطْبَعُ
+ الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحثُ المتمُّ اربعين

في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في انفعالات الغضبية واولاً في الرجاء واليأس وثانياً في الجبن والتهور وثالثاً في الغضب - اما الأول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاء - ٢ في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية - ٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم - ٤ في ان الرجاء هل يضاده اليأس - ٥ في ان علة الرجاء هل هي التجربة - ٦ في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكرارى - ٧ في نسبة الرجاء الى المحبة - ٨ في ان الرجاء هل يساعد على النعل

الفصلُ الأولُ

في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او الاشتهاء

يُنخِطُ الى الأول بان يقال : يظهر ان الرجاء هو نفس الاشتياق او الاشتهاء لكونه يُجعل في جملة امهات الانفعالات الاربعة . وقد جعل اوغسطينوس الاشتهاء مكانه عندما ذكر امهات الانفعالات الاربعة في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ . فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاء او الاشتياق

٢ وايضاً ان الانفعالات تتمايز بتمايز الموضوعات . وموضوع الرجاء والاشتهاء او الاشتياق واحد وهو الخير المستقبلي . فالرجاء اذن هو نفس الاشتهاء او الاشتياق

٣ وايضاً ان قيل ان الرجاء يزيد على الاشتياق امكان الحصول على الخير المستقبلي برده ان ما نه الى الموضوع نسبة عرضية لا يحدثُ تقايراً في نوع الانفعال . وللممكن نسبة عرضية الى الخير المستقبلي الذي هو موضوع الاشتهاء او الاشتياق والرجاء . فاذا ليس الرجاء انفعالاً مغايراً بالنوع للاشتياق او الاشتهاء

لكن يعارض ذلك ان للقوى المختلفة انفعالات مختلفة متميزة بالنوع . والرجاء الى القوة الغضبية والاشتياق والاشتهاء الى القوة الشهوانية . فالرجاء اذن مغاير للنوع للاشتياق او الاشتهاء

والجواب ان يقال ان حقيقة الانفعالات النوعية تعتبر من جهة الموضوع ويشترط لموضوع الرجاء اربعة اولاً ان يكون خيراً لان الرجاء لا يتعلق حقيقة الا بالخير وبهذا يفارق الرجاء الخوف الذي يتعلق بالشر وثانياً ان يكون مستقبلاً اذ ليس يرجى الحاضر الحاصل وبهذا يفارق الرجاء اللذة التي تتعلق بالخير الحاضر وثالثاً ان يكون شاقاً متعسراً حصوله اذ ليس يقال ان راجياً يرجو امراً يسيراً يقدر ان يحصل عليه حالاً وبهذا يفارق الرجاء الاشتياق او الاشتهاء الذي يتعلق بمطلق الخير المستقبل ورابعاً ان يكون ذلك الشاق ممكن الحصول اذ ليس احدٌ يرجو ما يتعذر عليه حصوله مطلقاً وبهذا يفارق الرجاء اليأس . فيظهر اذن من ذلك ان الرجاء مغاير للاشتياق كما تغاير انفعالات الغضبية انفعالات الشهوانية ولذلك كان لا بد من سبق الاشتياق للرجاء كما لا بد من سبق انفعالات الشهوانية لجميع انفعالات الغضبية كما مر في م ب ٢٥ ف ١

اذ اوجب على الأول بان اوغسطينوس انما جعل الاشتهاء مكان الرجاء لان كليهما يتعلق بالخير المستقبل ولان الخير الغير الشاق لا يعتد به حتى يظهر ان الاشتهاء يتعلق على الاخص بالخير الشاق الذي يتعلق به الرجاء ايضاً وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس مطلق الخير المستقبل بل ما كان منه شاقاً وتعسراً الحصول على ما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان موضوع الرجاء لا يزيد على موضوع الاشتهاء الامكان فقط بل المشقة ايضاً وبها يصير الرجاء الى قوة اخرى اي الى الغضبية التي تتعلق بالشاق كما مر في ق ا م ب ٨١ ف ٢ . ونسبة الممكن والاستحيل الى موضوع

القوة الشوقية ليست عرضية بالاطلاق لان الشوق هو مبدأ الحركة وليس يتحرك شيء الى شيء الا باعتبار امكانه اذ ليس يتحرك احد الى ما يعتقد ادراكه مستحيلاً ولهذا كان الرجاء يغير اليأس بحسب تباير الممكن والمستحيل

الفصل الثاني

في ان الرجاء هل هو الى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرجاء هو الى القوة الادراكية لانه انتظار في ما يظهر فقد قال الرسول في رو ٨ : ٢٥ « فان كنا نرجو ما لانشاهده فبالصبر نتظره » والانتظار يظهر انه الى القوة الادراكية التي من شأنها ان تنتظر . فالرجاء اذن الى الادراكية

٢ وايضاً يظهر ان الرجاء والثقة واحد بينه ولذلك نسمي اهل الرجاء واتقين ايضاً كما نزيد بالثقة والرجاء معنى واحداً . والثقة يظهر انها الى القوة الادراكية كالايمان ايضاً . فكذا الرجاء ايضاً

٣ وايضاً ان اليقين خاص بالقوة الادراكية . والرجاء يوصف باليقين . فالرجاء اذن خاص بالقوة الادراكية

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يتعلق بالخير كما مر في الفصل الآنف . والخير من حيث هو خير ليس موضوعاً للقوة الادراكية بل للقوة الشوقية . فاذا ليس الرجاء الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية

والجواب ان يقال لما كان الرجاء يدل على ضرب من انبساط الشوق الى الخير كان من الواضح انه الى القوة الشوقية فان الحركة الى الاشياء خاصة بالشوق وفعل القوة الادراكية لا يستكمل بحركة المدرك الى الاشياء بل بحصول الاشياء المدركة في المدرك . الا انه لما كانت القوة الادراكية تحرك القوة الشوقية بايرادها لها موضوعها كان يلحق اعتبارات الموضوع المتصور المختلفة حركات

مختلفة في القوة الشوقية فان تصور الخير ينشأ عنه في الشوق حركة متنايرة للحركة الناشئة عن تصور الشر وكذا ينشأ عن تصور الخير باعتبار كونه حاضراً او مستقبلاً ومطلقاً او شاقاً وممكناً او مستحيلاً حركات متنايرة . وعلى هذا فالرجاء حركة للقوة الشوقية تابعة تصور الخير المستقبل الشاق الممكن حصوله اي هو انبساط الشوق الى هذا الموضوع

إذا اجيب على الاول بانه لما كان الرجاء يتعلق بالخير الممكن كانت حركة الرجاء تنشأ في الانسان على نحوين كما ان شيئاً يكون ممكناً له على نحوين اسيه باعتبار قدرته وباعتبار قدرة غيره فما يرجو نيلاً بقدرته لا يقال انه ينتظره بل انه يرجوه فقط ولا يقال حقيقة انه ينتظر الا ما يرجوه بمساعدة قدرة الغير فان معنى انتظر في اللاتينية (expectare) أمل من الغير من حيث ان القوة المتصورة السابقة لا تنظر الى الخير الذي تقصد نيله فقط بل الى ما ترجو نيله بقوته ايضاً كقوله في سي ١٠ : ٥١ «التفت لأغاثة الناس» . فاذا قد يقال احياناً لحركة الرجاء انتظاراً باعتبار نظر القوة الادراكية السابقة

وعلى الثاني بان ما يشتهي الانسان ويعتبر نفسه قادراً على نيله يعتقد انه سيناله ومن هذا الوثوق الذي يحصل في القوة الادراكية السابقة يقال للحركة اللاحقة في الشوق ثقة فان الحركة الشوقية تسمى من الادراك السابق كما يسمى المعلول من العلة التي هي آيين لان القوة المتصورة اعظم ادراكاً لفعالها منها لفعل القوة الشوقية

وعلى الثالث بان اليقين لا توصف به حركة الشوق الحسي فقط بل حركة الشوق الطبيعي ايضاً كقولنا ان الحجر يميل يقيناً الى جهة التحت وذلك باعتبار التحقق الناشئ عن العلم اليقين السابق حركة الشوق الحسي او الطبيعي ايضاً

الفصل الثالث

في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات العجم

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجاء لا يوجد في الحيوانات العجم
لانه يتعلق بالخير المستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ .
وعلم المستقبلات ليس الى الحيوانات العجم اذ ليس لها الا المعرفة الحسية التي لا
تتعلق بالمستقبلات . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
٢ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الخير الممكن نيله . والممكن والمستحيل فصلان
للصدق والكذب اللذين لا وجود لهما الا عند العقل كما قال الفيلسوف في
الالهيات ك ٦ م ٨ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم التي لا عقل لها
٣ وايضاً قال اوغطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « الحيوانات تتحرك بما
تشاهده » . والرجاء ليس يتعلق بما يشاهد لان « ما يشاهده الانسان كيف
يرجوه » كما في رو ٨ : ٢٤ . فالرجاء اذن ليس يوجد في الحيوانات العجم
لكن يعارض ذلك ان الرجاء من انفعالات الغضبية . والغضبية موجودة في
الحيوانات العجم . فكذا الرجاء ايضاً

والجواب ان يقال ان الانفعالات الباطنة في الحيوانات يمكن ان تُعرف من
حركاتها الظاهرة وهذه تدل على ان الرجاء موجود في الحيوانات العجم فان الكلب
او البازي متى رأى ارنبا او بغاً بعيداً جداً لم يتحرك اليه كانه لا يربو
ادراكه ومتى كان قريباً تحرك اليه كما يربو ادراكه فقد تقدم في م ب ١ ف
٢ ومب ٢٦ ف ١ ان الشوق الحسي في الحيوانات العجم والشوق الطبيعي في
ما خلا عن الحس يتبعان تصور عقل ما كما يتبعه شوق الطبيعة العاقلة الذي يقال
له ارادة الا ان الفرق في ذلك ان حركة الارادة تتبع تصور العقل المتصل وحركة
الشوق الطبيعي تتبع تصور العقل المنفصل الذي نشأ الطبيعة ومثله في ذلك

الشوق الحسي في الحيوانات العجم التي تفعل ايضاً بفريزة طبيعية ولهذا السبب نجد اعمال الحيوانات العجم وغيرها من الاشياء الطبيعية جارية على نهج واحد كاعمال الصناعة . وبهذا الاعتبار يكون في الحيوانات العجم رجاء وياس . اذا اجيب على الاول بان الحيوانات العجم وان كانت لا تعرف المستقبل الا انها تتحرك بالفريزة الطبيعية الى شيء مستقبل كما لو عرفت المستقبل بسابق نظرها فان هذه الفريزة مركبة فيها من العقل الالهي الذي يعلم المستقبلات بسابق نظره

وعلى الثاني بان موضوع الرجاء ليس الممكن الذي هو فصل للصدق لان هذا يتبع نسبة المحمول الى الموضوع بل الممكن الذي يقال باعبار قوة ما فالى هذين الضرين قسم الفيلسوف الممكن في الالهيات ك ٥ م ١٧
وعلى الثالث بان المشاهدة وان لم تعلق بالامر المستقبل الا ان الحيوان يتحرك شوقه بما يشاهده في الحال الى ادراك امر مستقبل او اجتنابه

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يضاده اليأس

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس ضد الرجاء فان الواحد يضاده واحد كما في الالهيات ك ١٠ م ١٧ . والرجاء يضاده الخوف . فاذا لا يضاده اليأس

٢ وايضاً يظهر ان الاضداد تتعلق بواحد بعينه . والرجاء واليأس لا يتعلقان بواحد بعينه لان الرجاء يتعلق بالخير واليأس يحصل عن شرٍ مانع من الحصول على الخير . فاذا ليس اليأس مضاداً للرجاء

٣ وايضاً ان الحركة يضادها الحركة واما السكون فيقابل الحركة على سبيل العدم . واليأس يظهر انه يدل على سكون لا على حركة . فهو اذا ليس مضاداً

للرجاء الذي يدل على حركة البساط إلى خيرٍ مرجوٍ
لكن يعارض ذلك ان اسم اليأس (اي في اللاتينية وهو desperatio) موضوعٌ
على سبيل المضادة للرجاء

والجواب ان يقال قد مرّ في مب ٢٣ ف ٢ ان التضاد يحصل في التغيرات
على ضربين احدهما بحسب الميل الى منتهايات متضادة وهذا الضرب لا يحصل
الا في انفعالات الشهوانية كتضاد المحبة والبغض والثاني بحسب الميل والنفور
بالنسبة الى منتهى واحدٍ بعينه ولهذا الضرب يحصل في انفعالات الغضبية كما
مرّ هناك . وموضوع الرجاء الذي هو الخير الشاق اذا اعتبر معه امكان نيله
كان متضمناً حقيقة الجاذب وبهذا الاعتبار يتوجه اليه الرجاء الذي يفيد
نوفاً من الميل واما اذا اعتبر معه تعذر نيله فيتضمن حينئذٍ حقيقة الدافع لانه
« متى افضى الناس الى امر مستحيل تفرق شملهم » كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣
وبهذا الاعتبار يتعلق به اليأس ولذا كان اليأس يتضمن حركة نوع من النفور
فكان مضاداً للرجاء مضادة النفور للميل

اذا اوجب على الاول بان الخوف يضاد الرجاء من جهة تضاد موضوعيهما
اي الخير والشرفان هذه المضادة تحصل في انفعالات الغضبية باعتبار انبعاثها
عن انفعالات الشهوانية واما اليأس فاما يضاذه من جهة تضاد الميل
والنفور فقط

وعلى الثاني بان اليأس لا يتعلق بالشر من حيث هو شرٌ ولكنه قد يتعلق به
بالعرض من حيث ان شيئاً يصير به ممتنع الحصول . وقد يحصل اليأس عن مجرد
مجاورة الخير للطاقة

وعلى الثالث بان اليأس لا يتضمن الدلالة على عدم الرجاء فقط بل يدل
ايضاً على نفور من الشيء المشتبه لا اعتبار تعذر حصوله فلا بد اذن من تقدم

الشوق عليه في الاعتبار كالرجاء لان ما لا يتعلق به شوقنا لا يتعلق به رجاؤنا ولا يأسنا ولهذا ايضاً كان كلاهما يتعلق بالخير الذي يتعلق به الشوق

الفصل الخامس

في ان التجربة هل هي علة للرجاء

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان التجربة ليست علة للرجاء فان التجربة الى القوة الادراكية وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ « القوة العقلية تحتاج الى التجربة والوقت » . والرجاء ليس الى القوة الادراكية بل الى القوة الشوقية كما مر في ف ٢ . فاذا ليست التجربة علة للرجاء

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ١٣ « يتعسر الرجاء عند الشيوخ بسبب تجربتهم » وهذا يظهر منه ان التجربة علة لعدم الرجاء . وليس شي واحد بعينه علة للتقابلات . فاذا ليست التجربة علة للرجاء

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ٣٤ « ان وصف جميع الاشياء بامر ما وعدم اغفال شيء منها قد يكون احياناً من علامت الحماقة » . ومحاولة الانسان ادراك كل شيء ترجع في ما يظهر الى عظم الرجاء والحماقة تنشأ عن عدم التجربة . فيظهر اذن ان عدم التجربة اولى بكونه علة للرجاء من التجربة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « ان بعض الناس يسهل عندهم الرجاء بسبب ظفرهم على كثيرين ومرات كثيرة » وهذا يرجع الى التجربة . فالتجربة اذن علة للرجاء

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما مر في ف ١ فاذا يجوز ان يكون شيء علة للرجاء اما لان شيئاً يصير به ممكناً للانسان واما لان شيئاً يعتبر به ممكناً فيكون علة للرجاء بالوجه الاول كل ما يزيد الانسان قدرة كالغنى والشجاعة ومن هذا القبيل ايضاً التجربة لان الانسان

يكتسب بالتجربة قوة على فعل شيء بسهولة ومن ذلك يحصل الرجاء وعليه قول
ويجيثيوس في كتاب الجندية ١ ب ١ « ليس يخشى احدٌ فعل ما يثق من نفسه
انه أحسن تعلمه ». ويكون علة للرجاء بالوجه الثاني كل ما به يعتبر الانسان
شيئاً ممكناً له وبهذا الوجه يجوز ان يكون التعليم وكل اقتناع علة للرجاء وعلى هذا
النحو ايضاً تكون التجربة علة للرجاء من حيث ان الانسان قد يعتبر بالتجربة
ممكناً له ما كان يعتبره قبل التجربة مستحيلًا . غير ان التجربة يجوز ان تكون
بهذا الوجه ايضاً علة لعدم الرجاء لانه كما ان الانسان قد يعتبر بالتجربة ممكناً له
ما كان يعتبره مستحيلًا كذلك قد يعتبرها مستحيلًا عليه ما كان يعتبره ممكناً
وعلى هذا فالتجربة علة للرجاء من وجهين وعلة لعدم الرجاء من وجه واحد
ولذلك يجوز لنا ان نقول بالوجه الاغلب انها علة للرجاء

إذا اجيب على الاول بان التجربة في المفعولات لا تحدث العلم فقط بل تحدث
ايضاً بسبب العادة ملكة تجعل الفعل اسهل على ان القوة العقلية ايضاً تؤثر في
القدرة على الفعل بسهولة لانها تبين ان شيئاً ممكنٌ وعلى هذا النحو تحدث الرجاء
وعلى الثاني بان التجربة انما ينشأ عنها في الشيوخ عدم الرجاء حيث تحدث فيهم
اعتبار المستحيل ومن ثم قيل هناك بعد ذلك ان « اموراً كثيرة تنتهر عندهم »
وعلى الثالث بانه يجوز ان تكون الحماقة وعدم التجربة علة للرجاء بما يشبه
ان يكون بالعرض اي برفعها العلم الذي به يُعتبر حقيقة ان شيئاً مستحيلٌ فيكون
عدم التجربة علة للرجاء على نحو ما تكون التجربة علة لعدم الرجاء

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو اعظم في الشبان والسكران

ينحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الشباب والسكران ليسا علة للرجاء فان
الرجاء يدل على نوع من اليقين والثبات ولذلك شبه في عبر ٦ بالمرسة . والشبان

والسكران لا يثبت لهم سهولة تغيير افكارهم . فاذا ليس الشباب والسكران
علة للرجاء

٢ وايضاً ما يزيد القدرة فهو اخص علة للرجاء كما تقدم في الفصل الآنف .
والشباب والسكران يقارنهما نوع من الضعف . فاذا ليسا علة للرجاء
٣ وايضاً ان التجربة علة للرجاء كما مر في الفصل الآنف . والشبان ليسوا
ذوي تجربة . فاذا ليس الشباب علة للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ « السكران ذوو
رجاء عظيم » وقوله هناك ب ١٢ « الشبان ذوو رجاء عظيم »

والجواب ان يقال ان الشباب علة للرجاء لثلاثة امور كما قال الفيلسوف في
الخطابة ك ٢ ب ١٣ وهذه الثلاثة يمكن اعتبارها بحسب حالات الخير الذي
هو موضوع الرجاء الثلاث وهي كونه مستقبلاً وشاقاً وممكناً على ما مر في الف ١ فان
حظ الشبان من المستقبل وافر وحظهم من الماضي قليل ولذلك لما كان التذكر
يتعلق بالماضي والرجاء يتعلق بالمستقبل كانوا قليلي التذكر وكثيри الرجاء
وايضاً فانهم بسبب ما لهم من حرارة الطبع تكثروا فيهم الارواح الحيوانية فتنبسط
قلوبهم وانبساط قلب الانسان هو الباعث له على الاقدام على مشاق الامور
ولهذا كان الشبان ذوي اقدام ورجاء عظيم . وايضاً فمن لم يصد في اعماله
ولا اعترضه موانع في مساعيه يسهل لديه اعتبار ان شيئاً ممكن له ومن ثم
فالشبان لعدم اعتبارهم لقاء الموانع وصروف الزمان يسهل لديهم اعتبار ان شيئاً
ممكن لهم فيعظم الرجاء عندهم . ثم ان امرين من هذه الثلاثة المتقدمة حاصلان
في السكران وهما الحرارة وكثرة الارواح الحيوانية المنبعثتان عن الحرارة
ويوجد فيهم ايضاً عدم المبالاة بالاختار والنوائب . ولاجل ذلك ايضاً كان
جميع البله والفاقدي الروية يجاولون كل امر ويعظم عندهم الرجاء

إذا اجيب على الاول بانه وان لم يكن للشبان والسكرارى ثبات في الحقيقة
الا ان لم ثباتاً في الاعتبار لا عقادهم انهم سيدركون لا محالة ما يرجونه
وكذا يجاب على الثاني بان الشبان والسكرارى ضعفاء حقيقة ولكنهم اقوياء
في اعتبارهم اذ لا يدركون ضعفهم وقصورهم
وعلى الثالث بانه ليس التجربة فقط علة للرجاء بل قد يكون عدم التجربة ايضاً
علة له باعتبار ما كما مر في الفصل الآنف

الفصل السابع

في ان الرجاء هل هو علة للمحبة

يتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس علة للمحبة لان المحبة هي
الأولى بين الكيفيات النفسانية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب
٧ و ٩٠ والرجاء كيفية نفسانية فالمحبة متقدمة عليه فهو اذا ليس علة لها
٢ وايضاً ان الشوق متقدم على الرجاء والشوق معلول للمحبة كما مر في مب
٢٨ ف ٦ فالرجاء اذن متأخر عنها فليس علة لها
٣ وايضاً ان الرجاء يصدر عنه اللذة كما مر في مب ٣٢ ف ٣ واللذة لا تتعلق
الا بالمحبوب فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قوله في متى ١: ٢: ابراهيم ولد
اسحق واسحق ولد يعقوب: ما نصه « اي ان الايمان ولد الرجاء والرجاء ولد
المحبة » فالمحبة اذن معلولة للرجاء

والجواب ان يقال ان الرجاء يعتبر من جهتين فهو يعتبر من جهة الخير
المرجو على انه موضوعه الا انه لما كان الخير المرجو شاقاً ممكناً وقد يكون شقي
شاقاً ممكناً لنا لا بنا لكن بالخير كان الرجاء يعتبر ايضاً من جهة ما به يصير شقي
ممكناً لنا فاذا اعتبر من جهة الخير المرجو فهو معلول للمحبة لان الرجاء لا يتعلق

الا بالخير المُشتهى والمحبوب، وإذا اعتبر من جهة من به يصير شيئا ممكناً لنا فهو
علة للمحبة دون العكس لان من نرجوان يحصل لنا به الخير تتحرك اليه على انه
خيرنا وهكذا نأخذ في ان نجه واما من نجه فلا نرجو منه شيئاً الا بالعرض اي
من حيث نعتقد انه يمازينا بالمحبة ومن ثمه فمحبة الغير لنا تجعلنا ان نرجو منه شيئاً
واما محبتنا له فتحصل عن الرجاء الذي لنا فيه
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثامن

في ان الرجاء هل يساعد على الفعل او بالحري يعوق عنه

يتخبط الى الثامن بان يقال: يظهر ان الرجاء لا يساعد على الفعل بل بالحري
يعوق عنه لان الطمأنينة ترجع الى الرجاء، والطمأنينة منشأ الإهمال وهو يعوق
عن الفعل، فالرجاء اذن يعوق عن الفعل
٢ وايضاً ان الألم يعوق عن الفعل كما مر في مب ٣٧ ف ٣ وقد يحدث عن
الرجاء الم في ام ١٣ : ١٢ «الرجاء المطول يُحزّن القلب» فالرجاء اذن
يعوق عن الفعل

٣ وايضاً ان اليأس مضاد للرجاء كما مر في ف ٤ واليأس يساعد على الفعل
وخصوصاً في الحرب ففي ٢ ملوك ٢ : ٢٦ ان في اليأس خطراً، فالرجاء اذن
يفعل ضد ذلك اي يعوق عن الفعل

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٩ : ١٠ «ينبغي للعارث ان يحرث على
رجاء الاستقلال» وكذا الامر في سائر الاشياء

والجواب ان يقال ان الرجاء من طبعه يساعد على الفعل بتقويته اياه وذلك
من وجهين اولاً من جهة اعتبار موضوعه الذي هو الخير الشاق الممكن فان
اعتبار الشاق يحرك الانتباه واليقظة، واعتبار الممكن ليس يضعف السعي

والإقدام فيلزم من ذلك ان الانسان يشتد فعله بالرجاء . وثانياً من جهة اعتبار
معلوله فقد تقدم في مب ٣٢ ف ٣ ان الرجاء يُعِدُّ اللذة وهي تساعد على الفعل
كما مر في مب ٣٣ ف ٤ . فالرجاء اذن يساعد على الفعل

إذا اجيب على الاول بان الرجاء ينظر الى ادراك الخير والطمانينة تنظر الى
اجتناب الشرفي اذن مقابلة للخوف باكثر مما ترجع الى الرجاء ومع ذلك فهي
لا تحدث الاهمال الا من حيث يضعف بها اعتبار الشاق وهذا يترتب عليه
ضعف اعتبار الرجاء لان ما لا يخاف الانسان مانعاً منه لا يكاد يُعْتَبَرُ شاقاً
وعلى الثاني بان الرجاء يُعِدُّ بالذات اللذة وانما يُعِدُّ الألم بالعرض كما
تقدم في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثالث بان اليأس في الحرب انما يكون خطراً بسبب ما يقارنه من الرجاء
لان الذين يأسون من الحرب تضعف عزيمتهم فيه ولكنهم يرجون ان يثأروا
اعداءهم بنفوسهم ولذلك يحملهم هذا الرجاء على اشد القتال فتقع رهبتهم في
افتدة اعدائهم



البحث الحادي والاربعون

في الجبن والخوف في حد نفسه - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر اولاً في الجبن وثانياً في التهور اما الجبن فيبحث فيه عن اربعة امور
اولاً عن الجبن في حد نفسه وثانياً عن موضوعه وثالثاً عن علته ورابعاً عن معلوله . والبحث
في الاول يدور على اربع مسائل - ١ هل الجبن انفعال نفسي - ٢ هل هو انفعال
خاص - ٣ هل يوجد خوف طبيعي - ٤ في انواع الجبن

الفصل الأول

هل الجبن انفعال نفسي

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الجبن ليس انفعالاً نفسانياً فقد قال

الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « الجبن قوة تطلب الوجود بطريق
الانقباض » وليس شيء من القوى انفعالاً كما اثبتته الفيلسوف في الخلقيات ك
٢ ب ٥٥ فإذا ليس الجبن انفعالاً

٢ وايضاً كل انفعال فهو اثر حاصل عن حضور الفاعل . والجبن ليس يتعلق
بمخاض بل بمستقبل كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ . فإذا ليس
الجبن انفعالاً

٣ وايضاً كل انفعال نفساني فهو حركة للشوق الحسي لاحقة للشعور . والحس
لا يدرك المستقبل بل الحاضر . فيظهر اذن ان الجبن لتعلقه بالشر المستقبل ليس
انفعالاً نفسانياً

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الجبن في عداد الانفعالات النفسانية
في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩

والجواب ان يقال ان الجبن اخص حركات النفس بحقيقة الانفعال بعد
الأم فقد مر في م ب ٢٢ ف ١ ان الانفعال يطلق اولاً على حركة القوة المنفعلة
اي التي يكون لموضوعها اليها نسبة المحرك الفعلي لان الانفعال هو اثر الفاعل
وبهذا المعنى يقال للشعور والتعلم انفعالاتان ويطلق ثانياً باخص وجهه على حركة
القوة الشوقية ويطلق ثالثاً باخص من ذلك على حركة القوة الشوقية التي لما آلة
جسمانية وهي الحركة التي تحصل مع تغير جسماني ويطلق رابعاً بالوجه الاخص
جداً على تلك الحركات الدالة على ضرر ولا ينحى ان الجبن لما كان يتعلق بالشر
كان الى القوة الشوقية التي موضوعها الذاتي هو الخير والشر وهو الى الشوق
الحسي لانه يحصل مع تغير اي مع انقباض كما قال الدمشقي في الدين المستقيم
ك ٣ ب ٢٣ ويعتبر ايضاً نسبة الى الشر باعتبار غلبة الشر بنحو ما على الانسان ما
فهو اذن يطلق عليه الانفعال بناية الحقيقة . ولكن بعد الأم فان الأم يتعلق

بالشر الحاضر والجبين يتعلق بالشر المستقبل الذي لا يحرك بقدر الحاضر
إذا اجيب على الاول بان المراد بالقوة في قول اللمشقي مبدأ الفعل ولهذا
كانت حركات القوة الشوقية الباطنية من حيث هي مبادئ للافعال الخارجية
يقال لها قوى والمراد بها في قول الفيلسوف الملكة
وعلى الثاني بانه كما ان انفعال الجسم الطبيعي يحصل عن حضور الفاعل حضوراً
جسمانياً كذلك انفعال النفس يحصل عن حضور الفاعل حضوراً نفسانياً من
دون حضوره الجسماني او الحقيقي اي من حيث ان الشر الذي هو مستقبل
حقيقة يكون حاضراً اعتباراً
وعلى الثالث بان الحس لا يدرك المستقبل الا ان الحيوان من ادراك الحاضر
يتحرك بالفريزة الطبيعية الى رجاء خير مستقبل او الخوف من شر مستقبل

الفصل الثاني

في ان الجبن هل هو انفعال خاص

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الجبن ليس انفعالاً خاصاً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٣ « من لا يوهن الجبن عزيمته لا تتولاه
الشهوة ولا ينفذ قلبه الا سي اي الالم ولا يعث به الفرح الباطل » ومفاد ذلك
انه اذا ارتفع الجبن ارتفعت جميع الانفعالات الأخرى فهو اذن ليس انفعالاً
خاصاً بل عاماً

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « ان حكم الطلب والهرب
في الشوق حكم الايجاب والسلب في العقل » وليس السلب ولا الايجاب شيئاً
خاصاً في العقل بل شيئاً عاماً مشتركاً في امور كثيرة فكذا الهرب ايضاً في الشوق
وانما الجبن هرب من الشر فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً لو كان الجبن انفعالاً خاصاً لكان في الغضبية فقط . ولكنه في الشهوانية ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان « الجبن ضربٌ من الألم » وقال الدمشقي انه قوة مشتاقة . ومحل الألم والشوق هو الشهوانية كما تقدم في م ب ٣٠ و ٣٥ ف ١ . فهو اذن ليس انفعالاً خاصاً لرجوعه الى قوتين مختلفتين لكن يعارض ذلك ان الجبن قسيمٌ لسائر الانفعالات النفسانية كما يتضح من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٥

والجواب ان يقال ان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقة النوعية من موضوعاتها فما كان منها ذا موضوع خاصٍ فهو انفعالٌ خاصٌ . وللجبن موضوعٌ خاصٌ كما للرجاء لانه كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كذلك موضوع الجبن هو الشر المستقبل الشاق المتع الاندفاع . فالجبن اذن انفعالٌ نفسي خاصٌ

اذا اجيب على الاول بان جميع الانفعالات النفسانية تنبعث عن مبدأ واحدٍ وهو المحبة التي فيها يرتبط بعض هذه الانفعالات ببعض . وانما ترتفع سائر الانفعالات النفسانية عند ارتفاع الجبن باعتبار هذا الارتباط لا لكون الجبن انفعالاً عاماً

وعلى الثاني بانه ليس كل هربٍ في الشوق جناً بل الهرب من موضوعٍ خاصٍ كما تقدم في جرم الفصل فاذا وان كان الهرب امراً عاماً فالجبن انفعالٌ خاصٌ وعلى الثالث بان الجبن ليس في الشهوانية بوجهٍ اذ ليس يتعلق بالشر مطلقاً بل مع صعوبةٍ او مشقةٍ بحيث لا يكاد يمكن دفعه الا انه لما كانت انفعالات الغضبية تنبعث عن انفعالات الشهوانية وتنتهي اليها كما اسلفنا في م ب ٢٥ ف ١ كان الجبن يوصف بما هو خاصٌ بالشهوانية اذ لما يقال ان الجبن ألمٌ من حيث ان موضوع الجبن مؤلمٌ لو كان حاضراً ومن ثمة قال الفيلسوف ايضاً في الموضوع

المتقدم ذكره ان « الجبن يحصل عن تخيل الشر المستقبل الفسد او المؤلم » وكذلك
انما وصف الدمشقي الجبن بالشوق لانه كما ان الرجاء يحدث او ينشأ عن اشتهاه
الخير كذلك الجبن ينشأ عن الهرب من الشر كما يتضح مما تقدم في ف ٢ من كل
من م ب ٢٥ و ٢٩ و ٣٦

الفصل الثالث

هل يوجد خوف طبيعي

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان بعض الخوف طبيعي فقد قال الدمشقي
في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « يوجد خوف طبيعي فان النفس لا تشاء
مفارقة البدن »

٢ وايضاً ان الخوف ينشأ عن المحبة كما مر في الفصل الآنف . ويوجد محبة طبيعية
كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٢ . فاذا يوجد ايضاً خوف طبيعي
٣ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء كما تقدم في م ب ٤٠ ف ٤ . ويوجد رجاء
طبيعي كما يتضح من قوله في رو ٤ : ١٨ عن ابراهيم انه « على خلاف الرجاء
(يعني رجاء الطبيعة) آمن على الرجاء » يعني رجاء النعمة . فاذا يوجد ايضاً
خوف طبيعي

لكن يعارض ذلك ان الاشياء الطبيعية يشترك فيها التنفسات وغير التنفسات
والخوف ليس مشتركاً بين التنفسات وغير التنفسات . فهو اذن غير طبيعي
والجواب ان يقال انما يقال للحركة طبيعية لميل الطبيعة اليها وهذا يحدث على
نحوين احدهما ان تستكمل الحركة كلها من الطبيعة دون شيء من افعال القوة
الداركة كما ان التصعد حركة طبيعية للنار والنمو حركة طبيعية للحيوان والنبات
والثاني ان تكون الطبيعة مائلة الى الحركة وان لم تستكمل الا بالادراك لان

حركة القوة الإدراكية والشوقية تُسند إلى الطبيعة على أنها المبدأ الأول كما مرَّ
في مب ١٠ ف ١٧ ومب ١٧ ف ٩ وهذا المعنى قد يقال أيضاً لأفعال القوة الداركة
كالتعقل والشعور والتذكر والحركات الشوق الحيواني طبيعية وباعتبار هذا
الضرب يجوز أن يقال للخوف طبيعي^٢ ويمتاز عن الخوف الغير الطبيعي بتغاير
الموضوع فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ ان من الخوف ما يتعلق بالشر
المُفسد الذي تهرب منه الطبيعة لاشتهاء الوجود طبعاً وهذا الخوف يقال له
طبيعي ومنه ما يتعلق بالشر المؤلم الذي لا ينافي الطبع بل شهوة الشوق وهذا
الخوف ليس طبيعياً كما ان كلاً من المحبة والشهوة واللذة ينقسم إلى طبيعي وغير
طبيعي على ما تقدم في مب ٣٠ ف ٣ ومب ٣١ ف ٧. واما على معنى الطبيعي
الأول فيجب ان يُعلم ان بعض الانفعالات النفسانية قد يقال لها طبيعية كالمحبة
والاشتهاء والرجاء وبعضها لا يجوز عليها ذلك وذلك لان المحبة والبغض والاشتهاء
والنفور تدل على ميل إلى طلب الخير والهروب من الشر وهذا الميل يرجع أيضاً
إلى الشوق الطبيعي ولذلك كان بعض المحبة طبيعياً وجازان يوصف أيضاً على
نحو ما بالاشتهاء والرجاء الأشياء الطبيعية الخالية عن الإدراك واما ما سوسه
ذلك من الانفعالات النفسانية فتدل على حركات لا يكفي لما الميل الطبيعي
اصلاً اما لان حقيقة هذه الانفعالات تقتضي الشعور او الإدراك كما مرَّ في مب
٣١ ف ٤ ومب ٣٥ ف ١ من ان حقيقة اللذة والألم تقتضي الإدراك حتى ان
من خلا عن الإدراك لم يجز وصفه بالالتذاذ والتألم او لان هذه الحركات تقع
على خلاف مقتضى الميل الطبيعي كما ان اليأس يهرب من الخير بسبب صعوبة
ما والخوف يهرب من مدافعة الشر المضاد وان كان ثم ميل طبيعي إلى ذلك
ولذا كانت غير المتنفسات لا توصف بهذه الانفعالات بوجه من الوجوه
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان ما يذكر من انواع الخوف هل هو صحيح

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان جعل الدمشقي للخوف في الدين المستقيم
كـ٢ب ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياه والحجل والتعجب والانشاء والمحصّر
غير صحيح لان الخوف يتعلق بالشر المؤلم كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ٢ب ٥
وهذا يستلزم كون انواع الخوف مماذية لانواع الألم. وانواع الألم اربعة كما مر
في مب ٣٥ ف ٠٨ فاذا انواع الخوف المماذية لها يجب ان تكون اربعة فقط
٢ وايضاً ما يقوم بفعلنا فهو مقدور لنا. والخوف يتعلق بالشر المجاوز لقدرتنا
كما تقدم في ف ٢ فاذا ليس يجب ان يجعل التواني والحياه والحجل التي تتعلق
بفعلنا انواعاً للخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل كما تقدم في ف ١ و ٢. والحجل يتعلق
بما قد أتى من القبيح كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان
ب ٢٠. فاذا ليس الحجل نوعاً للخوف

٤ وايضاً ليس يتعلق الخوف الا بالشر. والتعجب والانشاء يتعلقان بالامر
العظيم والمستطرف خيراً كان او شراً. فاذا ليس من انواع الخوف

٥ وايضاً ان التعجب دعا الفلاسفة الى طلب الحق كما في الالهيات كـ١ب ٢٠
والخوف لا يدعو الى الطلب بل الى الهرب. فاذا ليس التعجب نوعاً للخوف
لكن يكفي لمعارضة ذلك قول الدمشقي وغريغوريوس النيصي في الموضوعين
المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الخوف يتعلق بالشر المستقبل الذي
يفوت قدرة الخائف اي الذي تعذر مدافعتة. وكما يميز اعتبار خير الانسان في فعله
او في الاشياء الخارجة كذلك يميز اعتبار شره ايضاً. ما في فعله فيمكن الخوف

من شرين الاول التعب الموقر الطبيعة ومن هنا ينشأ التواني اذ ان الانسان يهرب من الفعل خوفاً من التعب المفرط . والثاني القبح الموجب عيب الفاعل فان خيف قبح الفعل حين اتيانه فهو الحياء او تعلق الخوف بالفعل القبيح المنقضي فهو الخجل . اما الشر القائم في الاشياء الخارجة فيعجز الانسان عن مدافعته من ثلاثة اوجه اولاً بسبب عظمه اي متى استعظم الانسان شراً دون ان يرى مناصاً منه وهذا هو التعجب وثانياً بسبب استطرافه اي متى عرض لنظر اعتبارنا شراً مستغرباً فاستعظمه تصورنا وهذا هو الانشداء الناشئ عن تصور امر غير مالوف وثالثاً بسبب مفاجأة ته فيتعذر النظر في دفعه كالخوف من الرزايا المستقبلية وهذا يقال له الحصر

اذن اجيب على الاول بان انواع الالم التي تقدم ذكرها في مب ٣٥ ف ٨ لم تؤخذ بحسب اختلاف موضوعه بل بحسب معلولاته وباعتبار بعض حقائق خاصة فلا يجب من ثمة كونها محاذية لانواع الخوف هذه المأخوذة بحسب قسمة موضوعه الخاصة

وعلى الثاني بان الفعل باعتبار وقوعه فعلاً خاضعاً لقدرة الفاعل الا انه يجوز ان يعتبر في الفعل شيء مجاوز قدرة الفاعل بسببه يهرب الفاعل من الفعل وبهذا الاعتبار جعل التواني والحياء والخجل انواعاً للخوف

وعلى الثالث بانه يجوز ان يخاف من الفعل الماضي ما يترتب عليه في المستقبل من المذمة او العار وبهذا الاعتبار يجعل الخجل نوعاً للخوف

وعلى الرابع بان ليس كل تعجب وانشداء يُجملان من انواع الخوف بل التعجب من الشر العظيم والانشداء من الشر المستطرف . او يقال كما يهرب بالتواني من النصب المعلق على الفعل الخارج كذلك يهرب بالتعجب والانشداء من صعوبة النظر العقلي في ما هو عظيم ومستغرب خيراً كان او شراً فتكون نسبة التعجب

والانشداه الى فعل العقل كنسبة التواني الى الفعل الخارج
وعلى الخامس بان التعجب يأبي ان يحكم في الحال في ما يتعجب منه خوفاً
من الخطأ ولكنه يبحث عنه في الاستقبال والمنشده ينشى الحكم في الحال والبحث
في الاستقبال ولهذا كان التعجب مبدأ للنظر الفلسفي والانشداه مانعاً منه



المبحث الثاني والاربعون

في موضوع الخوف - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في موضوع الخوف والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في ان
موضوع الخوف هل هو الخير او الشر - ٢ في ان موضوع الخوف هل هو شر الطبيعة - ٣ في ان
الخوف هل يتعلق بشرا الاثم - ٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه - ٥ في ان الفواجي
هل هي ادعى الى الخوف - ٦ في ان الاشياء التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف

الفصل الاول

في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان موضوع الخوف هو الخير فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ « لا نخشى شيئاً الا حذراً من فقد ما نحب
حاصلاً او عدم ادراكه مرجواً » وما نحبه خير، فالخوف اذن يتعلق بالخير
على انه موضوعه

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « التسايط والاستعلاء على
الغير امر مخيف » وهذا خير، فالخير اذن موضوع الخوف
٣ وايضاً يمتنع وجود شر في الله، وقد أمرنا ان نخاف الله كقوله في مز ٣٣: ١٠
« اتقوا الله يا قديسيه » فإذا الخوف ايضاً يتعلق بالخير

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٢ب ١٢ « الخوف يتعلق بالشر المستقبل »

والجواب ان يقال ان الخوف حركة للقوة الشوقية . والطلب والمهرب هما الى القوة الشوقية كما في الخلقيات ك٦ب ٢ وانما يُطلب الخير وانما يهرب من الشر . فاذا كل حركة في القوة الشوقية تغيد الطلب فموضوعها خير . ما ركل حركة تفيد المهرب فموضوعها الشر ولما كان الخوف يفيد نوعاً من المهرب كان يتعلق اولاً وبالذات بالشر على انه موضوعه الخاص ولكنه يجوز ايضاً ان يتعلق بالخير باعتبار نسبه الى الشر وهذه النسبة يجوز ان تكون على نحوين اولاً من حيث يندم الخير بالشر وانما يكون شيئاً شراً من حيث يندم به الخير ولهذا متى هرب من الشر لكونه شراً يلزم انه يهرب منه لكونه يندم به الخير الذي يُطلب بالمحبة وبناء على هذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان ليس للخوف سبب سوى فقد الخير المحبوب . وثانياً من حيث يكون اخبيرة للشر اي من حيث يمكن لخير ان يحدث بقوته ضرراً في الخير المحبوب . ولهذا فكما ان الرجاء يتعلق بامرئ على ما تقدم في مب ٤٠ ف٧ وهما الخير المرجو وما يرجى به نيله كذلك الخوف يتعلق بامرئ وهما الشر المهروب منه والخير الذي يستطيع بقوته انزال الشر . ومن هذا القبيل خوف الانسان من الله من حيث يستطيع ان ينزل به عقاباً روحانياً او جسمانياً . ومنه ايضاً الخوف من سلطة الانسان ولا سيما متى كانت مؤذية او جائرة لسهولة ايقاعها الضرر حينئذ . ومنه الخوف من استملاء الغير اي من الاعتماد عليه بحيث يكون في قدرته انزال الضرر بنا كما يخاف الانسان ممن كان مطلقاً على جنايته حذراً من ان يفشي امرها وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثاني

في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يتعلق بالشر الطبيعي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ «الخوف يدعو الى الاستشارة» وما يحدث عن الطبيعة لا نستشير فيه احداً كما في الخلقيات ك ٣ ب ٣ . فالخوف اذن ليس يتعلق بالشر الطبيعي

٢ وايضاً ان الانسان معرض دائماً للآفات الطبيعية كاللوت ونحوه فلو كان الخوف يتعلق بمثل هذه الشرور لوجب ان يكون الانسان في حال خوفٍ دائمٍ ٣ وايضاً ان الطبيعة لا تحرك الى المتضادات . والشر الطبيعي يصدر عن الطبيعة فاذا هرب الانسان منه بالخوف ليس يصدر عن الطبيعة . فاذا ليس يتعلق الخوف الطبيعي بالشر الطبيعي بل يظهر انه من جملة الشرور الطبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٦ «اهول شيء الموت» وهو شرٌ طبيعيٌ

والجواب ان يقال ان الخوف يحصل عن تخيل شرٍ مستقبليٍ مفسدٍ او مؤلمٍ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ وكما ان الشر المؤلم ما كان مضاداً للارادة كذلك الشر المفسد ما كان مضاداً للطبيعة وهذا هو الشر الطبيعي فاذا يجوز تعلق الخوف بالشر الطبيعي . لكن يجب ان يعلم ان الشر الطبيعي قد يكون صادراً عن علةٍ طبيعيةٍ وحينئذٍ يقال له شرٌ طبيعيٍ ليس لحرمانه خيراً طبيعياً فقط بل لكونه معلولاً للطبيعة ايضاً كاللوت الطبيعي ونحوه من الآفات وقد يكون صادراً عن علةٍ غير طبيعيةٍ كاللوت المنزّل قسراً بقوة المضطهد . وهو في كلا الحالين يخشى ولا يخشى باعتبارين لانه لما كان الخوف يحصل عن تخيل الشر المستقبلي كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره كان ما يرفع هذا

التخيل بنفي الخوف ايضاً . والشر المستقبل انما يظهر انه لن يقع لامرين احدهما كونه بعيداً فنعتبره لذلك كانه لن يقع فلا نخشاه اصلاً او نخشاه قليلاً فقد قال الفيلسوف في الموضوع المذكور « ما كان بعيداً جداً فلا يُخشى فان الناس طراً يعلمون انهم سيموتون ولكن لعدم دنو الأجل لا يبالون به » والثاني ضرورة وقوعه حتى يخال انه واقع في الحال وعليه قول الفيلسوف هناك « من يُقطع رأسه لا يخاف لاعتباره ان لا بد من موته » اما الذي يخاف فلا بد ان يكون لديه شيء من رجاء التخلص . وعلى هذا فالشر الطبيعي لا يُخشى اذ لا يُعتبر انه سيقع اما اذا اعتُبر الشر الطبيعي المُفسد قريب الوقوع ولكن مع شيء من رجاء التخلص منه فيكون حينئذ موضوعاً للخوف

اذا اجيب على الاول بان الشر الطبيعي قد لا يصدر عن الطبيعة كما مر في جرم الفصل على انه متى صدر عن الطبيعة اذا امتنع دفعه رأساً لا يمنع تأجيله وعلى هذا الرجاء تجوز الاستشارة في دفعه

وعلى الثاني بان الانسان وان تعرض دائماً للشر الطبيعي لكنه لا يتعرض له دائماً عن قرب فلا يخشاه دائماً

وعلى الثالث بان الموت وسائر الآفات الطبيعية تصدر عن الطبيعة تكلياً واما الطبيعة الجزئية فتتفر منها ما استطاعت . وعن ميل الطبيعة الجزئية يحصل الألم والاعتماد من هذه الشرور متى كانت واقعة في الحال واخوف متى كانت قريبة الوقوع

الفصل الثالث

في ان الخوف هل يتعلق بشراثة

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف يجوز تعلقه بشراثة فقد قال اوغسطينوس في كلامه على قانون يوحنا مقاً ٩ « العفة تحمل الانسان على الخوف

من مفارقة الله « وليس يفرق بين الانسان والله سوى الذنب كقوله في اش
٢ : ٥٩ « آثامكم فرقت بينكم وبين الحكم » فإذا يجوز تعلق الخوف بشر الاثم
٢ وايضاً قال توليوس في المسائل التسكولوجية ك ٤ « انما نخشى واقعاً في
الاستقبال ما نتألم منه واقعاً في الحال » ويجوز ان يتألم الانسان من شر الاثم .
فإذا يجوز ان يخشاه ايضاً

٣ وايضاً ان الرجاء مقابل للخوف وهو يجوز تعلقه بخير الفضيلة كما يتضح من
قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ ومن قول الرسول في غلا ١٠ : ٥ « اني
لواثق بكم في الرب انكم لا ترنأون شيئاً آخر » فيجوز اذن ايضاً ان يتعلق الخوف
بشر الاثم

٤ وايضاً ان الخجل ضرب من الخوف كما مر في م ١ ف ٤ . والخجل يتعلق
بالفعل التبيح الذي هو شر الاثم . فكذا الخوف ايضاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « لا يتعلق الخوف
بجميع الشرور كما لو كان انسان باغياً او متوانياً »

والجواب ان يقال كما ان موضوع الرجاء هو الخير المستقبلي الشاق الممكن
الحصول كذلك موضوع الخوف هو الشر المستقبلي المتسرع الإندفاع على ما تقدم
في م ٤ ف ١ وم ٤ ف ٢ . ومن ذلك يحصل ان ما كان خاضعاً مطلقاً
لقدرتنا وارادتنا لا يتضمن حقيقة الخيف بل انما الخيف ما كان معلولاً لعله
خارجة . وشر الاثم انما هو معلول حقيقة للارادة الانسانية فلا يتضمن في الحقيقة
حقيقة الخيف الا انه لما كان يمكن انعطاف الارادة بشيء خارج الى الخطأ فإذا
كان لذلك الماطف قوة عظيمة على عطفها جاز الخوف حينئذ من شر الاثم
لا اعتبار صدوره عن علمه خارجة كما لو خاف انسان معاشرته الاشرار لثلاثه
الى الخطاء . على ان الانسان في هذه الحال يخشى في الحقيقة اغراء الاشرار لا

الائم باعتباره في نفسه اي من حيث هو ارادي اذ لا يكون بهذا الاعتبار
موضوعاً للخوف

اذا اجيب على الاول بان مفارقة الله عقاب مترتب على الخطيئة وكل عقاب
فانه يصدر على نحو ما عن علة خارجية

وعلى الثاني بان الالم والخوف يجتمعان من وجه اي من حيث يتعلق كلاهما
بالشر ويفترقان من وجهين اولاً من حيث ان الالم يتعلق بالشر الحاضر والخوف
يتعلق بالشر المستقبل وثانياً من حيث ان الالم لكونه في الشهوانية يتعلق بطلق
الشر فيحوز ان يكون موضوعه كل شر صغيراً او كبيراً والخوف لكونه في التفضية
يتعلق بالشر متى قارنه شيء من المشقة او الصعوبة وهذه ترتفع متى كان شيء
خاصماً للارادة . فاذا لسنا نخشى وقوع كل ما نتألم منه واقعاً في الحان بل انما
نخشى وقوع بعضه وهو ما كان منه شاقاً

وعلى الثالث بان الرجاء انما يتعلق بالخير الذي يمكن للانسان نيله والانسان
يستطيع نيل الخير اما بنفسه او بغيره ولهذا جاز ان يتعلق الرجاء بفعل الفضيلة
القائم في قدرتنا . واما الخوف فانما يتعلق بالشر الذي ليس خاصماً لقدرتنا ولهذا
كان الشر المخوف لا يصدر الا عن علة خارجية واما الخير المرجو فيحوز صدوره
عن علة داخلية او خارجية

وعلى الرابع بانه قد تقدم في مب ٤١ ف ٤ ان الخجل ليس خوفاً من فعل
الخطيئة في نفسه بل مما يتعلق عليه من العبادة او المعرة الصادرة عن علة خارجية

الفصل الرابع

من يجوز الخوف من الخوف نفسه

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز الخوف من الخوف لان كل ما
يتعلق به الخوف فانه بالخوف يصاب من ان يُفقد كما ان من يخاف على صحته

فانه يصونها بخوفه . فلو كان يخاف من الخوف لكان الانسان بخوفه بقي نفسه مع الخوف وهذا يخلف في ما يظهر

٢ وايضاً ان الخوف ضرب من الهرب . وليس شيء يهرب من نفسه . فاذا ليس يتعلق الخوف بالخوف

٣ وايضاً ان الخوف يتعلق بالمستقبل . ومن يخاف فالخوف حاصل عنده . فاذا يتمتع خوفه من الخوف

لكن يعارض ذلك ان الانسان يستطيع ان يحب المحبة وان يتألم من الألم . فاذا بجامع المحبة يقدر ان يخاف من الخوف

والجواب ان يقال انما يتضمن حقيقة الخوف ما يصدر عن علة خارجية لا ما يصدر عن ارادتها كما تقدم في الفصل الآنف . والخوف من جهة يصدر عن علة خارجية ومن جهة يخضع للارادة . فيصدر عن علة خارجية من حيث هو انفعال ناشئ عن تخيل شر قريب الوقوع وبهذا الاعتبار يجوز ان يخاف الانسان من الخوف اي من ان يضطر الى الخوف بسبب مفاجأة شر جسيم . ويخضع للارادة من حيث ان الشوق الادنى يتقاد للعقل فيقدر الانسان ان يدفع الخوف وبهذا الاعتبار يتمتع الخوف من الخوف كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٠٣٣ . الا انه لما كان يمكن لبعض ان يستند على ما يورده من الادلة في اثبات ان الخوف لا يخاف منه بوجه من الوجوه وجب الجواب عليها

اذا اجيب على الاول بان الخوف ليس كله واحداً بل هناك مخاوف مختلفة باختلاف المخوفات فلا يتمتع ان يصون الانسان نفسه بخوف عن خوف آخر وهكذا بقي نفسه من خوف ليس فيه

وعلى الثاني بانه لما كان الخوف الذي به يخاف الشر المتوقع غيراً والخوف الذي به يخاف الخوف من الشر المتوقع غيراً لم يلزم هرب الشيء من نفسه او كون

شيء عين المرء من نفسه

وعلى الثالث بان الانسان بسبب ما تقدم من اختلاف المخاوف يستطيع ان يخاف من الخوف المستقبل بالخوف الحاضر

الفصل الخامس

في ان الفواجي هل هي ادعى الى الخوف

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوارق والفواجي ليست ادعى الى الخوف فكما يتعلق الرجاء بالخير كذلك يتعلق الخوف بالشر والتجربة مدعاة الى زيادة الرجاء في الخيرات . فهي اذا مدعاة الى زيادة الخوف في الشرور ايضاً ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ان ذوي الحلم والدهاء ادعى الى الخوف من النزقين » ومعلوم ان النزقين تحدث فيهم حركات فجائية اكثر فالخوف اذن من الفواجي اقل

٣ وايضاً ان الفواجي اقل مجالاً للنظر . وزيادة الخوف من امر على قدر زيادة النظر فيه وعلى هذا قول الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٨ « ان بعضاً يظهرن شجماً بسبب جهلهم ولو عرفوا ان الامر على خلاف ما يظنون لمربوا » فالخوف اذن من الفواجي اقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الخوف يحناط لصيانة المستحبات فيكره الخوارق والفواجي المضادة لها »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر القريب الوقوع والمتصر الاندفاع كما تقدم في ف ٣ . ومنشأ هذا التصر امران جسامه الشر وضعف الخائف وكون شيء خارقاً ومفاجئاً يساعد على كليهما اما على الاول فمن حيث ان الشر المتوقع يظهر اعظم لان جميع الخيرات او الشرور الجسمانية كلما آمن فيها نظر الاعتبار ظهرت احقر وعلى هذا فكما ان الالم من الشر الحاضر يخفف بطول مدته كما

قال توليوس في المسائل التوسكولانية ك٣ كذلك الخوف من الشر المستقبل يقل بسابق الامعان فيه واما على الثاني فلانه لا يمكن الانسان مما يقدر عليه من تهمة الوسائل لدفع الشر المستقبل لانه متى وقع فجأة امتنع الوصول اليها اذا اجيب على الاول بان موضوع الرجاء هو الخير الذي يمكن للراحي نيله ولذا لما يزيد قدرة الانسان من شأنه ان يزيد فيه الرجاء وبجامع المحبة يقلل فيه الخوف لان موضوع الخوف هو الشر المتعسر الاندفاع وعلى هذا لما كانت التجربة تجعل الانسان اقدر على الفعل كانت كما تزيد الرجاء تقلل الخوف وعلى الثاني بان التزقين لا يكظمون غيظهم فلا يكون ما يحصل عنهم من الاذى فجائيا بحيث لا يرمى قبل وقوعه واما ذوو الحلم والدهاء فيكظمون غيظهم فلا يمكن رؤية ما يصدر عنهم من الاذى قبل وقوعه بل يقع فجأة ولهذا قال الفيلسوف ان هولاء ادعى الى الخوف

وعلى الثالث بان الخيرات او الشرور الجسمانية تظهر بالذات اعظم في اول الامر لان كل شيء يظهر بمخاض ضده اعظم ولذلك متى انتقل انسان بفتة من حال الفقر الى حال الغنى زاد لديه اعتبار الغنى بسبب ما تقدمه من الفقر وبعكس ذلك اذا صار الاغنياء بفتة الى حال الفقر كان الفقر لديهم اقبح ولاجل ذلك كان الشر المفاجيء ادعى الى الخوف لانه يظهر شرًا اعظم الا انه قد يحدث لعارض ان يخفى عظم الشر كما لو كمن الاعداء في مكان وحيثئذ لا شك ان الشر يصير بامعان النظر ادعى الى الخوف

الفصل السادس

في ان الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف
يخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الشرور التي لا دواء لها ليست ادعى الى الخوف اذ لا بد في الخوف من بقاء شيء من رجاء النجاة كما تقدم في ف ٥٢

والشروع التي لا دواء لها لا يبقى معها شيء ٤ من رجاء النجاة . فهي اذن لا تتعلق
بها الخوف برجه

٢ وايضاً ان شر الموت لا يمكن دفعه بشيء اذ يتعذر طبعاً العود من الموت الى
الحياة . وهو مع ذلك ليس بالشر الاشد هولاً كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢
ب ٥ فاذا ليست الشرور التي لا دواء لها ادعى الى الخوف

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقبات ك ا ب ٦ « ليس الاطول مدة خيراً
مما مدته يوم واحد ولا الباقي خيراً من الفاني » فاذا بجامع الحجة ليس شرّاً منه
ايضاً . والشرور التي لا دواء لها لا تفرق عن غيرها الا في طول المدة او البقاء
فهي اذن ليست بسبب ذلك اقبح او ادعى الى الخوف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « اهول الاشياء ما
اذا عراه فساد تعذر او تعسر اصلاحه »

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف هو الشر فما يزداد به الشر يزداد به الخوف .
والشر ليس يزداد من جهة حقيقته النوعية فقط بل من جهة ظروفه ايضاً كما
يظهر مما اسلفناه في م ب ١٨ ف ٣ . ومن جملة الظروف التي يظهر انها ادعى الى
زيادة الشر طول المدة او البقاء لان ما يحصل في زمان يتعذر عن نحو ما يمدى
الزمان وعلى هذا فاذا كان التألم من امر في مدة معينة من الزمان شرّاً اعتبر التألم
منه في ضعف تلك المدة شرّاً مضاعفاً وهكذا يكون التألم منه في زمان غير
متناه اي ابداً داعياً الى زيادة غير متناهية على نحو ما . واما الشرور التي يتعذر
او يتعسر مداواتها بعد وقوعها فتعتبر دائمة او مستطيلة وبذلك تصبح مخيفة للغاية
اذا اجيب على الاول بان دواء الشر على ضربين احدهما ما به يمنع وقوع الشر
المستقبل وهذا اذا ارتفع يرتفع الرجاء فيرتفع الخوف ايضاً وليس مقصوداً في
كلامنا هنا والثاني ما به يندفع الشر الحاضر وعلى هذا كلامنا

وعلى الثاني بان الموت وان لم يكن له دواء الا انه لعدم قرب حلوله لا يتعلق به الخوف كما تقدم في م ب ٢
وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف هناك على الخير بالذات وهو ما كان خيراً في حقيقته النوعية وبهذا الاعتبار لا يكون شيء خيراً من سواه بسبب طول مدته او بقاءه بل بسبب طبيعته



البحث الثالث والاربعون

في علة الخوف - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في علة الخوف ومدار البحث في ذلك على مثلتين - ١ في ان المحبة هل هي علة للخوف - ٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف

الفصل الأول

في ان المحبة هل هي علة للخوف

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للخوف لان ما يجلب شيئاً فهو علة له . والخوف يجلب محبة القريب كما قال اوغسطينوس في كلامه على رسالة يوحنا الاولى القانونية . فالخوف اذن علة للمحبة دون العكس ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ادعى الناس الى الخوف من توقع منهم قرب انزال بعض الشرور بنا » وتوقعنا الشر من بعض الناس ادعى لنا الى بغضهم منه الى محبتهم . فالخوف اذن يصدر بالاولى عن البغض لا عن المحبة

٣ وايضاً قد تقدم في البحث الآنف ف ٣ ان ما يصدر عن انفسنا لا يتضمن حقيقة الخوف . وما يصدر عن المحبة هو اخص ما يصدر عن داخل القلب . فالخوف اذن ليس يصدر عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٣ « لا مرء في

انه ليس لنا سبب للخوف الا فقد ما نحبه حاصلاً وعدم ادراكه مرجحاً « فإذا كل خوف إنما يصدر عن محبتنا لشيء . فالمحبة اذن علة للخوف

والجواب ان يقال ان نسبة موضوعات الانفعالات النفسانية اليها كسببة الصور الى الاشياء الطبيعية او الصناعية لان الانفعالات النفسانية تستفيد الحقيقية النوعية من موضوعاتها كما تستفيد الاشياء المذكورة من صورها فإذا كما ان كل ما كان علة للصورة فهو علة لشيء المتقوم بها كذلك ايضاً كل ما كان علة للموضوع بطريقة ما فهو علة للانفعال . وقد يكون شيء علة للموضوع اما بطريق العلة المؤثرة او بطريق العلة الهيولانية فان موضوع اللذة مثلاً هو الخير الظاهري الملائم المتصل وعلة المؤثرة هي ما يفعل اتصال ذلك الخير او خيريته او ظاهريته وعلة الهيولانية هي الملكة او مطاق الاستعداد الذي بسببه يصير ذلك الخير المتصل بانسان ملائماً له او ظاهرياً . اذا تمهد ذلك فموضوع الخوف هو الشر الاعتباري المستقبل القريب الذي يتعسر دفعه ولذلك كان ما يقدر ان ينزله علة مؤثرة لموضوع الخوف وهكذا علة للخوف ايضاً وما به يعتمد الانسان لكون شيء شرّاً له علة هيولانية للخوف وموضوعه والمحبة علة للخوف . من هذا القبيل لان محبة الانسان لخير تستلزم ان يكون ما يزيله شرّاً له فيخافه على انه شرٌّ

إذا اجيب على الاول بانه قد تقدم في البحث الآنف ان الخوف يتعلق ذاتاً واولاً بالشر الذي يهرب منه المقابل لخير محبوب وثانياً بما يسبب حدوث ذلك الشر وبهذا الاعتبار قد تصدر المحبة احياناً بالعرض عن الخوف اي من حيث ان الانسان لخوفه من عقاب الله يرعى او امره وهكذا يأخذ في الرجاء والرجاء يجلب المحبة كما مر في م ب ٤٠ ف ٧

وعلى الثاني بان من تتوقع منه الشرور نبغضه في اول الامر الا انه بعد ان نأخذ في رجاء الخيرات منه نأخذ حينئذ في محبته . واما الخير الذي يضاذه

الشر المخوف فقد كان محبوباً منذ الاول

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يقبحه على ما هو علة مؤثرة للشر الخفيف .
والحجة علة هيولانية له كما تقدم في جرم الفصل !

الفصل الثاني

في ان الضعف هل مر علة للخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الضعف ليس علة للخوف لان اعظم
ما يخاف من ذوي القوة . والضعف مضاد للقوة . فليس اذا علة للخوف
٢ وايضاً ان الذين تضرب اعناقهم هم في غاية الضعف . وهؤلاء لا يخافون
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . فاذا ليس الضعف علة للخوف
٣ وايضاً ان المحاربة تنشأ عن الشجاعة لا عن الضعف . والمحاربون يخافون
من بحار يونهم كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره . فاذا ليس الضعف
علة للخوف

لكن يعارض ذلك ان علل المتضادات متضادة . والغنى والقوة البدنية ووفرة
الاصدقاء والسلطة تنفي الخوف كما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور . فالخوف
اذن ينشأ عن ضعف هذه الامور

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر للخوف علتان كما تقدم في الفصل الآنف
احدهما بطريق الاستعداد الهولاني من جهة الخائف والاخرى بطريق العلة
المؤثرة من جهة المخوف فاذا اعتبرت الاولى فالضعف هو بالذات علة للخوف
اذا انما يتعسر على الانسان دفع الشر القريب بسبب ضعف في قدرته غير ان
الضعف لا يكون علة للخوف الا متى كان في درجة ما فان الضعف الذي
يتسبب عنه خوف الشر المستقبل اقل من الضعف المترتب على الشر الحاضر
الذي يتعلق به الالم وهذا يكون اعظم ايضاً اذا ارتفع به رأساً الشعور بالشر او

محبة الخير الذي يخاف ضده . واذا اعتبرت الثانية فالقدرة والقوة البدنية هي بالذات علة للخوف اذا انما يتمرد دفع معلول ما يتصور انه مضر من طريق كونه قويا الا انه قد يحدث بالعرض ان ينشأ الخوف عن ضعف ما من هذه الجهة من حيث انه قد يحدث عن ضعف ما ان يريد انسان انزال الضرر اما جوراً او لكونه تضرر من قبل او خوفاً من ان يتضرر
اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على علة الخوف من جهة العلة المؤثرة

وعلى الثاني بان الذين تضرّب اعناقهم يفعلون حالاً من الشر الحاضر فيكون ذلك الضعف مجاوزاً مقدار الخوف

وعلى الثالث بان المعارين يخافون لا بسبب القوة التي يمكن ان يجاروا بها بل بسبب ضعف القوة مما يجعلهم ان لا يتقوا من انفسهم بانظف



المبحث الرابع والاربعون

في معلولات الخوف— وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخوف والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الخوف هل يحدث انقباضاً — ٢ هل يحدث نشوة — ٣ هل يحدث الرعدة — ٤ هل يمنع عن الفعل

الفصل الأول

في ان الخوف هل يحدث انقباضاً

يتخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان الخوف لا يحدث انقباضاً لان الانقباض تجتمع به الحرارة والارواح الحيوانية الى الباطن . وغزارة الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن يمتز بها القلب فيبعث على اقتحام الامور كما يظهر في الغضب . والخوف يحدث فيه ضد ذلك . فهو اذن لا يحدث انقباضاً

٢ وايضاً متى غزرت الحرارة والارواح الحيوانية في الباطن بالانقباض اندفع
الانسان الى المجاهرة بصوته كما يظهر في المتألمين . والخائفون لا يجهرن بصوتهم
بل بالحري يتولاهم الصمت . فالخوف اذن لا يحدث انقباضاً
٣ وايضاً ان الحجل ضرب من الخوف كما تقدم في م ب ٤١ ف ٤ . والذي
يتولاهم الحجل تحمراً وجوههم كما قال تولىوس في المسائل التوسكولانية ك ٤
والفيلسوف في الخلقيات ك ٤ . وحمرة الوجه لا تدل على الانقباض بل على ضده .
فاذا ليس الانقباض معلولاً للخوف

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٢٣ « الخوف قوة
بطريق الانقباض »

والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية في الانفعالات النفسانية بمنزلة
جزئها الصوري والتأثر الجسماني بمنزلة جزئها المادي كما تقدم في م ب ٢٨ ف ٥
وكلاهما متعادلان فالتأثر الجسماني يحصل مشابهاً ومطابقاً للحركة الشوقية . على
ان الخوف باعتبار حركة الشوق الحيوانية يحدث انقباضاً وتحقيق ذلك ان الخوف
ينشأ عن تخيل شر قريب يتعسر دفعه كما تقدم في م ب ٤١ ف ٢ وتعسر دفع شيء
ينشأ عن ضعف القوة كما تقدم في البحث الانف ٢ ف ٢ وكلما كانت القوة اضعف
كانت اقل تناولاً ولذلك كان يحصل عن التصور الذي يحدث الخوف انقباضاً
في الشوق . فانا نشاهد في المائتين مثلاً ان الطبيعة تنقبض الى الباطن بسبب
ضعف القوة ونشاهد ايضاً انه متى تولى الخوف اهل مدينة انكفاً وا عن الخارج
وفرزوا الى داخل المدينة ما استطاعوا وعلى مثال هذا الانقباض في الشوق
الحيواني يحصل ايضاً في الخوف من جهة البدن انقباض الحرارة والارواح
الحيوانية الى الباطن

اذا اجيب على الاول بان الارواح الحيوانية وان انقبضت في الخائفين من

الخارج الى الداخل الا ان حررتها ليست في الغضاب والخائفين واحدة بعينها كما قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ فهي في الغضاب تحصل باطناً من الادنى الى الاعلى بسبب ما يحصل عن شهوة الانتقام من الحرارة ورقة الارواح الحيوانية فتجتمع الارواح الحيوانية والحرارة حول القلب ومن ذلك يحصل في الغضاب نشاط وتهور الى اقتحام الامور . واما الخائفون فتترك فيهم الارواح الحيوانية من الاعلى الى الادنى بسبب البرودة المكثفة التي تحصل عن تصور ضعف القوة فلا تتكثر بها الحرارة والارواح الحيوانية حول القلب بل ترتد عنه ولهذا لم يكن من شأن الخائفين الاقدام بل الاجسام

وعلى الثاني بان الاستعانة بكل وسيلة ممكنة على دفع المكروه الحاضر المحدث الالم طبيعية لكل متالم انساناً كان او بهيمة ومن ثم نرى الحيوانات العجم المتألمة تضرب بلحيتها او بقرونها . واعظم ما تستعين به الحيوانات على كل شيء هو الحرارة والروح الحيواني ولذا كانت الطبيعة في حال الالم تحفظ الحرارة والروح الحيواني في داخلها حتى تستعين بهما على دفع المكروه وعلى هذا قول الفيلسوف في كتاب المشكلات انه متى تكثرت في الداخل الارواح الحيوانية والحرارة فلا بد ان تبرز بالصوت ولهذا لا يكاد المتألون يتألمون من الصباح . واما في الخائفين فحركة الحرارة الباطنة والارواح الحيوانية تحصل من القلب الى الجهة السفلى كما تقدم قريباً فيحول الخوف دون تكوين الصوت الذي يحصل بابراز الارواح الحيوانية الى الجهة العليا بالتم ولهذا كان الخوف يحدث السكوت والرعدة ايضاً كما قال الفيلسوف في كتاب المشكلات

وعلى الثالث بان اخطار الموت ليست مضادة للشوق الحيواني فقط بل للطبيعة ايضاً ولذلك ليس يحصل في الخوف منها انقباض من جهة الشوق فقط بل من جهة الطبيعة الجسمانية ايضاً فان الحيوان متى تصور الموت انقبضت فيه الحرارة

الى الداخل كما لو اشقى عى الموت حقيقةً ولذلك تصفرُّ وجوه الخائفين: من الموت كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٩ . واما الشر الذي ينشأ الخجل فليس مضادًا للطبيعة بل لشوق الحيواني فقط ولذلك يحدث شيئًا من الانقباض في الشوق الحيواني لا في الطبيعة الجسمية بل ان النفس لانقباضها في ذاتها على نحو ما تنفرغ تمريك الادواح الحيوانية والحرارة فتنشر الى الخارج ومن ذلك يحدث احمرار وجوه الذين يخجلون

الفصل الثاني

في ان الخوف هل يحدث المشورة

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخوف ليس يحدث المشورة اذ ليس من شأن واحدٍ بعينه ان يحدث المشورة وان يمنعها . والخوف يمنع المشورة لان كل انفعالٍ يكدر الكينة المقتضاة لإعمال الفكر . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة

٢ وايضاً ان المشورة هي فعل العقل الناظر في المستقبلات والتدبر لها . ومن الخوف « م يقلقل الافكار ويخرج بالعقل عن مستقره » كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك٤ . فالخوف اذن ليس يحدث المشورة بل بالاحرى يمنع منها

٣ وايضاً كما يُستعان بالمشورة على دفع الشرور كذلك يستعان بها على ادراك الخيرات ايضاً وكما ان الخوف يتعلق بالشرور المقصود اجتنابها كذلك الرجاء يتعلق بالخيرات المقصود ادراكها . فاذاً ليس الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٥ « الخوف يحدث المشورة »

والجواب ان يقال ان اريد بالمشورة الاستشارة فالخوف يحدث المشورة اذ انما

نستشير في جلائل الامور التي لا نثق فيها من انفسنا كما قال الفيلسوف في الحقائق ك ٣ ب ٣ والامور التي نخاف ليست شروراً على وجه الاطلاق بل هي شرور عظيمة من بعض الوجوه اولاً لا اعتبار تعسر دفعها وثانياً لا اعتبار قرب حدوثها كما تقدم في مب ٤٢ ف ٢ ولذلك كان الناس يستشيرون بالاخص عند ما يتولاهم الخوف وان اريد بالمشورة حسن الاشارة فلا الخوف ولا غيره من الانفعالات يحدث المشورة لان الانسان المنفعل بانفعال ما يرى الشيء اكثر او اقل مما هو في الحقيقة كما ان من يجب شيئاً يراه افضل مما هو في نفسه ومن يخاف شيئاً يراه اهل مما هو في الحقيقة وهكذا كل انفعال فمن شأنه ان يمنع من حسن الاشارة بسبب عدم استقامة الحكم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بانه كلما كان الانفعال اشد كان امنع للانسان المنفعل به ولذلك متى كان الخوف شديداً التمس الانسان المشورة الا ان اضطراب افكاره يمنعه عن الاهتداء اليها واما متى كان الخوف يسيراً يبعث صاحبه الى الاستشارة ولا يشوش العقل كثيراً فقد يساعد ايضاً على حسن الاستشارة باعتبار ما يدعو اليه من التماس المشورة

وعلى الثالث بان الرجاء ايضاً يحدث المشورة اذ ليس احد يستشير في ما يأس منه على ما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ كما لا يستشير في ما كان مستحيلاً على ما قال في الحقائق ك ٣ ب ٣ الا ان الخوف ادعى الى المشورة من الرجاء لان الرجاء يتعلق بالخير باعتبار امكان حصوله والخوف يتعلق بالشر باعتبار تعسر دفعه فيكون الخوف منظوراً فيه الى حقيقة التمسر اكثر من الرجاء ومن شأننا ان نستشير في الامور العسيرة ولا سيما التي لا نثق فيها من انفسنا كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الخوف هل يحدث الرعدة

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرعدة ليست معلولاً للخوف لانها تنشأ عن البرد فاننا نجد المقرورين يرتعدون. والخوف ليس يحدث البرد في ما يظهر بل بالحري يحدث الحرارة المحققة بدليل ان الحائضين يعطشون وخصوصاً عند ما يتولاهم اشد الخوف كما يظهر في من يقاد الى الموت. فالخوف اذن ليس يحدث الرعدة

٢ وايضاً ان افراز القبول يحصل من الحرارة ومن ثمة كانت الأدوية المسهلة حارة في الغالب. وهذه الافرازات كثيراً ما تحدث عن الخوف. فيظهر اذن ان الخوف يحدث الحرارة فهو اذن ليس يحدث الرعدة

٣ وايضاً ان الحرارة تقبض في الخوف من الخارج الى الداخل فلو كان الانسان يرتعد بسبب هذا الانقباض في الخارج لأحدث الخوف الرعدة في جميع اعضاءه الخارجية ايضاً في ما يظهر وهذا مغاير للظاهر. فاذا ليس ارتعاد البدن معلولاً للخوف لكن يعارض ذلك قول توليوس في المسائل التسكولانية كـ: « يلزم عن الخوف الرعدة والاصفرار وصرير الاسنان »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ا ان الخوف يحدث فيه انقباض من الخارج الى الداخل ولذلك يبقى الخارج بارداً فتحدث فيه الرعدة الحاصلة عن ضعف القوة الشاملة الاعضاء. وهذا الضعف يحصل بالخصوص عن نقص الحرارة التي هي الآلة المحركة النفس بها كما في كتاب النفس ٢٠٥.

إذا اجيب على الاول بأنه متى انقبضت الحرارة من الخارج الى الداخل تكثرت في الداخل وخصوصاً في الجهة السفلى اية جهة الغازية وهكذا متى فنت الرطوبة حصل العطش وربما حصل استطلاق البطن وافراز البول بل

ربما حصل افراز المني ايضاً او ان هذه الافرازات تحدث عن انقباض البطن
والأثنيين كما قال الفياسوف في مشكلاته ق ٢٧ مش ٢
وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بأنه لما كانت الحرارة تقادر القلب لدى الخوف وتنتقل من
الجهة العليا الى الجهة السفلى كان اخص ما يرتعد في الحائضين القلب والاعضاء
المتصلة بعض الاتصال بالصدر الذي هو مركز القلب ولذلك كان اخص ما
يحصل الرجفان عند الحائضين في الصوت بسبب قرب الوعاء الصوتي من القلب
ثم ترتجف الشفة السفلى والفك الاسفل لاتصالهما بجهة القلب ومن ذلك
ينشأ صريف الاسنان ولهذا السبب نفسه ترتجف الاذرع والايدي او ان
سبب رجفانها كونها اكثر تحركاً مما هو ايضاً سبب لارتجاف ركب الحائضين
كقوله في اش ٣٥: ٣ « قووا الايدي المسترخية وشددوا الركب المرتجفة »

الفصل الرابع

في ان الخوف هل يمنع من الفعل

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخوف يمنع من الفعل لان اخص ما
يمنع من الفعل اضطراب العقل الذي يرشد الانسان في افعاله . والخوف
يشوش العقل كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن يمنع من الفعل

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بخوف فهو اسهل عثاراً في فعله كما ان من يمشي على
جسر منصوب في مكان عال يسقط بسهولة بسبب خوفه ولو مشى عليه
موضوعاً على الارض لا يسقط لانتفاء الخوف . فالخوف اذن يمنع من الفعل

٣ وايضاً ان الكسل او التوالي ضرب من الخوف . والكسل يمنع من الفعل .

فكذا الخوف ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٢ « اعملوا لخلاصكم بخوف ورعدة »

ولو كان الخوف يمنع من الفعل الحسن لم يقل ذلك . فالخوف اذن ليس يمنع من الفعل الحسن

والجواب ان يقال ان فعل الانسان الخارج يصدر عن النفس باعتبار كونها المحرك الاول ولكنه يصدر ايضاً عن الاعضاء الجسمية باعتبار كونها آلات له . والفعل قد يمنع لنقص في الآلة او في المحرك الاول فاما من جهة الآلات الجسمية فالخوف في ذاته من شأنه ان يمنع دائماً من الفعل الخارج بسبب ما يحدثه في الاعضاء الخارجة من نقص الحرارة واما من جهة النفس فاذا كان الخوف معتدلاً لا يشوش العقل كثيراً فانه يساعد على حسن الفعل من حيث يحدث نوعاً من الاهتمام ويجعل الانسان أكثر تدبراً وتروياً في العمل واما اذا كان الخوف شديداً الى حد ان يشوش العقل فانه يمنع من الفعل من جهة النفس ايضاً . على ان كلام الرسول ليس على هذا الخوف

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان من يسقط من الجسر الممدود في مكان عال يكون مضطرباً في وهمه بسبب الخوف من السقوط الموهوم وعلى الثالث بان كل خائف يهرب مما يخافه ولما كان الكسل هو الخوف من الفعل باعتبار ما يتعلق عليه من النصب كان مانعاً منه لانه يثني الارادة عنه واما الخوف من سائر الاشياء فانه يساعد على الفعل من حيث يعطف الارادة الى فعل ما به يجتنب ما يجازره

البحث الخامس والاربعون

في التهور — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في التهور والبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان التهور هل هو مضاد للخوف — ٢ في كيفية نسبتته الى الرجاء — ٣ في علة — ٤ في معلوله

الفصل الأول

في ان التهور هل هو مضاد للخوف

يتمخبط الى الاول بان يقال: يظهر ان التهور ليس مضاداً للخوف فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣١ و ٣٤ «التهور رذيلة» والرذيلة مضادة
للفضيلة والخوف ليس فضيلة بل انفعالاً . فيظهر اذن ان التهور ليس
مضاداً للخوف

٢ وايضاً ان الواحد يضاده واحد . والخوف يضاده الرجاء . فاذا لا يضاده التهور
٣ وايضاً كل انفعال فانه ينفي الاتفعال المقابل له . وانما ينتفي بالخوف الآمن
فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ب ٦ «الخوف يحول دون الامن»
فالخوف اذن يضاده الامن لا التهور

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ب ٥ «التهور مضاد للخوف»
والجواب ان يقال من حقيقة المتضادات ان يكون بينها غاية البعد كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ١٣ . والذي في اقصى البعد عن الخوف انما هو
التهور لان الخوف يهرب من الضرر المستقبل بسبب تغلب ذلك انصر على
الخائف والتهور يقتحم الخطر القريب بسبب تغلبه على ذلك الخطر . ومن ذلك
يتضح ان التهور مضاد للخوف

اذا اجيب على الاول بان الغضب والتهور واسماء سائر الانفعالات يجوز
اخذا باعتبارين احدهما من حيث تدل على مطلق حركة الشوق الحسي الى
موضوع خير او شرير وبهذا الاعتبار يراد بها مجرد الانفعالات واثاني من
حيث تدل فوق ذلك ايضاً على الخروج عن حد ترتيب العقل وبهذا الاعتبار يراد بها
الرذائل وبهذا المعنى يحمل كلام اوغسطينوس على التهور اما نحن فكلما الان
على التهور بالمعنى الاول

وعلى الثاني بان الواحد لا يصاده أكثر من واحد باعتبار واحد ولكن يجوز ان يصاده أكثر من واحد باعتبارات مختلفة وبهذا المعنى اسلفنا في م ب ٢٣ ف ٢ ومب ٤٠ ف ٤ ان التضاد في افعالات الغضبية يحصل على ضربين احدهما بحسب تقابل الخير والشر وبهذا الوجه يصاد الخوف الرجاء والثاني بحسب تقابل الميل والنفور وبهذا الوجه يصاد التهور الخوف والياس الرجاء
وعلى الثالث بان الأمن لا يدل على شيء مضاد للخوف بل على مجرد انتفاء الخوف اذ انما يقال آمن لمن لا يخاف ومن ثم كانت مقابلة الأمن للخوف بطريق العدم ومقابلة التهور له بطريق المضادة وكما ان المضاد يتضمن في نفسه العدم كذلك التهور يتضمن الأمن

الفصل الثاني

في ان التهور هل يلزم عن الرجاء

يُنخِطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التهور لا يلزم عن الرجاء فان التهور يتعلق بالشرور والاشياء الخفية كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والرجاء يتعلق بالخير كما مر في م ب ٤٠ ف ٤ (فهما مختلفا الموضوع وليس من رتبة واحدة) فالتهور اذن لا يلزم عن الرجاء

٢ وايضاً كما ان التهور مضاد للخوف كذلك اليأس مضاد للرجاء والخوف لا يلزم عن اليأس بل ينتهي به كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥. فإذا ليس يلزم التهور عن الرجاء

٣ وايضاً ان التهور يقصد الى خير ما وهو القلب والقصد الى الخير الشاق هو الى الرجاء. فالتهور اذن نفس الرجاء فليس اذن من لوازمه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ ان ذوي الرجاء العظيم متهورون « فيظهر اذن ان التهور يلزم عن الرجاء

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مواطن كثيرة وخصوصاً في مب ٢٢ ف ٢
ان جميع هذه الانفعالات النفسانية ترجع الى القوة الشوقية وكل حركة نية في
القوة الشوقية ترجع الى الطلب او الهرب وكلاهما يتعلق بشيء بالذات وبالعرض
اما بالذات فالطلب يتعلق بالخير والهرب يتعلق بالشر . واما بالعرض فيجوز ان
يتعلق الطلب بالشر باعتبار خير يصاحبه وان يتعلق الهرب بالخير باعتبار شر
يصاحبه وما بالعرض يلزم عملاً بالذات فكان من ثمه طلب الشر لازماً عن طلب
الخير كما ان الهرب من الخير لازم عن الهرب من الشر . ومرجع هذه الاربعة الى
انفعالات اربعة فان طلب الخير يرجع الى الرجاء والهرب من الشر يرجع الى
الخوف وطلب الشر الخفيف يرجع الى التهور والهرب من الخير يرجع الى اليأس
ومن ذلك يلزم ان التهور لاحق للرجاء اذ انما يطلب الانسان الشر الخفيف القريب
دون مبالاة من طريق كونه يرجو ان يتغلب عليه واما الخوف فيلحقه اليأس
اذ انما يأس الانسان من حيث يخشى ما في الخير الذي يرجو من الصعوبة
اذ اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان الخير والشر
موضوعين غير مترتين بينهما ولكن لما كان للترتبة رتبة الى الخير اذ انه
متأخر عن الخير تأخر العدم عن الملكة كان التهور الذي يطلب الشر متأخراً عن
الرجاء الذي يطلب الخير

وعلى الثاني بانه وان كان الخير متقدماً مطلقاً على الشر الا ان الهرب من
الشر يجب ان يتقدم على الهرب من الخير كما ان طلب الخير يجب ان يتقدم على
طلب الشر ولذلك كما ان الرجاء متقدم على التهور كذلك الخوف متقدم على
اليأس وكما ان اليأس لا يلزم عن الخوف الا متى كان شديداً كذلك التهور لا
يلزم عن الرجاء الا متى كان قوياً

وعلى الثالث بان التهور وان كان موضوعه الشر الذي يصاحبه خير التغلب

في اعتبار المتهور الا انه يتعلق قصداً بالشر واما الخير المصاحب له فيتعلق به الرجاء وكذا اليأس فانه يتعلق قصداً بالخير الذي يهرب منه واما الشر المصاحب له فيتعلق به الخوف . فالتهور اذن ليس في الحقيقة جزء الرجاء بل معلولاً له كما ان اليأس ايضاً ليس جزء الخوف بل معلولاً له ولهذا يمتنع ان يكون التهور انفعالاً اصيلاً .

الفصل الثالث

في ان علة التهور هل هي نقص ما

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان علة التهور نقص ما فقد قال الفيلسوف في كتاب المشكلات ق ٢٧ مش ٤ ان « معاقرة الخمره يتصفون بالشجاعة والتهور » ومعاقرة الخمره يلزم عنها نقص السكر . فالتهور اذن يحصل عن النقص

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « من لم تحصل له التجربة بالاختار كان متهوراً » وعدم التجربة نقص . فالتهور اذن يحصل عن النقص ٣ وايضاً « من عادة المظلومين ان يكونوا أكثر تهوراً كما هو شأن الحيوانات العجم ايضاً متى ضربت » على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٨ . والمظلومية من قبيل النقص . فالتهور اذن يحصل عن نقص ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « ان علة التهور ان يقع في الخيلة رجاء قرب حصول المحبوبات وعدم وجود المكروهات او بعدها » وما كان من قبيل النقص فرجعه اما الى بعد المحبوبات او الى قرب المكروهات . فاذا ليس شيء من قبيل النقص علة للتهور

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الانف ان التهور يلحق الرجاء ويضاد الخوف فاذا كل ما من شأنه ان يحدث الرجاء او ينفى الخوف فهو علة للتهور .

ولما كان كل من الخوف والرجاء والتهور ايضاً من حيث هي انفعالات قائماً
بحركة الشوق وتغيير جسماني جاز اعتبار علة التهور من وجهين باعتبار تحريك
الرجاء او نفي الخوف احدهما من جهة الحركة الشوقية والثاني من جهة التغيير
الجسماني اما من جهة الحركة الشوقية اللاحقة للتصور فالرجاء الذي يُحدثُ
التهور يحصل بما يميلنا على اعتبار امكان التغلب اما بقدرتنا كقوة البدن والاعتياد
على خوض الاخطار ووفرة المال وما اشبه ذلك او بقوة الغير ككثرة الاصدقاء
او الانصار اياً كانوا وعلى الخصوص اذا كان الانسان متوكلاً على العون الالهي
لان من كانت حاله سالحة مع الله فهو اكثر تهوراً كما قال الفيلسوف في الموضوع
المتقدم ذكره من الخطابة والخوف ينتفي على هذا الوجه بعيد المكروهات القريبة
كما لو لم يكن للانسان اعداء او كان لم يضر احداً او لا يرى خطراً قريباً اذا انما
تظهر الاخطار قريبة على الاخص للذين اضرروا بالغير. واما من جهة التغيير
الجسماني فتحريك الرجاء ونفي الخوف يحصل بهما التهور عما يُحدث الحرارة حول
القلب ومن ثمة قال الفيلسوف في اجزاء الحيوان ك ٣ ب ٤ « من كان قلبه
صغير الحجم فهو اكثر تهوراً والحيوانات التي قلبها كبير الحجم يجب الخوف منها »
وذلك لان الحرارة الغريزية لا تستطيع ان تسخن القلب الكبير على قدر تسخينها
القلب الصغير كما ان النار لا تستطيع ان تسخن البيت الكبير على قدر تسخينها
البيت الصغير وقال ايضاً في مشكلاته ق ٢٧ مش ٤ « من كان ذريرة عظيمة
دموية فهو اكثر تهوراً بسبب ما يلحق ذلك من حرارة القلب » ثم قال هناك ايضاً
ان معاقري الحمرة هم اكثر تهوراً بسبب حرارة الخمر » ولذلك قد تقدم في مب
٤٠ ف ٦ ان السكر يُحدث عظم الرجاء وحرارة القلب تنفي الخوف وتُحدث
الرجاء بسبب ما تفعل في القلب من التمدد والانبساط
اذا اجيب على الاول بان السكر يُحدث التهور لا من حيث هو نقص بل من

حيث يُحدث في القلب انبساطاً ومن حيث يحدث أيضاً في السكان استعظماً
ما لنفسه

وعلى الثاني بان من ليس لهم تجربة بالاخطار انما يكونون أكثر تهوراً لا بسبب
النقص بل بالعرض اي من حيث انهم لعدم تجربتهم لا يعرفون ضعفهم ولا
حلول الاخطار فيكون التهور لازماً عن انتفاء علة الخوف

وعلى الثالث بان المظلومين انما يصيرون أكثر تهوراً لاعقادهم ان الله يساعد
المظلومين كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ . وهكذا يظهر ان التهور لا
اعتبارية يحصل عن نقص الا بالعرض اي من حيث يقارن النقص مزية
حقيقية او اما من جهة صاحبه نفسه او من جهة غيره

الفصل الرابع

في ان المتهورين هل هم اشد اقدماً في الاول منهم في الآخر عند حلول الاخطار
يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المتهورين ليسوا في الاول أكثر اقدماً
منهم عند حلول الاخطار فان الرعدة تحصل عن الخوف الذي يضايق التهور كما
يتضح مما تقدم في ف ١ . والمتهورون قد يرتعدون في اول الامر كما قال الفيلسوف
في مشكلاته ق ٢٧ مش ٣ . فليسوا اذن في اول الامر أكثر اقدماً منهم عند
حلول الاخطار

٢ وايضاً ان الانفعال يزداد بازدياد الموضوع كما انه اذا كان الخير محبوباً
فالا عظم خيرية أحب . وموضوع التهور هو الشاق فاذاً بازدياد المشقة يزداد
التهور . والخطر متى حل كان اشق واصعب . فاذاً يجب ان يزداد التهور حينئذ
٣ . وايضاً ان الجراح المحدثه من الغير نهج الغضب . والغضب يحدث التهور
فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٥ « الغضب مهوّر » فاذاً متى خاض
الناس الاخطار وتضاربوا يظهر انهم يصيرون أكثر تهوراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ « المتهورون يقبلون الى الاخطار بسرعة وحدة قبل حلولها فتى حلت ادبروا عنها »

والجواب ان يقال ان التهور لكونه حركة للشوق الحمي يتبع ادراك القوة الحسية والقوة الحسية لا تلاحظ النسبة ولا تنظر في كل من ظروف المحسوس لكنها تحكم بالبداهة وقد يعرض احياناً ان الادراك البديهي لا امر لا يمكن معه معرفة ما في ذلك الامر من المصاعب ولذلك تهيج حركة التهور الى اتمام الخطر حتى اذا لاقاه المتهورون شعروا بما لم يخطر لهم من المصاعب فينكصون واما العقل فانه ينظر في جميع ما يكتف الامر من المصاعب ولذلك نجد اثنجيمان الذين يقتحمون الاخطار بحكم العقل بطلاء في اول الامر لانهم لا يقدمون عن افعال بل عملاً يقتضى من الروية والتدبر حتى اذا لجوا الاخطار لا يجدون امراً بديهيّاً بل ربما وجدوا اقل مما توهموه ولذلك يكونون اشد ثباتاً في مواقفهم او لانهم ايضاً انما يحملهم على اتمام الاخطار اعتبار خير القدرة وارادة هذا الخير تستمر فيهم مهما تناقضت الاخطار واما المتهورون فانما يحملهم على ذلك مجرد الاعتقاد الذي يحدث الرجاء وينفي الخوف كما تقدم في الفصل الاثني

اذا اجيب على الاول بان الرعدة قد تتولى المتهورين ايضاً بسبب انقباض الحرارة من الخارج الى الداخل كما يحدث في الخائفين ايضاً الا ان الحرارة تنقبض في المتهورين الى القلب وفي الخائفين الى الجهة السفلى

وعلى الثاني بان موضوع المحبة هو مطلق الخير فبمطلق ازدياده تزداد المحبة واما موضوع التهور فمركب من الخير والشر وحركة التهور الى الشر تتوقف على حركة الرجاء الى الخير ولذلك اذا زيد على الخطر من المشقة ما تجاوز الرجاء لا تزداد حركة التهور بل تتناقص واما اذا حصلت حركة التهور فكلاً كان الخطر اشد اعتبر التهور اعظم

وعلى الثالث بان الغضب لا يحصل عن الجرح الابناء على اعتبار نوع من
الرجاء كما سيأتي قريباً في البحث التالي ف ١ ولذلك اذا تعاطم الخطر الى ان
يتجاوز رجاء الانتصار لا يحصل الغضب بل الصحيح انه اذا حصل الغضب
ازداد التهور



البحث السادس والاربعون

في الغضب في نفسه - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الغضب وارلاً في الغضب في نفسه وثانياً في علته الفاعلية ودوائه
وثالثاً في معاوله . والبحث في الاول يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان الغضب هل هو
انفعال خاص - ٢ في ان موضوعه هل هو الخير او الشر - ٣ هل هو في الشهوانية - ٤
هل يصاحب العقل - ٥ هل هو طبيعي باكثر من الشهوة - ٦ هل هو اعظم من البغض
- ٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل - ٨ في انواع الغضب

الفصل الاول

في ان الغضب هل هو افعال خاص

يتخطف الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس انفعالاً خاصاً فان القوة
الغضبية مشتقة من الغضب . وهي ليس لها افعال واحد فقط بل انفعالات كثيرة .
فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً .

٢ وايضاً لكل افعال خاص ضد كما يعلم بالاستقراء . وليس للغضب افعال
مضاد كما اسلفنا في م ب ٢٣ ف ٣ . فاذا ليس الغضب انفعالاً خاصاً

٣ وايضاً ان انفعالاً خاصاً واحداً لا يتضمن انفعالاً آخر . والغضب يتضمن
انفعالات كثيرة فقد يكون مع الألم وقد يكون مع الرجاء وقد يكون مع اللذة
كما يتضح من قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ . فاذا ليس الغضب
انفعالاً خاصاً

لكن يعارض ذلك ان الدمشقي جعل الغضب انفعالا خاصا في كتاب الدين
المستقيم ٢ ب ٦. ومثله تولىوس في المسائل التسكولانية ك ٤
والجواب ان يقال ان العام يقال على نحوين بطريق الحمل كما ان الحيوان
عام لجميع الحيوانات وبطريق العلية كما ان الشمس علة عامة لجميع ما يتولد
في هذه السافلات على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ١ لانه كما
ان الجنس يشتمل بالقوة على فصول كثيرة بحسب مشابهة المادة كذلك العلة
الفاعلة تشتمل على معلولات كثيرة بحسب القوة الفعلية. وقد يصدر معلول عن
اجتماع علل مختلفة. ولما كانت كل علة تبقى على نحو ما في المعلول جازا ان
يقال ايضا على نحو ثالث ان المعلول الصادر عن اجتماع علل متعددة يوصف
بضرب من العموم من حيث يشتمل بالفعل من وجه ما على علل كثيرة. اذا
تمهد ذلك فالغضب ليس بالمعنى الاول انفعالا عاما بل قسما للانفعالات الأخر
كما مر في مب ٢٣ ف ١ و ٤ وكذلك ليس انفعالا عاما بالمعنى الثاني اذ ليس
علة للانفعالات الأخر كما مر في مب ٢٥ ف ١ وانما يجوز ان يقال انفعال عام
بهذا المعنى المحبة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩
لان المحبة هي الاصل الاول لجميع الانفعالات كما مر في مب ٢٥ ف ٢ لكن
يجوز ان يقال للغضب انفعال عام بالمعنى الثالث من حيث يحصل عن اجتماع
علل متكررة لان حركة الغضب لا تثار الا بسبب الم منزل وما لم يكن ثم
شهوة ورجاء للانتقام فان الغضبان يرجو الانتصاف كما قال الفيلسوف في
الخطابة ك ٢ ب ٢ لانه يشتهي الانتقام باعتباره كونه ممكنا له ومن ثم اذا كان
الشخص المؤذي اعلى جدا من المتأذي لم يكن محل للغضب بل للام فقط كما
قال ابن سينا في كتاب النفس
اذا اجيب على الاول بان القوة الفضية تقال من الغضب لان كل حركة

لهذه القوة غضب بل لان جميع حركاتها تنتهي الى الغضب وهو اظهر حركاتها
وعلى الثاني بان الغضب من حيث يحصل عن انفعالين متضادين اي عن الرجاء
الذي يتعلق بالخير والالَم الذي يتعلق بالشر يتضمن في نفسه تضاداً ولذلك لم
يكن له ضد خارجاً عن نفسه كما ان الالوان المتوسطة ايضاً ليس فيها تضادٌ
سوى تضاد ما تحدث عنه من الالوان البسيطة

وعلى الثالث بان الغضب يشتمل على انفعالات كثيرة لا كاشتغال الجنس على
الانواع بل بمعنى اشتغال العلة والمعلول

الفصل الثاني

في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر

ينحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الغضب هو الشر فقد قال
غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ « الغضب بمثابة جندي
للشهوة » اي من حيث انه يجارب ما يمنعها . والمانع يتضمن حقيقة الشر . فموضوع
الغضب اذن هو الشر

٢ وايضاً ان الغضب والبغض متفقان في المعلول لان غرض كليهما الاضرار
بالخير . وموضوع البغض هو الشر كما مر في مب ٢٩ ف ١ . فكذا موضوع
الغضب ايضاً

٣ وايضاً ان الغضب يصدر عن الالَم ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك
٧ ب ٦ « الغضب يفعل مع الالَم » وموضوع الالَم هو الشر . فكذا موضوع
الغضب ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ ب ٦ « الغضب
يطلب الانتقام اي يشتهيه » واشتهاء الانتقام اشتهاة للخير لان مرجع الانتقام
الى العدل . فاذا موضوع الغضب هو الخير

وايضاً ان الغضب يصاحبه الرجاء دائماً ولهذا يُجَدِّثُ لَذَّةً كما قال الفيلسوف
في الخطابة ك ٢ ب ٥٢ وموضوع الرجاء واللذة هو الخير فكذا موضوع الغضب ايضاً
والجواب ان يقال ان حركة القوة الشوقية تتبع فعل القوة الادراكية والقوة
الادراكية تدرك شيئاً على نحوين بطريق البساطة كما اذا عقلنا ما هو الانسان
وبطريق التركيب كما اذا عقلنا ان الانسان ايضاً فاذا يمكن للقوة الشوقية ان
تتوجه الى الخير والشر بكلا الطريقتين اما بطريق البساطة فمتى طلب الشوق
الخير او تعلق به او هرب من الشر على وجه الاطلاق وهذه الحركات هي الاشتهاه
والرجاء واللذة والالم ونحوها واما بطريق التركيب فكما اذا تشوق الى وجود
او حدوث خير او شر في آخر اما ميلاً الى ذلك او هرباً من هذا كما هو ظاهر
في المحبة والبغض اذا تمناحب انساناً من حيث نريد له خيراً ما وانما نبغض انساناً
من حيث نريد له شراً ما . وكذا الشأن في الغضب لان من يغضب يطلب
الانتقام من آخر وعلى هذا فحركة الغضب تتوجه الى امرين اي الى الانتقام
الذي تشتهيه وترجوه باعتبار كونه خيراً ولذلك تلتذ به والى من تطلب الانتقام
منه باعتبار كونه ضداً ومضراً وهذا يرجع الى حقيقة الشر الا ان بين الغضب
وبين البغض والمحبة فرقاً في ذلك من وجبين اولاً من حيث ان الغضب يتعلق
دائماً بموضوعين والمحبة والبغض يتعلقان احياناً بموضوع واحد فقط كما اذا قيل
عن انسان انه يجب الخمر او نحوها او يبغضها . وثانياً من حيث ان كلا موضوعي
المحبة خير لان المحب يريد الخير لشيء باعتبار كونه ذلك الشيء ملائماً
له وكلا موضوعي البغض يتضمن حقيقة الشر لان المبغض يريد الشر لشيء
باعتبار كونه غير ملائم له واما الغضب فيتعلق بموضوع من جهة الخير وهو
الانتقام الذي يشتهيه وبموضوع آخر من جهة الشر وهو الانسان المضر الذي
يريد الانتقام منه ولذلك كان الغضب انفعالاً مركباً على نحو ما من انفعالين متضادين

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان الغضب هل محل الشهوانية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان محل الغضب هو الشهوانية فقد قال
توليوس في المسائل التسكولانية ك ٤ « الغضب شهوة » . ومحل الشهوة هو
الشهوانية . فكذا محل الغضب ايضاً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في قانونه « الغضب يفضي الى البغض » وقال
توليوس في الموضوع المتقدم ذكره « البغض غضبٌ طال وقته » . ومحل البغض
الشهوانية كالمجبة . فاذا محل الغضب هو الشهوانية

٣ وايضاً قال الدمسقي وغريغوريوس النيصي الاول في الدين المستقيم ك ٢
ب ١٦ والثاني في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١ ان الغضب مركبٌ من الألم
والاشتيا . ومحل هذين الشهوانية . فهي اذن محل الغضب ايضاً
لكن يعارض ذلك ان القوة الشهوانية غير الغضبية . فلو كان الغضب الى
الشهوانية لما اشتقت منه الغضبية

والجواب ان يقال قد تقدم في م ب ٢٣ ف ١ ان الفرق بين انفعالات الغضبية
وانفعالات الشهوانية ان موضوع انفعالات الشهوانية هو مطلق الخير والشر
وموضوع انفعالات الغضبية هو الخير والشر مع عظمٍ ومشقة . وقد تقدم في
الفصل الانف ان الغضب يتعلق بموضوعين وهما الانتقام الذي يشتهي ومن
يطلب الانتقام وليس يحصل الغضب الا اذا كان في كليهما مشقة ما لان حركة
الغضب لا تثور ما لم يكن كلاهما عظيمًا نوعاً من العظم لان ما لا ليس بشيء او كان
يسيراً جداً فلا نعتبره اصلاً مستحقاً ان يلتفت اليه كما قال الفيلسوف في الخطابة
ك ٢ ب ٢ فقد وضع اذن ان محل الغضب ليس الشهوانية بل الغضبية

إذا اجيب على الاول بان مراد توليوس بالشهوة اشتها كل خيرٍ مستقبل
شاقاً او غير شاقٍ وبهذا الاعتبار ادخل الغضب في الشهوة من حيث هو اشتها
الانتقام وبهذا المعنى تكون الشهوة عامة في الغضبية والشهوانية
وعلى الثاني بانه ليس معنى قوله ان الغضب يُفضي الى البغض ان ذلك
الانفعال الذي كان اولاً غضباً يصير بعينه بعد ذلك بغضاً بطول الزمان بل انه
يفضي الى البغض بضرب من العلية لان الغضب متى طال وقته أحدث البغض
وعلى الثالث بانه يقال ان الغضب مركب من الألم والاشتهاء لا تركب الكل
من الاجزاء بل تركب المعلول من العلة فقد تقدم في مب ٢٥ ف ١ ان
انفعالات الشهوانية علة لانفعالات الغضبية

الفصل الرابع

في ان الغضب هل يصاحب العقل .

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يصاحب العقل لانه انفعال
فعله الشوق الحسي . والشوق الحسي لا يتبع ادراك العقل بل ادراك الجزء
الحساس . فالغضب اذن لا يصاحب العقل
٢ وايضاً ان الحيوانات العجم لا عقل لها . وهي مع ذلك تغضب . فالغضب
اذن ليس يصاحب العقل

٣ وايضاً ان السكر يعطل العقل ويساعد على الغضب . فالغضب اذاً ليس
يصاحب العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٦ « الغضب يتبع
العقل على نحو ما »

والجواب ان يقال قد تقدم في ف ٢ ان الغضب هو شهوة الانتقام وهذا يتضمن
مقايسة القصاص المنوي انزاله بالضرر النازل ومن ثم قال الفيلسوف في الموضوع

المقدم ذكره ان الغضب ان يبيننا يرى بالقياس انه يجب ان يجارب على هذا الوجه
يفضب لساعته . واستعمال القياس من شأن العقل فيكون الغضب مصاحباً للعقل
على نحو ما

إذا اجيب على الاول بان حركة القوة الشوقية يجوز ان تصاحب العقل على
نحوين احدهما ان تصاحب العقل الأمر وعلى هذا النحو تصاحب الارادة العقل
ولذلك يقال لها شوق عقلي والثاني ان تصاحب العقل المخبر وعلى هذا النحو
يصاحب الغضب العقل فقد قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٢٨ مش ٣ « الغضب
يصاحب العقل لا من حيث هو أمر بل من حيث هو كاشف للاهانة » لان
الشوق الحسي لا يتقاد للعقل مباشرة بل بواسطة الارادة

وعلى الثاني بان للحيوانات العجم غريزة طبيعية مركبة فيها بالعقل الالهي بها يكون
لها من الحركات الباطنة والظاهرة ما يشبه حركات العقل كما اسلفنا في ب ٤٠ ف ٣
وعلى الثالث بان الغضب يتقاد على نحو ما للعقل من حيث ينجر بوقوع الاهانة
لكنه ليس يتقاد له تمام الاتقياد كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ وذلك لانه لا يرعى
قاعدة العقل في حدود الانتقام فالغضب اذن لا بد فيه من فعل العقل وهو
ايضاً يمنع العقل ومن ثم قال الفيلسوف في مشكلاته ق ٣ مش ٢ و ٢٦ « الذين
يفرطون في السكر يفقدون حكم العقل فلا يفضبون لكن متى كان سكرهم خفيفاً
يفضبون لعدم فقدهم حكم العقل ولو كان ممنوعاً »

الفصل الخامس

في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الغضب ليس طبيعياً أكثر من الشهوة
اذ يقال ان من خواص الانسان كونه حيواناً حليماً بالطبع . والحلم يقابل الغضب
كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ . فالغضب اذن ليس طبيعياً أكثر من

الشهوة بل يظهر انه مضافاً بالكلية لطبيعة الانسان
٢ وايضاً ان العقل قسيم للطبيعة لان ما يفعل بالعقل لا نقول انه يفعل
بالطبع . والغضب يصاحب العقل والشهوة تفارقه كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ .
فالشهوة اذن طبيعية أكثر من الغضب
٣ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام . والشهوة هي في الاخص شوق
الى المستلذات القائمة باللمس كالطعام والنكاح وهذه طبيعية للانسان أكثر من
الانتقام . فالشهوة اذن طبيعية أكثر من الغضب
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره « الغضب طبيعي
أكثر من الشهوة »

والجواب ان يقال يقال طبيعي لما يصدر عن الطبيعة ولذلك لا يمكن ان يحكم على
انفعال بكونه طبيعياً أكثر او اقل الا من عاتيه وعلته الانفعال يجوز اعتبارها
على نحوين كما تقدم في م ب ٣٦ ف ٢ من جهة الموضوع ومن جهة المحل فاذا
اعتبرت علة الغضب والشهوة من جهة الموضوع فالشهوة ولا سيما شهوة الطعام
والنكاح طبيعية أكثر من الغضب من حيث ان هذين طبيعيات أكثر من
الانتقام . واذا اعتبرت علة الغضب من جهة المحل فكل من الغضب والشهوة
طبيعي أكثر من الآخر من وجه اذ يجوز اعتبار طبيعة انسان ما اما بحسب
طبيعة الجنس او بحسب طبيعة النوع او بحسب مزاج الشخص فاذا اعتبرت طبيعة
الجنس التي هي طبيعة ذلك الانسان من حيث هو حيوان فالشهوة طبيعية
أكثر من الغضب لان الانسان يحصل له من الطبيعة العامة ميل الى اشتها ما
يحفظ الحياة في النوع او في الشخص . واذا اعتبرنا طبيعة الانسان من جهة النوع
اي من حيث هو ناطق فالغضب طبيعي للانسان أكثر من الشهوة من حيث ان
العقل يصاحبه أكثر من مصاحبه لها ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب

ه ان الاقتصاص (الذي يرجع الى الغضب) اخص بالانسان من الحلم لان كل شيء ينهض طبعاً ضد ما يصاده ويؤذيه . واذا اعتبرت طبيعة ذلك الشخص بحسب مزاجه الخاص فالغضب طبيعي أكثر من الشهوة اي لان لزوم الغضب عما يقنضيه المزاج من الاستعداد الطبيعي للغضب اسهل من لزوم الشهوة او غيرها من الانفعالات الأخر لان الانسان مستعد للغضب من جهة ما هو مركب عليه من المزاج الصفراوي فان الصفراء اسرع تحركاً من سائر الأخطا لانها تشبه النار ولذلك فان تغضب المستعد بمزاجه الطبيعي للغضب ايسر من اشتهاه المستعد للشهوة ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات لك ٦٧ ب ٦ ان الغضب ينتقل من الآباء الى البنين أكثر من الشهوة

إذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يعتبر في الانسان المزاج الطبيعي البدني الذي هو معتدل والعقل فاذا اعتبر المزاج البدني فالانسان بسبب اعتدال مزاجه ليس يغلب فيه طبعاً باعتبار نوعه لا الغضب ولا انفعال آخر واما سائر الحيوانت فلما كانت خارجة عن الاعتدال في امرجتها كانت مائلة طبعاً الى الافراط في بعض الانفعالات كميل الاسد الى النهور والكلب الى الغضب والارنب الى الجبن وغيرها الى غير ذلك . واذا اعتبر العقل فالغضب والحلم كلامه طبيعي للانسان لان العقل من جهة يسبب الغضب من حيث يحير بطلته ومن جهة يسكنه من حيث ان الغضبان لا ينقاد بالكلية لامر العقل كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان العقل يرجع الى طبيعة الانسان فاذا كون الغضب مصاحباً العقل يستلزم كونه طبيعياً للانسان باعتبار ما
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الغضب والشهوة من جهة
الموضوع

الفصل السادس

في ان الغضب هل هو اعظم من البغض

يُتَخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الغضب اعظم من البغض ففي
ام ٢٧ : ٤ « ليس مع الغضب رحمة ولا مع الحق التزق » . وقد يكون مع
البغض رحمة . فالغضب اذن اعظم من البغض

٢ وايضاً ان حصول الضرر والتألم منه اعظم من حصوله فقط . والمبغض
يكتفي بحصول الضرر لمن يبغضه والغضبان لا يكتفي بذلك ولكنه يطلب ان
يعرف المضروب عليه ذلك ويتألم منه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ .
فالغضب اذن اعظم من البغض

٣ وايضاً كلما كان شيء لا قائماً من امور اكثر كان اثبت في ما يظهر كما ان الملكة
الحاصلة عن افعال اكثر هي ارسخ . والغضب يحصل عن اجتماع انفعالات
متكاثرة كما مر في ف ا بخلاف البغض . فالغضب اذن اثبت واعظم من البغض
لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس شبه في قانونه البغض بالخشبة
والغضب بالقذى

والجواب ان يقال ان نوع الانفعال وحقيقته يُعْتَبَر من الموضوع وموضوع
الغضب وموضوع البغض متحدان ذاتاً لانه كما ان المبغض يشتهي الشر لمن
يبغضه كذلك الغضبان يشتهي الشر لمن يبغض عليه لكن لا باعتبار واحد لان
المبغض يشتهي الشر لعدوه من حيث هو شر والغضبان يشتهي الشر للمغضوب
عليه لان حيث هو شر بل من حيث يتضمن شيئاً من حقيقة الخير اي لاعتباره
اياه عدلاً من حيث يحصل به الانتقام ومن ثم قد مر ايضاً في ف ٢ ان البغض
يحصل باسناد الشر الى الشر والغضب يحصل باسناد الخير الى الشر . وواضح ان
اشتهاء الشر تحت اعتبار العدل يتضمن من حقيقة الشر اقل مما تتضمنه ارادة

الشر لاخر بالاطلاق لان ارادة الشر لاخر تحت اعتبار العدل يجوز ان تكون من قبل فضيلة العدالة اذا اتقيد فيها لامر العقل . الا ان وجه القبح في الغضب انما هو في كونه لاينقاد لامر العقل في الانتقام ومن ذلك يتضح ان الغضب اقبح واعظم جداً من الغضب

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يُعتبر في الغضب والبغض امران الشئ المشتهى وشدة الاشتهاء اما باعتبار الشئ المشتهى في الغضب من الرحمة أكثر مما في البغض لان البغض لاشتهائه شر الغير لذاته لا يشتهي بقدر من الشر لان ما يُشهى لذاته فانه يُشهى بغير قدر كما قال الفيلسوف في السياسة كتاب ٦ كاشتهاء البغيل للغني وعلى ذلك قوله في سي ١٦:١٢ « العدو ان صادف فرصة لا يشبع من الدم » واما الغضب فليس يشتهي الشر الا باعتبار كونه عدلاً انتقامياً ولذلك متى تجاوز الشر المنزّل مقدار العدالة في اعتبار الغضبان اخذته الرحمة وعلى هذا قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ إن « الغضبان اذا كثرت لديه وسائل الرضى يرحم واما المبغض فليس يجمله شئ لا على الرحمة » واما باعتبار شدة الاشتهاء فالغضب انفي للرحمة من البغض لان حركة الغضب اشد عنفواناً بسبب احتراق الصفراء ولذلك قيل بعده دون فاصل « اما تهيج القلب المستشيط غيظاً فن يستطيع احتماله » .

وعلى الثاني بان الغضبان يشتهي الشر لاخر من حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي كما تقدم في جرم الفصل . والانتقام يتم بانزال القصاص . ومن حقيقة القصاص ان يكون مضاداً للارادة وان يكون مؤلماً وان ينزل للذنب ولهذا كان الغضبان يشتهي ان من ينزل به مضرّة يدركها ويتألم منها ويعلم انها حصلت له بسبب الاهانة التي لحقها به . واما المبغض فلا يهيمه شئ لا من ذلك لانه يشتهي الشر لاخر من حيث هو شرٌّ على انا لا نسلم ان ما يتألم منه متألم هو اقبح فان الجور والبلاهة لما كانا شرين ولكنهما اراديان لا يؤلمان اصحابهما كما قال الفيلسوف

في الخطابة ك ٢ ب ٤

وعلى الثالث بان ما يصدر عن علل أكثر إنما يكون اثبت متى كانت العلة
متساوية في القوة على أنه قد تكون علة واحدة اقوى من علل أخرى كثيرة.
والعلة التي يصدر عنها البغض ارسخ من العلة التي يصدر عنها الغضب فان
الغضب يصدر عن تهيج في النفس حاصل عن اهانة واما البغض فيصدر عن حال
في الانسان يعتقد بحسبها ما يفضيه مضافاً له ومضراً به ولهذا فكما ان الانفعال
اسرع زوالاً من الحال او الملكة كذلك الغضب اسرع زوالاً من البغض ولو كان
البغض انفعالاً حاصلًا عن تلك الحال ومن ثم قال الفيلسوف في الموضع المتقدم
ذكره « البغض اعسر شفاءً من الغضب »

الفصل السابع

في ان الغضب هل لا يتعلق الا بمن يتعلق بهم العدل فقط

يتخطف الى السابع بان يقال: يظهر الغضب ليس يتعلق بمن يتعلق بهم العدل
فقط فان عدل الانسان ليس يتعلق بالاشياء الغير الناطقة . ومع ذلك فقد يغضب
الانسان من الاشياء الغير الناطقة كما يرمي الكاتب القلم او يضرب الفارس الفرس
غضباً . فاذا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل فقط
٢ وايضاً ان الانسان ليس يتعلق عدله بنفسه ولا بما يخصه كما في الخلقيات
ك ٥ ب ٦ . وقد يغضب الانسان من نفسه كغضب التائب من نفسه بسبب
الخطيئة وعليه قوله في مز ٤ : ٥ « اغضبوا ولا تخطأوا » فاذا ليس يتعلق الغضب
بمن يتعلق بهم العدل فقط

٣ وايضاً يجوز ان يتعلق عدل انسان وجوره بجنس باسره او بجماعة باسرها كما
لواهانت مدينة أنسا . والغضب ليس يتعلق بجنس بل ببعض الاشخاص كما قال
الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ . فاذا ليس يتعلق الغضب بمن يتعلق بهم العدل

والجور فقط

لكن يعارض ذلك ما قاله الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٣ و٣ و٤
والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يشتهي الشر من
حيث يتضمن حقيقة العدل الانتقامي فهو اذن ليس يتعلق الا بمن يتعلق بهم
العدل والجور لان الانتقام يرجع الى العدالة والاهانة ترجع الى الجور . فاذا
سواء اعتبر جانب الملة وهي الاهانة المُلحقة من الغير او جانب الانتقام منها الذي
يشتهي الغضبان كان من الواضح ان الغضب انما يتعلق بمن يتعلق بهم العدل
والجور فقط

اذا اجيب على الاول بانه قد مر في ف ٤ ان الغضب وان صاحبه العقل
الا انه يجوز ان يكون ايضاً في الحيوانات العجم الخالية من العقل من حيث
تتحرك بالوهم عن غريزة طبيعية الى ما يشبه افعال العقل . وعلى هذا لما كان في
الانسان عقل ووهم جاز ان ثور فيه حركة الغضب من جهتين اولاً من جهة
الوهم المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار قد يثور بعض حركات الغضب على غير
الناطقات وغير التنفسات ايضاً بما يشبه تلك الحركة التي تحصل في الحيوانات
العجم ضد كل ما يؤذيها وثانياً من جهة العقل المخبر بالاهانة وبهذا الاعتبار لا
يجوز بوجه تعلق الغضب باجوامد ولا بالموتى كما قال الفيلسوف في الخطابة ك٢ ب٣
اولاً لانها لا تتألم مع ان هذا اخص ما يتغيه الغضاب لمن يغضبون عليهم وثانياً
لانه لا محل للانتقام منها لعدم قدرتها على فعل الاهانة

وعلى الثاني بان الانسان يصح ان يقال انه يعدل او يجور في حق نفسه مجازاً اي
من حيث ان العقل يدبر الغضبية والشهوانية كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٥ وبهذا الاعتبار ايضاً يقال ان الانسان ينتقم من نفسه وهكذا يقال انه
يغضب من نفسه واما في الحقيقة وبالذات فلا يصح ان يقال انه يغضب من نفسه

وعلى الثالث بان الفيلسوف جعل في الخطابة ك٢ب٤ بين البغض والغضب فرقاً واحداً وهو ان البغض يجوز تعلقه بجنس كبغضنا جنس اللصوص باسمه والغضب لا يتعلق الا بشخص والوجه في ذلك ان البغض يحصل عن اعتبارنا صفة في شيء منافية لاستعدادنا وهذا يجوز ان يكون على وجه كلي او جزئي واما الغضب فيحصل عن اهانة انسان لنا بفعله والافعال كلها خاصة بالاشخاص فكان الغضب لا يتعلق الا بشخص اما اذا اهانتنا مدينة باسمها كانت معتبرة بمنزلة شخص

الفصل الثامن

هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يصيب بجعله في الدين المستقيم ك٢ب٦ للغضب انواعاً ثلاثة اي المرّة والحبل والحنق لان انواع جنس لا تتغاير في امر عارض . وهذه الثلاثة تتغاير في امر عارض فان اول حركة الغضب يقال له مرّة والغضب الثالث يقال له حبل والحنق غضب متربص للانتقام . فهي اذن ليست انواعاً مختلفة للغضب

٢ وايضاً قال تولىوس في الكتاب الرابع من المسائل التسكولانية « النزق يقال له في اليونانية ثوموس ومعناه غضبٌ يختلف بين الهيجان والسكون » والدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره جعل لوموس نفس الحنق . فالحنق اذن ليس يتربص للانتقام بل هو سريع الزوال

٣ وايضاً ان غريغوريوس في ادبياته ك٢ب٤ جعل للغضب ثلاث درجات اي غضباً دون صوت وغضباً مع صوت وغضباً مع لفظ على حسب تلك الانواع الثلاثة التي وضعها الرب في متى ٢٢: ٥ فانه قال « من غضب على اخيه » وبذلك اشارة الى الغضب دون صوت ثم قال « من قال لـاخي راقا » وبذلك اشارة

الى الغضب مع صوت بسيط لم يتركب منه لفظ كامل ثم قال « من قال
لاخيه يا احق » حيث اشار الى استكمال الصوت بصيرورته لفظاً . فالدمشقي
اذن لم يتعرف اقسام الغضب اذ لم يجعل له شيئاً من جهة الصوت
لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره وغريغوريوس النيصي
في كتاب طبيعة الانسان ب ٢١

والجواب ان يقال ان الانواع الثلاثة التي جعلها الدمشقي وغريغوريوس النيصي
ايضاً للغضب انما تؤخذ باعتبار ما به يزداد الغضب بوجه ما وهذا يحدث على
ثلاثة اضرب اولاً من جهة سرعة حركة الغضب وهذا الغضب يسميه الدمشقي
مرة لسرعة اضطرامه وثانياً من جهة الالم والنم الذي يحدث الغضب ويستمر طويلاً
في الذاكرة وهذا يرجع الى الخجل الذي يقال له (في اللاتينية) mania من manere
اي البقاء وثالثاً من جهة ما يطلبه الغضبان وهو الانتقام وهذا يرجع الى الخنق
الذي مالم يقتص لا يسكن وبناء على هذا دعا الفيلسوف في الخلقيات كتاب ٥
بعض الغضاب احذاء لسرعة غضبهم وبعضهم مرورين لحفظهم الغضب مدة
طويلة وبعضهم صعباً لعدم انكسار سورة غضبهم الا بالاقتصاص
اذا اجيب على الاول بان كل ما يستكمل به الغضب بوجه ما ليس نسبته
الى الغضب نسبة امر عرضي محض فلا يمتنع جعل انواع الغضب باعتباره
وعلى الثاني بان جعل التزق الذي ذكره توليوس من قبيل النوع الاول من
الغضب القائم استكمالاً بسرعة الغضب أولى في ما يظهر من جعله من قبيل
الخنق تلى انه لا يمتنع ان يكون اللفظ اليوناني ثوموس المعبر عنه بالخنق مفيداً
كلا الامرين اي سرعة الغضب وثبات العزم على الاقتصاص
وعلى الثالث بان تلك الدرجات التي جعلت للغضب انما تمايز من جهة معلول
الغضب لا من جهة الاختلاف في استكمال حركته

البحث السابع والأربعون

في علة الغضب الفاعلية او ادويته - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الغضب الفاعلية وادويته والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل -
١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان - ٢ في ان الاحتقار
او الاستهانة هل هو الباعث الوحيد على الغضب - ٣ في علة الغضب من جهة الغضبان - ٤
في علة الغضب من جهة المفضوب عليه

الفصل الأول

في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان

يُتَخَطَّى الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب
الاساءة اليه فان الانسان لا يستطيع بخطيئته ان يسيء بشيء الى الله ففي
ايوب ٣٥ : ٦ « ان اُكثرت من المعاصي فماذا تُلحق به » ومع ذلك يقال ان
الله يغضب على الناس بسبب خطاياهم كقوله في مز ١٠٥ : ٤٠ « اضطرم غضب
الرب على شعبه » فاداً ليس كل من يغضب فانه يغضب بسبب الاساءة اليه
٢ وايضاً ان الغضب هو الشوق الى الانتقام كما تقدم تعريفه . وقد يشاق
مشتاق ان ينتقم على ما يُسَاء به الى الغير . فاداً ليس الباعث دائماً على الغضب
هو الاساءة اليه

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ ب ٢ ان « الناس يغضبون خصوصاً
على من يستهين بما ينصرف اليه اخص اشتغالهم كما يغضب المشتغلون في الفلسفة
على من يستهين بها وهلم جراً » والاستهانة بالفلسفة ليست إضراراً بالمشتغل
فيها . فاداً لسنا نغضب دائماً بسبب الاساءة اليه

٤ وايضاً من يعرض عن مجاوبته من يهينه فانه بذلك يزيده غضباً كما قال فم
الذهب . واعراضه عن مجاوبته ليس اساءة اليه . فاداً غضب الغضبان ليس
يحصل دائماً عن اساءة اليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ « الغضب يحصل دائماً عما يُفعل في حق المظبان واما المداوة فتحصل ايضاً دون فعل شيء في حق صاحبها لانا اذا اعتبرنا ان فلاناً كذا ابغضناه »

والجواب ان يقال ان الغضب هو الشوق الى ايداء الغير باعتبار كونه مقنضاً من العدل الانتقامي كما تقدم في البحث الآنف ف٦ والانتقام لا يجعل له الاحيث تقدم وقوع اهانة وليس كل اهانة تستدعي الانتقام بل انما يستدعيه اهانة نفس من يطلب الانتقام لانه كما ان كل شيء يطلب الخير لنفسه طبعاً كذلك يدفع الشر عن نفسه طبعاً . وما يأتيه فاعل من الاهانة لا يلحق احداً ما لم يكن ذلك الفاعل قد اساء اليه بوجه من الوجوه . فيلزم اذن ان الباعث على غضب غضبان لا يكون الا لاساءة اليه باسره ما

اذا اوجب على الاول بان الله ليس يوصف بالغضب باعتبار كونه انفعالاً نفسانياً بل باعتبار قضاء عدله من حيث يريد الانتقام من الخطيئة لان الخاطيء لا يستطيع بحضيته ان يلحق ضرراً بالله لكنه يذنب اليه من جهته على نحوين اولاً من حيث يستهين به بتعديه او امره وثانياً من حيث ينزل ضرراً بنفسه او بغيره وهذا يرجع اليه تعالى من حيث ان الذي يلحق به ضرراً يستظل في عنايته تعالى وكفاه

وعلى الثاني باننا انما نعضب على من يؤذي غيرنا ونطلب الانتقام منه من حيث ان ذلك الذي يلحق به الاذى يخصنا بوجه ما اما بنسب او بصداقة او على الاقل بجماع الطبيعة

وعلى الثالث بان ما تصرف عليه اخص اشتغالنا نعتقده خيراً لنا ولتلك نعتبر الاستهانة به استهانة بنا ايضاً واهانة لنا

وعلى الرابع بان اعراض المهان عن الجواب انما يهيج غضب المهين متى ظهر انه

لا يجاوبه احتقاراً كأنه يُستخف بفضبه والاستخفاف فعلٌ من الأفعال

الفصل الثاني

في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب

يُنحطُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاستهانة او الاحتقار ليس الباعث الوحيد على الغضب فقد قال الدهشقي في الدين المستقيم ك٢ ب١٦ «متى لحقت بنا او اعتبرنا انه لحقت بنا اهانة غضب» ويجوز ان تلتحق بالانسان اهانة من دون ان يُحتقَر او يستهان به . فاذا لبت الاستهانة هي الباعث الوحيد على الغضب ٢ وايضاً من يطلب الكرامة فانه يتألم من الاستهانة به . والحوانات العجم لا تطلب الكرامة فهي اذن لا تتألم من الاستهانة بها ولكنها اذا جُرِحَتْ هاجت فيها حركة الغضب كما قال الفيلسوف في الخفيات ك٣ ب ٠٨ فاذا لبت الاستهانة وحدها في ما يظهر هي الباعث الوحيد على الغضب

٣ وايضاً ان الفيلسوف قد جعل في الخطاب ك٢ ب٢ للغضب اسباباً اخرى كثيرة كالنسيان والشهامة والإعلام بالمكروهات والاعتراض دون ادراك المراد . فاذا ليس الاحتقار وحده باعثاً على الغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره « الغضب شوقٌ الى القصاص مع ألمٍ يسبب احتقاراً ظاهراً الحق بالمشتاق وهو لا يستحقه» . والجواب ان يقال ان اسباب الغضب كلها ترجع الى الاحتقار والاحتقار انواعٌ ثلاثة كما في الخطاب ك٢ ب٣ وهي الازدراء والمعارضة في اتمام المراد والاهانة والى هذه الثلاثة ترجع جميع اسباب الغضب ويمكن تحقيق ذلك من وجهين الأول ان الغضب يطلب ضرر الغير من حيث يقضيه العدل الانتقامي ولذلك فهو انما يطلب الانتقام على قدر ما يظهر ان العدل يقضيه والانتقام العدل لا يكون الا مما فعل بغير عدلٍ ولذا كان المحرك دائماً الى الغضب امرأ

يُعتبر خارجاً عن دائرة العدل وعليه قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره
« إذا اعتقد الناس انهم أهينوا عدلاً لم يفضبوا اذ ليس يُغضب من العدل »^{١٠}
وانزال الضرر بالغير يحدث على ثلاثة أنحاء اي عن جهل او عن انفعال او عن
تمدي اذ انما يأتي الرجل امرأ غير عادل في الاخص متى انزل بغيره ضرراً عن
تمدي او فساد نية كما في الخلقبات ك ٥ ب ٨ ولذلك انما يشتد غضبنا على من
نعقد انهم أضرونا عن تمدي لاننا لو اعتقدنا ان بعضاً اهانونا عن جهل او انفعال
لما غضبنا عليهم او غضبنا غضباً يسيراً جداً لان اتيان شيء عن جهل او انفعال
يضعف اعتبار الاهانة ويدعو على نحو ما الى الحلم والمغفرة^{١١} ومن يلحق بنا
ضرراً عن تمدي يظهر انه يفعل ذلك عن احتقار ولهذا يشتد غضبنا عليه ومن
ثم قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « من اتى شيئاً محمولاً عليه من الغضب
فاما لا تغضب عليه اصلاً او تغضب غضباً يسيراً اذ يظهر انه لم يفعل ذلك
احتقاراً »^{١٢} والثاني ان احتقار الانسان يقابل رفعة شأنه لان ما لا يعتبره الناس
نبلاً بوجهه يحقرونه كما في الخطابة ك ٢ ب ٢^{١٣} وجميع ما نملكه من الخيرات
والمنافع نطلب فيه رفعة لشأننا ولذلك فكل ضرر يلحق بنا فهو من حيث يفض
من شرفنا يرجع في ما يظهر الى الاحتقار
اذا اجيب على الأول بان كل علة تلحق اهانة بالانسان ما عدا الاحتقار
فانها تخفض من قدر الاهانة ولا يزيد الغضب الا الاحتقار او الازدراء وحده
ولذا كان هو العلة الذاتية للغضب
وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم وان كان لا يطلب الكرامة من حيث هي
لكنه يطلب طبعاً نوعاً من الترفع ويغضب على ما يححف بترفعه هذا
وعلى الثالث بان جميع تلك الاسباب ترجع الى نوع من الاحتقار فان
النسيان دليل واضح على الاحتقار لان ما نجهله يكون اعلق بذكرتنا وكذلك

من لا يهاب ان يكدر احد الناس باعلامه اياه بامور مكروهة فان فعله هذا ناشئ
عن نوع من الاحنقار ومن يشمت بغيره يظهر انه قلما يهمة نفعه او ضره . وايضاً
من يصد آخر عن نيل مقصده لا لفائدة تحصل له من ذلك يظهر انه لا تهمة
كثيراً صداقته . ولهذا كانت جميع هذه الاسباب داعية الى الغضب من حيث
تدل على الاحنقار

الفصل الثالث

في ان فضل الغضبان هل هو علة الغضب

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان فضل الانسان ليس علة لان يكون امهلاً
غضباً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ « انما يشتد جداً غضب البعض
متى تألموا كالمرضى وذوى الفاقة والذي لا يبالغون ما يشتهون » . وجميع هذه الامور
ترجع الى النقص في ما يظهر . فالتقص اذن ادعى الى الغضب من الفضل
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « انما يشتد جداً غضب
البعض متى احنقروا بدعوى ان ليس فيهم ما يكون ثمه مجال للظن بانه ليس فيهم
او انه فيهم على وجه ضعيف . واما متى اعتقدوا ان لهم فضلاً كثيراً في ما
احنقروا بسببه فلا يبالغون » والظن بما تقدم يرجع الى النقص . فالتقص اذن
ادعى الى الغضب من الفضل

٣ وايضاً ما يرجع الى الفضل يجعل الناس في غاية الجور . وحسن الرجاء .
وقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « الناس لا يفضبون في حالة اللعب
والضحك والسرور والنجاح وتمام الاعمال واللذة الممودة وحسن الرجاء » فاذا
ليس الفضل علة للغضب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور « الناس يقتاتلون
بسبب فضلهم »

والجواب ان يقال ان علة الغضب في من يغضب يجوز اعتبارها علي نحوين
اولاً من جهة نسبتها الي المحرك الي الغضب والفضل بهذا الاعتبار علة لسهولة
غضب الغضبان لان المحرك الي الغضب هو الاحتقار الغير العادل كما تقدم في
الفصل الآنف . ومن المحقق انه كلما كان الانسان أفضل كان احتقاره في ما يقوم
به فضله ابعد عن مقتضى العدل ولذا كان الذين يتنازون بنوع من الفضل يغضبون
جداً اذا احتقروا كما لو احتقر الغني في ماله والنصيح في كلامه وهلم جرا . وثانياً
من جهة الاستعداد الذي يلزم في الغضبان عن ذلك المحرك وواضح ان ليس
شيء لا يحرك الي الغضب الا الضرر الذي يؤلم وما يرجع الي النقص مؤلم جداً
لان الناس المستولي عليهم نقص هم اشعر بالأذى وهذا هو السبب في كون الناس
المرضى او المستولي عليهم غير ذلك من النقص ايسر غضباً لانهم ايسر تألماً
وبذلك يظهر الجواب علي الأول

واجيب علي الثاني بان من يحقر في ما يفضل به غيره فضلاً عظيمياً بيناً لا
يعتبر ان في ذلك ضرراً له فلا يتألم ولذلك يكون من هذه الجهة اقل غضباً واما
من جهة اخرى اي من حيث يحتمر دون حق فله وجه ان يغضب أكثر الا
ان يعتبر انه ليس يحسد او يحتمر عن ازدراء بل عن جهل او نحوه
وعلي الثالث بان جميع تلك الاشياء انما تمنع الغضب من حيث تمنع الألم اما
من جهة اخرى فشانها ان تهيج الغضب من حيث تعرض الانسان لان يحتمر
دون حق

الفصل الرابع

في ان نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه

يتخطى الي الرابع بان يقال : يظهر ان نقص الغير ليس سبباً موجباً لسهولة
غضبنا عليه فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٣ « الذين يقرون بذنوبهم

ويتوبون عنها ويتضعون لا تغضب عليهم بل نستعمل معهم الحلم وكذلك لا تعض الكلاب من كان جالساً « وهذا يرجع الى الخساسة والنقص فاذا خساسة الغير سببٌ موجبٌ لقلّة غضبنا عليه

٢ وايضاً لا نقص اعظم من نقص الموت . والموتى لا يُغضب عليهم . فاذا ليس نقص الغير سبباً موجباً للغضب عليه

٣ وايضاً ليس يستصغر احدٌ قدر آخر بسبب كونه صديقاً له . واذا اساء الاصدقاء الينا او لم يسعفونا كان استياؤنا منهم اعظم وعليه قوله في مز ٥٤ : ١٣ « لو كان عدوي هو الذي يعيرني لاحتملت » فاذا ليس نقص الغير سبباً موجباً لسهولة غضبنا عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب ٢ « يغضب التني على الفقير والرئيس على المروؤس اذا احتقره »

والجواب ان يقال ان الاحتقار الغير اللائق ادعى شيء الى الغضب كما تقدم في ف ٢ و ٣ فاذا نقص من تغضب عليه او خساسة قدره يزيد الغضب من حيث يزيد الاحتقار الغير اللائق فكما انه كلما كان المحقر اعظم كان احتقاره اقل لياقة كذلك كلما كان المحقر ادنى كان احتقاره لمن هو اعلى منه اقل لياقة ولهذا اذا احتقر الاشرف من السوقة او الحكمة من الجهال او الاسياد من العبيد غضبوا . واما اذا كانت خساسة القدر او النقص تضعف الاحتقار الغير اللائق فهي لا تزيد الغضب بل تنقصه وعلى هذا النوع من يتوب عما اتاه من الاهانات ويقر بسوء فعله ويتذلل ويستغفر بخمد الغضب كقوله في ام ١٥ : ١ « الجواب اللين يكسر الغضب » اي من حيث ان من كان كذلك يظهر انه ليس يحقر من يتذلل لهم بل مجلهم

وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الموتى ينقطع الغضب عنهم لامرين اولاً لا تقطاع تألمهم
وشعورهم وهذا اخص ما يطلبه الفضايل في المنفوس عليهم وثانياً لما يرى من
انهم بلغوا الى منتهى البؤس ولهذا ايضاً ينقطع الغضب عن كل من ينزل به
شديد الاذى من حيث ان بؤسه يتجاوز مقدار الجزاء العدل
وعلى الثالث بان الاحتقار الذي يرد من جهة الاصدقاء ايضاً يظهر انه اقل
لياقة ولهذا اذا احتقرونا بان اضرروا بنا او لم يسعفونا كان غضبنا عليهم اعظم
كغضبنا على من كان دوننا



المبحث الثامن والاربعون

في معلولات الغضب - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الغضب والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في
ان الغضب هل يحدث لذة - ٢ هل هو اخص علة لثوران الدم في القلب - ٣ هل هو
اخص مانع من تصرف العقل - ٤ هل يحدث الصمت

الفصل الأول

في ان الغضب هل يحدث لذة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الغضب ليس يحدث لذة فان الألم
ينفي اللذة . والغضب مصحوب دائماً بالألم لان « كل من يفعل شيئاً عن غضب
فانه يفعل متألماً » كما في الخلقيات ك ٦ ب ٧ . فالغضب اذن ليس يحدث لذة
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٥ « القصاص يسكن ثوران
الغضب مستبدلاً الألم باللذة » ومفاد ذلك ان الغضب ان يحصل له اللذة من
القصاص . والقصاص يذهب بالغضب . فاذا متى حصلت اللذة زال الغضب فهو
اذن لا يجامع اللذة

٣ وايضاً ليس يمانع معلول علة لكونه موافقاً لها . واللذات تمانع الغضب كما في
الخطابة ك٢ ب٣ : فاذا ليست اللذة معلولة للغضب
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور ب٢ على سبيل التمثيل
« الغضب يضطرم في صدور الرجال احلى جداً من العسل المنقطر »
والجواب ان يقال ان اللذات ولا سيما الحسية والجسدية أدوية شافية من
الألم كما قال للفيلسوف في الخلقيات ك٧ ب١٤ . ولذلك كلما كان في اللذة دواء
لألم او غم اعظم كان ادراكها اعظم كما ان من كان عطشاً يجد الشراب الذم
وواضح مما تقدم في البحث الانفساني ان حركة الغضب تنور عن اهانة مؤلمة
يُدأى ألمها بالانتقام ولذلك متى حصل الانتقام تبعته اللذة وكما كان الألم
اعظم كانت هي اعظم . فاذا اذا حصل الانتقام حقيقة حصل اذ ذلك لذة كاملة
تني الألم رأساً وبذلك تسكن حركة الغضب . واما قبل ان يحصل الانتقام
حقيقة فانه يحصل عند الغضبان على نحوين اولاً بطريق الرجاء اذ ليس يغضب
الأم من يرجو الانتقام كما مر في م٤٦ ف١ وثانياً بطريق الافتكار المتصل
اذ يلذ لكل مشته اطالة التفكير في ما يشتهي ولذلك ايضاً كان تصور الاحلام
لذيذاً . ومن ثم متى اطال الغضبان التفكير في الانتقام حصل له من ذلك لذة
لكن غير كاملة ولا دافعة للألم وهكذا غير دافعة للغضب
اذا اجيب على الاول بان ما يتألم منه الغضبان وما يلتذ به ليس واحداً بعينه
لكنه يتألم من الاهانة المُلحقة به ويلتذ بما يفكر به ويرجوه من الانتقام فتكون
نسبة الألم الى الغضب كالمبداً ونسبة اللذة اليه كالمعلول او المنتهى
وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على اللذة الصادرة عن حصول الانتقام
فعلاً مما ينفي الغضب رأساً
وعلى الثالث بان اللذات السابقة تمنع من حصول الألم فتمنع بذلك من الغضب .

واما التلذذ بالانتقام فيتبع الغضب

الفصل الثاني

في ان الغضب هل هو اخص علته لقران الدم في القلب

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان فوران الدم ليس على الاخص معلولاً للغضب فقد مرّ في مب ٣٧ ف ٢ ان الاضطراب او الفوران يرجع الى المحبة والمحبة مبدأ وعلة لجميع الانفعالات كما مرّ في مب ٢٧ ف ٤ . فاذا لما كانت العلة اقوى من المعلول لم يكن الغضب في ما يظهر اخص علته لقران الدم ٢ وايضاً ما يهبج الفوران بذاته يزداد بتناهي الزمان كما بقوى الحب بالاستمرار والغضب يضعف بطول الزمان فقد قال الفيلسوف في الخطاب ك ٢ ب ٣ «الزمان يسكن الغضب» فاذا ليس الغضب علة على وجه الخصوص لقران الدم ٣ وايضاً ان الفوران يزداد باضافة الفوران اليه . واذا ورد على الغضب غضب اعظم سكنه كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره . فالغضب اذن ليس بجوهر فوران الدم

لكن يعارض ذلك قول اندمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٦ « الغضب فوران الدم حول القلب ناشئاً عن تصدّد بخار المرّة »

والجواب ان يقال قد مرّ في مب ٤٤ ف ١ ان ما يحصل في الانفعالات النفسانية من التغير الجسماني يعادل حركة الشوق ومن البين ان كل شوق ولو طبعياً يكون ميله الى ضده الحاضر اقوى ومن ثمة نجد ان الماء المتسخن اشدّ جوداً لان فعل البارد في اثار اشدّ وحركة الغضب الشوقية تصدر عن حصول اهانة كما يصدر الشيء عن ضده الحاضر فعلاً ولهذا كان الشوق يمنع جداً الى دفع الاهانة بالشوق الى الانتقام ومن ذلك تحصل حدة عظيمة وفورة قوية في حركة الغضب ولما كانت حركة الغضب لا تحصل بطريق الانقباض الذي

يناسبه البرودة بل بطريق السعي وانطاب الذي يناسبه الحرارة لزم ان يصدر
عن حركة الغضب شي^٤ من فوران الدم والارواح الحيوانية حول القلب الذي
هو آلة الانفعالات النفسانية ولذلك فبسبب ما يحصل عند الغضب من شدة
اضطراب القلب تبدو على الاخص في الغضاب بعض الآثار في اعضاءه الخارجة
وعلى هذا قول غريغوريوس في اديته^٥ لك^٦ ب ٣٠ « ان حدة الغضب تحدث في
القلب خفقاناً وفي البدن ارتجافاً وفي اللسان تلعثماً وفي الوجه توهجاً وفي العينين
شيرةً وشزراً وتجعل الانسان المعروف مجهولاً وهو يصبح بفمه ولكنه لا يدري
ما يقول »

إذا اجيب على الاول بان المحبة لا يُشعر بها كثيراً الا متى دعت اليها
الحاجة كما قال اوغسطينوس في الباب الاخير من كتاب الثالث^٣ ولذلك
متى غض من كرامة الانسان المحبوبة بسبب ما التحق به من الاهانة
كان أشعر بالمحبة فكانت حركة قلبه الى رفع ما يحول دون الشيء المحبوب
اشد بحيث ان الفوران الناشئ عن المحبة يزداد بالغضب ويشعر به أكثر^٧ ومع
ذلك فالفوران الناشئ^٤ عن الحرارة يرجع الى المحبة والغضب من وجهين مختلفين
فان فوران المحبة يقارنه حلاوة ورقة^٨ لانه يتعلق بخير محبوب ولذلك يكون
مشابهاً لحرارة الهواء والدم وهذا هو السبب في كون الدمويين أميل الى المحبة
ومن ثم يقال ان الكبد هو الذي يبعث على المحبة لانه موضع تكوّن الدم^٩ واما
فوران الغضب فيقارنه مرارة^{١٠} مفنية لانه يطلب قصاص المضاد ولذلك يكون
مشابهاً لحرارة النار والصفراء ولهذا قال الدهشقي في الدين المستقيم لك^٢ ب ١٦
« ينشأ عن تصعد بخارة المرّة ويقال له مرّة »

وعلى الثاني بان كل ما تضعف علته بتماذي الزمان لا بد ان يضعف مع
الزمان ومعلوم ان الذاكرة تضعف بتماذي الزمان لان الامور المتقدمة يسهل

زوالها من الذاكرة . والغضب يحصل عن تذكر ما وقع من الالهانة ولذلك كانت علة الغضب تضعف مع الزمان يسيراً يسيراً الى ان تزول بالمرّة وكذلك الالهانة تظهر اعظم عند اول ما يُشعر بها لكن اعتبارها يأخذ ان يضعف تدريجياً على قدر البعد الحاصل عن الشعور الحالي بها وكذا الشأن في المحبة اذا انحصرت علتها في الذاكرة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ « اذا طال بعاد الصديق أنسى الصداقة » واما متى كان الصديق حاضراً فتقوى علة الصداقة مع الزمان ولذلك تزداد الصداقة وكذا الحال في الغضب اذا قويت دائماً علة الا ان سرعة زواله تدل على شدّة فورته لانه كما ان النار القوية تنطفئ بسرعة لسرعة فناء مادتها كذلك الغضب ايضاً يسكن بسرعة بسبب شدته

وعلى الثالث بان كل قوة تنقسم الى جهات متكثرة تتناقص ولذلك متى غضب انسان على انسان ثم غضب على آخر تناقص بذلك غضبه على الاول ولا سيما اذا كان غضبه على الثاني اشد لان الالهانة التي هاجت الغضب على الاول تظهر يسيرة او كلاشيء بالقياس الى الالهانة الثانية التي تعتبر اعظم

الفصل الثالث

في ان الغضب هل هو اخص مانع من تصرف العقل

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الغضب لا يمنع العقل لان ما يصاحب العقل لا يظهر انه مانع له . والغضب يصاحب العقل كما في الخلقيات ك ٧ ب ٦ .
فمواذن لا يمنع العقل

٢ وايضاً كلاً منع العقل قل الظهور . وقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « ان الغضب ليس من طبعه المكر والاحتيال بل الظهور والانكشاف » .
فيظهر اذن ان الغضب لا يمنع من تصرف العقل كالشهوة التي من شأنها المكر على ما قال الفيلسوف في الموضع المذكور

٣ وايضاً ان حكم العقل يصير بمقارنة الضد اجلي لان المتضادات اذا اجتمعت كانت آيين. وهذا يدعوا الى ازدياد الغضب ايضاً فقد قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٢ «يزداد غضب الناس اذا سبق حصول التضاد كما اذا شين الشرف» ونحو ذلك فالغضب اذن يزداد بنفس ما يميز به حكم العقل. فهو اذن ليس يمنع حكم العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٣٠ « الغضب يذهب بنور الفهم لانه يشوش بلباله العقل »

والجواب ان يقال ان العقل وان لم يستخدم في فعله الخاص آلة جسمانية لكنه لاختياجه فيه الى بعض اقوى الحسية التي تعطل افعالها باختلال حال البدن كان لا بد ايضاً من ان اختلال حال البدن يعطل حكم العقل كما يظهر في حال السكر والنوم وقد تقدم في الفصل الآنف ان الغضب يحدث في البدن حول القلب اختلالاً عظيماً الى حد ان ينبعث هذا الاختلال الى الاعضاء الظاهرة ولذلك كان الغضب اظهر تعطيلاً لحكم العقل من سائر الانفعالات كقوله في مز ٣٠ : ١٠ « اضطربت في الغضب عيني »

اذا اجيب على الأول بان مبدأ الغضب من العقل باعتبار الحركة الشوقية التي هي الجهة الصورية في الغضب واما حكم العقل الكامل فيتولاه انفعال الغضب من حيث لا ينقاد تماماً للعقل بسبب تهيج الحرارة الدافعة بسرعة والتي هي الجهة المادية في الغضب وبهذا الاعتبار يمنع الغضب حكم العقل

وعلى الثاني بان الغضب يقال ان من شأنه الظهور لا تبينه ما يجب ان يفعله بل لانه يفعل علانية دون ان يحاول الخفاء بوجه من الوجوه وذلك بعضه ناشئ عن امتناع العقل الذي لا يستطيع ان يميز بين ما يجب اخفاؤه وما يجب اعلانه ولا ان يتبين طرق الاخفاء ايضاً وبعضه ناشئ عن بسطة القلب الراجعة الى ما يفعله الغضب من عزة النفس ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ٣

في وصف الابي النفس انه « لا يكتم بغضه وجهه ولا يوارب في قوله وفعله »
واما الشهوة فانما يقال ان من شأنها الخفاء والمكر لان المستلذات التي تُشهى
تُشتمل غالباً على شيء من القبح والحساسة الذين يود الانسان فيهما التستر
والاحتجاب واما ما يشتمل على المروءة والعظمة كالانتقام فالانسان يطلب فيه
الظهور والانكشاف

وعلى الثالث بان حركة الغضب تبندى من العقل كما تقدم في مب ٤٦ ف ٤
فاجتماع المتضادات على امر واحد بعينه يقوي حكم العقل ويزيد الغضب لانه
متى كان الانسان حاصلًا على كرامة او غنى ثم اصابه ضرر في احدها ظهر ذلك
الضرر اعظم اولا لقرب ما يضاده وثانياً لبدايته ولذلك ينشأ عنه ألم اعظم كما
ان الخيرات العظيمة الحاصلة بالبداية تحدث ايضاً لذة اعظم وعلى قدر ازدياد
الألم السابق يلزم ازدياد الغضب ايضاً

الفصل الرابع

في ان الغضب هل هو اخص علة للصمت

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الغضب لا يحدث الصمت فان الصمت
يقابل الكلام . وازدياد الغضب ينتهي به الى الكلام كما يظهر من درجات
الغضب التي وضعها الرب بقوله في متى ٥: ٢٢ « من غضب على اخيه ٠٠٠ ومن
قال لاخيه راقا ٠٠٠ ومن قال لاخيه يا احمق » فالغضب اذن ليس
يحدث الصمت

٢ وايضاً متى لم يكن للانسان وازع من جهة العقل يحدث ان يتفوه بما لا
يليق كقوله في ام ٢٥: ٢٨ « الانسان الذي لا يضبط في الكلام روحه كمدنية
منهدمة بلا سور » والغضب اخص معطل لحكم العقل كما تقدم في الفصل
الالف . فهو اذن اخص باعث على التفوه بما لا يليق فهو اذن لا يحدث الصمت

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٣٤ « انما يتكلم الفم من فضل ما في القلب » والقلب يضطرب جداً بالغضب كما تقدم في ف ٢ . فهو اذن اخص علة للكلام وهكذا لا يحدث الصمت

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ه ب ٣٠ « الغضب المكظوم اشد استمارة »

والجواب ان يقال ان الغضب يصاحب العقل ويمنع كما تقدم في الفصل الآنف ومن كلتا الجهتين يجوز ان يحدث الصمت اما من جهة العقل فمتى بقي حكم العقل بحيث انه وان لم يضبط العاطفة عن الشوق الغير المحمود الى الانتقام لكنه يضبط اللسان عن الكلام الغير اللائق وعلى هذا قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم ذكره « متى اضطربت النفس بالغضب فقد يدعو احياناً الى الصمت بحكم الصواب » واما من جهة امتناع العقل فلان ما يحدثه الغضب من الاضطراب قد يبلغ الى الاعضاء الظاهرة كما تقدم في ف ٢ وخصوصاً تلك الاعضاء التي يبدو فيها اثر القلب على اصرح وجه كالعينين والوجه واللسان ولهذا « يحدث في اللسان تلثم وفي الوجه توهج وفي العينين شرة وشزر » كما تقدم في ف ٢ فاذا قد يبلغ بلبال الغضب من العظم الى حد ان يمنع به اللسان عن الكلام فيحصل الصمت

اذا اجيب على الاول بانه قد يبلغ ازدياد الغضب الى حد ان يمنع العقل عن ضبط اللسان وقد يبلغ الى ما وراء ذلك ايضاً فيمنع حركة اللسان وسائر الاعضاء الظاهرة

وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان اضطراب القلب قد يتزايد احياناً الى حد ان يمنع بحركة القلب للحظة حركة الاعضاء الظاهرة وحينئذ يحدث الصمت وجود الاعضاء

الظاهرة وربما حدث الموت ايضاً . واما اذا لم يكن الاضطراب بالغاً هذا الحد
فبيئذ يحصل عن زيادة اضطراب القلب كلام الفم



المبحث التاسع والاربعون

في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها - وفيه اربعة فصول

بعد ان فرغنا من النظر في الافعال والاتصالات ينبغي النظر في مبادئ الافعال
الانسانية واولاً في مبادئها الداخلة ثم في مبادئها الخارجة . فمبدأها الداخل هو القوة والملكة
وقد تقدم الكلام على القوى في القسم الاول مب ٧٧ بقي الكلام هنا على الملكات واولاً
على الملكات بالاجمال وثانياً على الفضائل والذائل وما يشبهها من الملكات الأخر التي هي
مبادئ الافعال الانسانية . اما الملكات بالاجمال فمدار النظر فيها على اربعة امور - ١
على جوهر الملكات - ٢ على محلها - ٣ على علة تكونها ونمائها وفسادها - ٤ على تمايزها .
والمبحث في الأول يدور على اربع مسائل - ١ في ان الملكة هل هي كيفية - ٢ هل هي نوع
معين من الكيفية - ٣ في ان الملكة هل تتضمن نسبة الى الفعل - ٤ في ضرورة الملكة

الفصل الاول

في ان الملكة هل هي كيفية

يتخطى الى الاول بان يقال : يظن ان الملكة ليست كيفية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٣ ان اسم الملكة مشتق من الملك . والمالك
ليس يتعلق بالكيفية فقط بل بسائر الاجناس ايضاً اذ يقال انا نملك كية ومالاً
وما اشبه ذلك . فالملكة اذن ليست كيفية

٢ وايضاً ان الملكة تُجمل احدى المقولات . وليست احدى المقولات مندرجة
تحت الأخرى . فالملكة اذن ليست كيفية

٣ وايضاً كل ملكة فهي حال كما في باب الكيفية من المقولات والحال هي
ترتيب ذي الاجزاء كما في الالهيات ك ٥ م ٢٤ . وهذا يرجع الى مقولة الوضع .
فالملكة اذن ليست كيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره من المقولات
« الملكة كيفية تسر حركتها »

والجواب ان يقال ان اسم الملكة مأخوذ من الملك وهو يشتق منه بمعنيين
احدهما من حيث يقال للانسان او لاي شيء آخر انه مالك شيئاً والثاني من
حيث ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس الى غيره . اما من جهة
المعنى الاول فيجب ان يُعتبر ان الملك من حيث يقال بالقياس الى ما يملك
يتناول اجناساً مختلفة ولذلك جعله الفيلسوف تحت اسم له من لواحق المقولات
وهي التي تتبع اجناس الاشياء المختلفة كالتقابلات والمتأخر ونحوها الا
ان الاشياء التي تملك يظهر ان بينها هذا الفرق وهو ان منها ما ليس فيه واسطة
بين المالك والمملوك كما انه لا واسطة بين المحل والكيفية او الكمية ومنها ما ليس فيه
واسطة بينهما بل نسبة فقط كقولنا ان لزيد شريكاً او صديقاً ومنها ما يوجد
فيه واسطة لكن لا فعل او انفعال بل شيء لا بطريق الفعل او الانفعال اي من
حيث ان احدها مزين او مدبر والآخر مزدان او متدبر وعلى ذلك قول
الفيلسوف في الالهيات ك ٢٥ « الملكة تقال بمنزلة فعل للمالك والمملوك »
وذلك كما في الاشياء التي تشتمل عليها ولهذا يجعل في هذا النوع من الاشياء
المملوكة جنس مخصوص يقال له مقولة الملكة وهو الذي اراده الفيلسوف بقوله في
الموضع المتقدم ذكره « ان بين الثوب والشملة عليه مائة متوسطة » اما اذا
اعتبر الملك بالمعنى الذي يقال به ان لشيء حالاً من الاحوال في نفسه او بالقياس
الى غيره فلان هذه الحال من الوجود انما هي بحسب نوع من الكيفية تكون
الملكة بهذا المعنى كيفية وهذا الذي اراده الفيلسوف بقوله هناك ايضاً « الملكة
حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح في نفسه او بالقياس الى غيره »
كالصحة فانها مائة وبهذا المعنى كلامنا الآن على الملكة فيجب من ثم ان يقال

ان الملكة كيفية

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الملك بمعناه العام لانه بهذا المعنى يتناول اجناساً كثيرة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على الملكة التي هي واسطة بين المالك والمملوك فانها بهذا المعنى مقولة من المقولات كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان الحال يفيد دائماً نسبة في ما له اجزاء الا ان هذا يحدث على ثلاثة انحاء كما قال الفيلسوف هناك بعد ذلك دون توسط اي اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل وقد شمل في ذلك جميع الاحوال كما قال سمباثيوس في باب الكيفية من شرح المقولات اما الاحوال الجسمانية فقد دخلت في قوله باعتبار المكان وهذا يرجع الى مقولة الوضع الذي هو ترتيب الاجزاء في المكان . واما قوله باعتبار القوة فقد دخل فيه تلك الاحوال القائمة بالاستعداد والاهلية على وجه غير كامل كالعلم والفضيلة في بدايتهما . واما قوله باعتبار الشكل فقد دخل فيه الاحوال الكاملة التي يقال لها ملكات كالعلم والفضيلة الحاصلين على وجه كامل

الفصل الثاني

في ان الملكة هل هي نوع معين من الكيفية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة ليست نوعاً معيناً من انواع الكيفية لانها من حيث هي كيفية هي حال بها يحصل لصاحبها استعداداً حسن او قبيح كما تقدم في الفصل الآنف . وهذا الاستعداد يحصل باعتبار كل نوع من انواع الكيفية لجوازن يكون شي مستعداً استعداداً حسناً او قبيحاً في الشكل ايضاً وكذا في الحرارة والبرودة وفي كل ما يشبه ذلك . فاذا ليست الملكة نوعاً معيناً من انواع الكيفية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في باب الكيف من المقولات ان الحرارة والبرودة

من الاحوال او الملكات كالمرض والصحة . والحرارة والبرودة من النوع الثالث
من الكيفية . فالملكة اذن او الحال لا تمتاز عن سائر انواع الكيفية
٣ وايضاً ان المتعسر الحركة ليس فصلاً خاصاً بجنس الكيفية بل خاصاً
بالحركة او الانفعال . وليس يتحصل جنس في نوع يفصل جنس آخر بل لا بد
من انضمام الفصل بالنات الى الجنس كما قال الفيلسوف في الاذيات ك٧م ٤٢
وما يليه . والملكة كيفية تعسر حركتها . فيظهر اذن انها ليست نوعاً معيناً
من الكيفية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في باب الكيف من المقولات « الملكة
والحال نوع واحد من الكيفية »

والجواب ان يقال ان الفيلسوف جعل في الموضع المذكور الحان والملكة النوع
الاول بين اربعة انواع الكيفية وقد ذكر سمبليثيوس في شرح مقولات فصول
هذه الانواع فقال ان بعض الكيفيات طبيعي وهو ما كان مركباً في الطبيعة
غير منفك عنها وبعضها طارئ وهو ما ورد من الخارج وجاز فقده وهذه
الكيفيات الطارئة هي الملكات والاحوال المتأثرة بتعسر قسماً وسهولة . ثم
الكيفيات الطبيعية منها ما هو باعتبار شيء بالقوة وهذا هو النوع ثاني من الكيفية
ومنها ما هو باعتبار شيء بالفعل اما بحسب الباطن او بحسب الظاهر فان كان
بحسب الباطن حصل النوع الثالث من الكيفية وان كان بحسب الظاهر حصل
النوع الرابع منها كالشكل والصورة التي هي شكل المتنفس . على ان هذه التفرقة بين
انواع الكيفية يظهر انها باطلة فهناك اشكال وكيفيات انفعالية كثيرة ليست
طبيعية بل طارئة واحوال كثيرة ليست طارئة بل طبيعية كالصحة والجمال
وما اشبهها ولذلك لم تكن تلك التفرقة مناسبة لترتيب الانواع لان كل ما
هو طبيعي اكثر فهو متقدم . ولهذا يجب اعتبار التفرقة بين الاحوال والملكات

ويبين سائر الكيفيات من وجه آخر فان معنى الكيفية في الحقيقة حال من حيث
احوال الجوهر والحال ما يعينه المقدار كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٤
ب ٣ فهو اذن يفيد هيئة مخصوصة بحسب مقدار ما فاذا كما ان ما تحصل
به قوة الهوى في الوجود الجوهرى يقال له كيفية وهي فصل للجوهر كذلك
ما تحصل به قوة المحل في الوجود العرضي يقال له كيفية عرضية وهي
ايضاً فصل من الفصول كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م
١٩ وما عليه المحل من حال او هيئة مخصوصة يجوز اعتباره اما بالنسبة الى
طبيعة المحل او بحسب الفعل والانفعال اللاحقين مبدئي الطبيعة اللذين هما
الهوى والصورة او بحسب الكمية فاذا اعتبر بحسب الكمية حصل النوع
الرابع من الكيفية ولما كانت الكمية باعتبار حقيقتها مجردة عن الحركة وعن اعتبار
الخير والشر لم يكن النوع الرابع من الكيفية يقتضي كون الشيء حسن الاستعداد
او قبيح ولا كونه سريع الزوال او بطيء . واذا اعتبر بحسب الفعل والانفعال كان
ذلك راجعاً الى النوع الثاني او الثالث من الكيفية ولذلك كان يلحظ في كليهما
كون الشيء سهل الحصول او عسيره او كونه سريع الزوال او بطيء وليس يلحظ
فيهما ما يرجع الى حقيقة الخير او الشر لان الحركات والانفعالات لا تتضمن حقيقة
الغاية والخير والشر انما يقال بالقياس الى الغاية . واذا اعتبر بالنسبة الى طبيعة
الشيء كان مختصاً بالنوع الاول من الكيفية الذي هو الملكة والحال فقد قال
الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ١٧ في كلامه على الملكات النفسانية والبدنية
انها « استعدادات في الكامل للافضل » والمراد بالكامل ما كان استعداده على
مقتضى الطبيعة ولما كانت « صورة الشيء وطبيعته هي الغاية وما لاجله يفعل
شيء » كما في الطبيعيات ك ٢ م ٢٣ كان يلحظ في النوع الاول الخير والشر
وسهولة الحركة او تسرها من حيث ان الطبيعة هي غاية الكون والحركة ومن ثم

عرف الفيلسوف الملكة في الالهيات كـ ٥ م ٢٥ بانها « حالٌ بها يحصل لصاحبها استعدادٌ حسنٌ أو قبيحٌ » وقال في الخلقيات كـ ٢ ب ٤ او ٥ « ان الملكات هي ما يحصل لنا بها الى الانفعالات نسبة حسنة او قبيحة » ومتى كانت الحال ملائمة للطبيعة كانت متضمنة حقيقة الخير ومتى لم تكن ملائمة لها كانت متضمنة حقيقة الشر . ولما كانت الطبيعة اول ما يُعتبر في الشيء جعلت الملكة اول نوع للكيفية

اذا اجيب على الاول بان الحال او الاستعداد يفيد نسبة الى شيء كما تقدم في الفصل الانف فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ بالكيفية الا بالنسبة الى شيء . واذا اضيف الى ذلك صفة الحسن او القبح مما يختص بحقيقة الملكة وجب اعتبار النسبة الى الطبيعة التي هي الغاية فاذا ليس يقال لاحد انه مستعدٌ استعداداً حسناً او قبيحاً من جهة الشكل او الحرارة او البرودة الا بالنسبة الى طبيعة الشيء باعتبار كونه ملائماً او غير ملائم لها ولذلك كانت الاشكال والكيفيات الانفعالية من حيث تعتبر ملائمة او غير ملائمة لطبيعة الشيء من قبيل الملكات او الاحوال لان الشكل من حيث هو موافقٌ لطبيعة الشيء واللون يرجعان الى الجمال والحرارة والبرودة باعتبار موافقتهما لها يرجعان الى الصحة وبهذا المعنى جعل الفيلسوف الحرارة والبرودة في النوع الاول من الكيفية

ومن ذلك يتضح الجواب على الثاني وان اجاب عليه بعضٌ بخلاف ذلك كما قال سمبليسيوس في باب الكيفية من شرح المقولات

وعلى الثالث بان المتعسر الحركة فصلٌ لا يميز الملكة عن سائر انواع الكيفية بل عن الحال . والحال تؤخذ بمعنيين اولاً من حيث هي جنسٌ للملكة لاخذها في حد الملكة كما في الالهيات كـ ٥ م ٢٥ وثانياً من حيث هي قسمةٌ للملكة . وكونها قسمةً للملكة يجوز اعتباره على نحوين احدهما من حيث يعتبر كلاهما كالكمال

والناقص في نوع واحد بعينه فيقال له حالّ بالمعنى الخاص متى كان حصوله ناقصاً بحيث يسهل زواله ويقال له ملكة متى كان حصوله كاملاً بحيث يعسر زواله وبهذا الاعتبار تصير الحال ملكة كما يصير الطفل رجلاً والثاني من حيث يُعتبران كنوعين مختلفين في جنس واحد سافل فيقال احوال للكيفيات النوع الاول التي من شأنها ان تكون سهلة الزوال لان لها عللاً متغيرة كالمرض والصحة ويقال ملكات لتلك الكيفيات التي من شأنها ان لا تتغير بسهولة لان لها عللاً غير متغيرة كالعلوم والفضائل وبهذا الاعتبار لا تصير الحال ملكة . ويظهر ان هذا اليق براد ارسطو ولذلك اثباتاً لهذه التفرقة اورد العادة المتعارفة من الكلام التي بحسبها يقال ملكات للكيفيات التي من شأنها ان تسهل حركتها اذا عسرت حركتها العارض ما وبالعكس ذلك الكيفيات التي من شأنها ان تصير حركتها لان من كان ذا علم ناقص فأولى ان يقال له مستعدّ للعلم من ان يقال له عالم . ومن ذلك يظهر ان اسم الملكة يفيد نوعاً من طول البقاء بخلاف اسم الحال . ولا يمتنع بذلك ان يكون سهل الحركة وعسيرها فصلين مقسمين للنوع لكونهما يرجعان الى الانفعال والحركة لا الى جنس الكيفية لانها وان كانت نسبتها الى الكيفية عرضية في ما يظهر الا انها مع ذلك فصلان خاصان وذاتيان للكيفيات كما انه كثيراً ما يؤخذ ايضاً في جنس الجوهر الفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية من حيث تعين بها المبادئ الذاتية

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تتضمن نسبة الى الفعل

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملكة لا تتضمن نسبة الى الفعل لان « كل شيء انما يفعل باعتبار كونه موجوداً بالفعل » وقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٨ « من يصير عالماً بالملكة فلا يزال ايضاً بالقوة ولكن على خلاف

ما كان قبل التعلم « فالملكة اذن لا تتضمن نسبة المبدأ الى الفعل
٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء فإنه يصدق عليه بالذات . ومبدأ الفعل يؤخذ
في حد القوة كما في الالهيات ك ٥ م ١٧ . فاذا كون القوة مبدأ للفعل يصدق
عليها بالذات . وما بالذات مبدأ في كل جنس فلو كانت الملكة ايضاً مبدأ للفعل
لكانت متأخرة عن القوة فلا تكون هي او الحال اول نوع للكيفية
٣ وايضاً قد تكون الصحة احياناً ملكة ومثلها المرض والجمال . وهذه لا يقال
بالنسبة الى الفعل . فاذا ليس من حقيقة الملكة ان تكون مبدأ للفعل
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزبيجة ب ٢١ « الملكة
ما به يفعل شيء متى ينبغي » وقول الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة
ما به يفعل فاعل متى شاء »

والجواب ان يقال ان تتضمن النسبة الى الفعل يجوز ان يلائم الملكة باعتبار
حقيقتها وباعتبار حقيقة محلها اما باعتبار حقيقة فعلها فيلائم كل ملكة ان يكون لها
على نحو من الانحاء نسبة الى الفعل لان من حقيقة الملكة ان تتضمن نسبة ما
الى طبيعة الشيء من حيث الملاءمة او عدمها . ولطبيعة الشيء التي هي غاية الكون
نسبة ايضاً الى غاية اخرى وهي اما الفعل او مفعول يبلغ اليه بالفعل فالملكة اذن
لا تتضمن نسبة الى طبيعة الشيء فقط بل الى الفعل ايضاً بطريق اللزوم من
حيث هو غاية الطبيعة او مؤد الى الغاية . ومن ثم قيل في الالهيات ك ٥ م ٢٥
في تعريف الملكة انها « حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح في
نفسه » اي بسبب طبيعته « او بالقياس الى غيره » اي الى الغاية . على انه يوجد
بعض ملكات تتضمن اولاً واصالة نسبة الى الفعل من جهة محلها ايضاً فقد
تقدم في الفصل الآنف ان الملكة تتضمن اولاً وبالذات نسبة الى طبيعة الشيء
فاذا كانت طبيعة الشيء المشتملة على الملكة قائمة بالنسبة الى الفعل يلزم ان

تكون الملكة متضمنة بالاصالة نسبة الى الفعل . وواضح ان طبيعة القوة وحقيقتها ان تكون مبدأ للفعل فاذا كل ملكة توجد في قوة وجودها في محل تتضمن بالاصالة نسبة الى الفعل

اذا اجيب على الاول بان الملكة فعل من حيث هي كيفية وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون مبدأ للفعل ولكنها بالقوة بالقياس الى الفعل ومن ثم يقال ان الملكة فعل اول والفعل فعل ثان كما في كتاب النفس ٢ م ٥

وعلى الثاني بانه ليس من حقيقة الملكة ان يكون لها نسبة الى القوة بل ان يكون لها نسبة الى الطبيعة . ولما كانت الطبيعة متقدمة على الفعل الذي بالنسبة اليه يقال القوة جعلت الملكة قبل القوة بين انواع الكيفية

وعلى الثالث بان الصحة يقال لها ملكة او حال ملكية بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما كانت الطبيعة مبدأ للفعل كانت الصحة متضمنة بطريق اللزوم نسبة الى الفعل وعلى هذا قال الفيلسوف في تاريخ الحيوان كتاب ١ «يقال صحيح الانسان او لعضو من الاعضاء متى قدر ان يفعل فعل الصحيح» وقس على ذلك

الفصل الرابع

في ان وجود الملكة هل هو ضروري

يُخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الملكة ليس ضرورياً لان الملكات ما بها يستعد شيء لشيء استعداداً حسناً او قبيحاً كما تقدم في ف ٢ ولكل شيء استعداداً حسن أو قبيح بصورته اذا انما يكون شيء حسناً بصورته كما هو موجود بصورته . فلا حاجة اذن الى الملكات

٢ وايضاً ان الملكة تتضمن نسبة الى الفعل . والقوة تتضمن مبدأ الفعل على وجه كاف لان القوى الطبيعية ايضاً من دون الملكات هي مبادئ للافعال .

فإذا لم يكن وجود الملكة ضرورياً

٣ وايضاً كما ان للقوة نسبة الى الخير والشر كذلك للملكة ايضاً وكما ان القوة لا تفعل دائماً كذلك الملكة ايضاً . فإذا متى وجدت القوى كان وجود الملكة عبثاً

لكن يعارض ذلك ان الملكات كالات كما في الطبيعيات ك ٧ م ١٧ . والحال في غاية الضرورة للشيء لتضمنه حقيقة الغاية . فإذا كان من الضرورة وجود الملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصلين الآنفين ان الملكة تتضمن استعداداً بالنسبة الى طبيعة الشيء وفعله او غايته به يستعد شيء لذلك على وجه حسن او قبيح . واحتياج شيء الى ان يستعد لشيء آخر يقتضي ثلاثة اولاً ان يكون المستعد مغايراً لما يستعد له فيكون بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل فإذا ما لم تكن طبيعته مركبة من قوة وفعل وما كان جوهره نفس فعله ووجوده لذاته فليس فيه محل للملكة او الحال والاستعداد كما هو ظاهر في الله وثانياً ان يكون ما بالقوة الى آخره قابلاً لان يتعين بانحاء متكررة والى امور مختلفة فما كان بالقوة الى شيء آخر ولكنه ليس بالقوة الا اليه لا محل فيه للحال والملكة لان هذا المحل متعين من طبيعته الى فعل مخصوص بعينه ومن ثم اذا كان الجرم السماوي مركباً من مادة وصورة فلان تلك المادة ليست بالقوة الى صورة اخرى كما مر في ق ١ م ٦٦ ف ٢ فليس هناك محل للحال او الملكة بالنسبة الى الصورة او الى الفعل ايضاً لان طبيعة الجرم السماوي ليست بالقوة الا الى حركة واحدة معينة وثالثاً ان تجتمع امور متكررة على جعل المحل مستعداً لواحد مما هو بالقوة اليه ويمكن تقديره على انحاء مختلفة بحيث يستعد على هذا النحو استعداداً حسناً او قبيحاً للصورة او الفعل ومن ثم فما في العناصر من الكيفيات البسيطة

التي توافق طبائع العناصر على نحوٍ واحدٍ معينٍ لا تقول لها احوالٌ او ملكاتٌ بل كيفيات بسيطة وتقول احوالٌ او ملكاتٌ للصحة والجمال ونحوهما مما يدل على تقدير امور كثيرة يمكن تقديرها بانحاء مختلفة ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٤ و ٢٥ « الملكة حالٌ » والحال هو نسبة ذي الاجزاء اما باعتبار المكان او باعتبار القوة او باعتبار الشكل كما مر في ف ١٠ فاذا لما كان يوجد موجودات كثيرة لا بد ان يجمع على تقويم طبائعها وافعالها امور كثيرة يمكن تقديرها على انحاء مختلفة كان من الضرورة وجود الملكة

اذا اجيب على الاول بان الصورة كمال لطبيعة الشيء ولكن لا بد ان يستعد لما المحل نوعاً من الاستعداد ثم هي متجهة ايضاً الى الفعل الذي هو الغاية او الطريق الى الغاية . واذا كانت الصورة لا تفعل الا فعلاً واحداً معيناً فقط وعلى نحوٍ معينٍ فلا يقتضى للفعل استعداداً آخر سواها واما اذا جاز ان تفعل على انحاء مختلفة كالنفس فلا بد ان تستعد لافعالها بملكاتٍ

وعلى الثاني بانه قد تكون القوة احياناً الى امور كثيرة فيجب ترجيحها بشيء آخر واما متى لم تكن الى امور كثيرة فلا تحتاج الى ملكة مرجحة كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كانت القوى الطبيعية لا تفعل افعالها بواسطة ملكات لترجمتها بانفسها الى واحدٍ

وعلى الثالث بانه ليس للملكة واحدة بعينها نسبة الى الخير والشر كما سيأتي بيان ذلك في م ب ٥٤ ف ٣ بخلاف القوة فان لها بعينها نسبة الى الخير والشر ولذلك كانت الملكات ضرورية لترجيع القوى الى الخير

المبحث المتم خمسین

في محل الملكات - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في محل الملكات والمبحث في ذلك يدور على ست مسائل - اهل توجد

ملكة في البدن - ٢ في ان النفس هل هي محل الملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها - ٣
هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي - ٤ هل توجد في العقل - ٥ هل توجد في
الارادة - ٦ هل توجد في الجواهر المفارقة

الفصل الأول

هل توجد ملكة في البدن

يُنخَطَى الى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في البدن ملكة فقد قال الشارح
في كتاب النفس ٣ ش ١٨ « الملكة ما به يفعل فاعل متى شاء » والافعال
البدنية ليست خاضعة للارادة لكونها طبيعية . فاذا تمتنع وجود ملكة في البدن
٢ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية تسهل حركتها . والملكة كيفية تسر
حركاتها . فاذا لا يجوز ان يكون شيء من الاحوال البدنية ملكة
٣ وايضاً ان جميع الاحوال البدنية خاضعة للتخير . والتخير لا محل له الا في
ثالث انواع الكيفية الذي هو قسم للملكة . فاذا ليس في البدن ملكة
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في باب الكيفية من المقولات ان صحة
البدن او مرضه العياء يسمى ملكة

والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ و ٤ ان الملكة استعداد
في محل موجود بالقوة اما الى الصورة او الى الفعل فاذا اعتبرت دلالة الملكة
على الاستعداد للفعل فما من ملكة توجد في البدن بالاصالة وجودها في المحل
لان كل فعل من افعال البدن يصدر اما عن كيفية طبيعية في البدن او عن
النفس المحركة البدن فالافعال الصادرة عن الطبيعة لا يستمد لها البدن بملكته
لان القوى الطبيعية مترجحة الى واحد وقد تقدم في البحث الآنف ف ٤ ان
الاستعداد الملكي انما يقتضى متى كان المحل بالقوة الى كثير والافعال الصادرة
عن النفس بواسطة البدن تُسند اولاً الى النفس وثانياً الى البدن والملكات

تعادل الافعال ولذلك قيل في الخلقيات ك٢ب ١ و ٢ « يصدر عن الافعال ملكات مشابهة لها » ومن ثم كانت الاستعدادات لهذه الافعال موجودة بالاصالة في النفس واما البدن فيجوز ان تكون موجودة فيه بالوجود الثاني اي من حيث ان البدن يستعد ويتأهب لخدمة افعال النفس بنشاط . واذا كان كلامنا على استعداد المحل للصورة جاز وجود استعداد ملكي في البدن الذي نسبت به الى النفس نسبة المحل الى الصورة وعلى هذا النحو يقال للصحة والجمال ونحوهما احوال او استعدادات ملكية لكنها ليست ملكات كاملة لان اسبابها يسهل من طبعها تغييرها . على ان الاسكندر لم يجعل في البدن بوجه من الوجوه شيئاً من ملكات او احوال النوع الأول كما رواه سمبليسيوس بل قال ان النوع الاول من الكيفية خاص بالنفس فقط وان ما ذكره ارسطو في المقولات من الصحة والمرض لم يذكره على انه من قبيل النوع الاول من الكيفية بل على سبيل المثل فيكون معنى كلامه انه كما ان المرض والصحة يجوزان تسهل او تعسر حركتهما كذلك الامر في كفيات النوع الاول التي يقال لها ملكات و احوال . غير ان هذا مباين لغرض ارسطو كما هو واضح اولاً لان طريقة كلامه في تمثله بالصحة والمرض كطريقة كلامه في تمثله بالفضيلة والعلم وثانياً لانه ذكر صريحاً الجمال والصحة في جملة الملكات في الطبيعيات ك٢م ١٧ :

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الملكة من حيث هي استعداداً للنعل وعلى افعال البدن الصادرة عن الطبع لا على الافعال الصادرة عن النفس التي مبدؤها الارادة

وعلى الثاني بان الاحوال البدنية ليست متسرة الحركة مطلقاً بسبب تغير العلل الجسمانية لكنها قد تكون متسرة الحركة بالقياس الى محل مخصوص اي لانها ما دام ذلك المحل موجوداً يتعذر زوالها او لانها متسرة الحركة بالقياس الى

احوال اخرى . واما الكيفيات النفسانية فهي متعسرة الحركة مطلقاً بسبب عدم تحرك المحل . ولذلك لم يقل ان الصحة المتعسرة الحركة ملكة بالاطلاق بل انها بمنزلة الملكة كما في الاصل اليوناني . واما الكيفيات النفسانية فيقال لها ملكات بالاطلاق

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الاحوال البدنية التي من النوع الاول من الكيفية تفترق عن كيفيات النوع الثالث في ان كيفيات النوع الثالث كأنما هي في حال الابتداء والحركة ولذلك يقال لها انفعالات او كيفيات انفعالية واما متى بلغت الى حد الكمال واستوفت الحقيقة النوعية فهي حينئذٍ من النوع الاول . الا ان سمبليسيوس قد ابطال ذلك في شرح المقولات لانه يقضي كون التسخين من النوع الثالث من انواع الكيفية والحرارة من النوع الاول مع ان ارسطو قد جعل الحرارة من النوع الثالث . ولذلك قال فرفوريوس ان الانفعال او الكيفية الانفعالية والحال والملكة تفترق في الاجسام بحسب الاشتداد والنقص لانه متى حصلت الحرارة في شيء باعتبار تسخينه فقط لا بحيث يقدر ان يسخن غيره ايضاً فذاك هو الانفعال اذا كان سريع الزوال او الكيفية الانفعالية اذا كان قاراً ومتى بلغ من الحرارة الى حد ان يقدر على تسخين غيره ايضاً فذاك هو الحال والاستعداد واذا سخنت فيه ايضاً حتى صارت متعسرة الحركة فذاك هو الملكة فتكون الحال اشتداداً او استكمالاً للانفعال او الكيفية الانفعالية والملكة اشتداداً او استكمالاً للحال . على ان هذا ايضاً قد ابطله سمبليسيوس لان التغيرات الحاصل من الاشتداد والنقص ليس من جهة الصورة بل من جهة التغيرات في قبول المحل فلا يحصل التغيرات بذلك بين انواع الكيفية . فالحق اذن ان يقال ان تقدير الكيفيات الانفعالية بحسب موافقتها للطبيعة يتضمن حقيقة الحال كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ ولذلك اذا حصل التغير في الكيفيات الانفعالية وهي الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة حصل التغيير في المرض والصحة بطريق الزوم واما اولاً
وبالذات فلا يحصل تغير في مثل ذلك من الملكات والاحوال

الفصل الثاني

في ان النفس هل هي محل للملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها
يُنحطُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات توجد في النفس باعتبار
الماهية لا باعتبار القوة فان الاحوال والملكات تقال بالنسبة الى الطبيعة كما تقدم
في البحث الآنف ف ٣ والطبيعة تُعتبر بالاحرى من جهة ماهية النفس لان
جهة قواها لان النفس هي باعتبار ماهيتها طبيعة ذلك البدن المعين وصورته .
فالملكات اذن توجد في النفس باعتبار ماهيتها لا باعتبار قوتها
٢ وايضاً ليس للعرض عرض . والملكة عرض . وقوى النفس من جنس الاعراض
كما مر في ق ١ م ٧٧ ف ١ . فالملكة اذا لا توجد في النفس باعتبار قوتها
٣ وايضاً ان المحل اقدم من الحال فيه . والملكة من قبيل النوع الاول من
الكيفية فهي اقدم من القوة التي هي من قبيل النوع الثاني . فالملكة اذن لا توجد
في قوة النفس وجودها في المحل لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الباب
الاخير من ك ١ من الخلقيات جعل الملكات المختلفة في قوى النفس المختلفة
والجواب ان يقال قد تقدم في البحث الآنف ف ٢ و ٣ ان الملكة تتضمن نسبة
الى الطبيعة او الى الفعل فاذا اعتبرت من حيث تتضمن نسبة الى الطبيعة
امتنع وجودها في النفس اذا كان كلامنا على الطبيعة الانسانية لان النفس هي
الصورة المكملة للطبيعة الانسانية فهذا الاعتبار يجوز وجود ملكة او حال في
البدن بالنسبة الى النفس لاني النفس بالنسبة الى البدن . واما اذا كان كلامنا
على طبيعة أعلى يجوز للانسان ان يشترك فيها كقوله في ٢ بط ١ : ٤ « لكي نصير
شركاء في الطبيعة الالهية » فلا يمتنع ان يوجد في النفس باعتبار ماهيتها ملكة

اي النعمة كما سيبي في مب ١٠ ف ٤ . واذا اعتبرت الملكة من جهة النسبة الى الفعل كان وجودها على الاخص في النفس من حيث ان النفس لا ترجع الى فعل واحد بل تتعلق بافعال كثيرة وهذا ما تقتضيه الملكة كما تقدم في البحث الآنف ف ٤ . ولكون النفس هي مبدأ الافعال بقواها كانت الملكات لذلك توجد في النفس باعتبار قواها

إذا اجيب على الاول بان ماهية النفس تختص بالطبيعة الانسانية لاعلى انها محل مستعد لشيء آخر بل على انها صورة وطبيعة يستعد لها شخص ما وعلى الثاني بان العرض يمتنع ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه لما كانت الاعراض مترتبة بينها على نحو ما جاز ان يكون المحل المندرج تحت جنس من اجناس العرض محلاً لعرض آخر فيقال على ذلك ان عرضاً محل لعرض آخر كما ان السطح محل للون . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون القوة محلاً للملكة وعلى الثالث بان الملكة متقدمة على القوة من حيث انها تتضمن نسبة الى الطبيعة والقوة تتضمن دائماً نسبة الى الفعل الذي هو متأخر اذ الطبيعة هي مبدأ الفعل . واما الملكة التي محلها القوة فلا تتضمن نسبة الى الطبيعة بل الى الفعل فهي اذن متأخرة عن القوة . او يقال ان الملكة متقدمة على القوة تقدم التام على الناقص والفعل على القوة فان الفعل متقدم بالطبع وان كانت القوة متقدمة برتبة الكون والزمان كما في الالهيات ك ٧ و ٩ م ١٣

الفصل الثالث

في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي

يُختص الى الثالث بان يقال: يظهر انه يمتنع وجود ملكة في قوى الجزء الحسي لانه كما ان القوة الغاذية جزء غير ناطق كذلك القوة الحسية ايضاً . وليس يجعل ملكة في قوى الجزء الغاذي . فاذا كذلك ليس يجب جعل ملكة في قوى الجزء الحسي

٢ وايضاً ان القوى الحسية مشتركة بينا وبين الحيوانات العجم . وليس في
الحيوانات العجم ملكات اذ ليس فيها الارادة المأخوذة في حد الملكة كما تقدم
في البحث السابق ف ٣ . فاذا ليس في القوى الحسية ملكات
٣ وايضاً ان الملكات النفسانية هي العلوم والفضائل وكما ان العلم يُنسب الى
القوة الادراكية كذلك الفضيلة تُنسب الى القوة الشوقية . وليس في القوى
الحسية شي من العلوم لان موضوع العلم هو الامور الكلية التي لا تستطيع القوى
الحسية ادراكها . فاذا كذلك يمتنع وجود ملكات الفضائل فيها
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلق ك ٣ ب ١٠ ان بعض الفضائل
وهو العفة والشجاعة خاص بالاجزاء الغير الناطقة
والجواب ان يقال ان القوى الحسية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من حيث
تفعل بالفريزة الطبيعية وثانياً من حيث تفعل بامر العقل فباعتبار كونها تفعل
بالفريزة الطبيعية تفعل على وتيرة واحدة كالطبيعة ولذلك فكما لا توجد الملكات
في القوى الطبيعية لا توجد ايضاً في القوى الحسية باعتبار فعلها بالفريزة الطبيعية .
واما باعتبار كونها تفعل بامر العقل فيجوز تعلقها بامور مختلفة وهكذا يجوز ان
يكون فيها ملكات تستعد بها لشيء استعداداً حسناً او قبيحاً
اذا اجيب على الاول بان قوى الجزء الغاذي ليس من شأنها ان تتقاد لامر
العقل ولذلك ليس فيها شي من الملكات واما قوى الحسية فمن شأنها ان تتقاد
لامر العقل فيجوز ان يكون فيها شي من الملكات لانها باعتبار اقيادها للعقل
يقال لها ناطقة على نحو ما كما في انبأ الاخير من الخلق ك ١
وعلى الثاني بان القوى الحسية في الحيوانات العجم لا تفعل بامر العقل بل اذا
تركت هذه الحيوانات وشأنها فعلت بالفريزة الطبيعية ولذلك لا يوجد فيها
ملكات بالنسبة الى الافعال بل انما يوجد فيها بعض احوال بالنسبة الى الطبيعة

كالصحة والجمال . لكن لما كانت تُضرمُ بعقل الانسان على فعل شيء على انحاء مختلفة
جاز بهذا الاعتبار ان يُجعل فيها ملكات على نحو ما وعليه قول اوغسطينوس في
في ٨٣ م ٣٦ « ترى الحيوانات الجسيمة تنجاني عن اعظم اللذات خوفاً من الآلام
حتى اذا صار ذلك عادة فيها وُصفت بالتروض والوداعة » الا انها تخلو من حقيقة
الملكة من جهة استعمال الارادة اذ ليس في مقدورها ان تستعمل او لا تستعمل
مما هو من حقيقة الملكة في ما يظهر ولذلك يمتنع ان يكون فيها ملكات حقيقية
وعلى الثالث بان من شان الشوق الحسي ان يتحرك من الشوق النطقي كما في
كتاب النفس ٥٧ م ٣ واما القوى النطقية الادراكية فمن شأنها ان تستفيد من
القوى الحسية ولذلك كان وجود الملكات في القوى الحسية الشوقية اولى من
وجودها في القوى الحسية الادراكية لانها لا توجد في القوى الحسية الشوقية الا
من حيث تفعل بامر العقل على انه يجوز ايضاً ان يُعمل في القوى الحسية الادراكية
الباطنة ملكات يكون بها الانسان جيد الذاكرة والفكرة او الواهمة وعليه قول
الفيلسوف ايضاً في الذاكرة والتذكر ٢ « العادة تساعد جداً على جودة التذكر »
لان هذه القوى ايضاً تتحرك للنقل بامر العقل . واما القوى الادراكية الظاهرة
كالنظر والسمع ونحوهما فليست قابلة للملكات ولكنها بحسب استعداد طبائعها
تتعلق بافعالها المعينة فهي في ذلك كاعضاء الجسد التي ليس فيها ملكات بل انما
تكون الملكات في القوى الامرة بحركة تلك الاعضاء

الفصل الرابع

في ان العقل هل يوجد فيه ملكة

يُتخطى الى الرابع بن يقال : يظهر ان ليس في العقل ملكات لان الملكات
تمثل الافعال كما تقدم في ف ٢ . وافعال الانسان مشتركة بين النفس والجسد
كما في كتاب النفس ا م ٦٤ وما ينيه والعقل ليس فعلاً للجسد كما في كتاب

النفس ٦٣٠ . فإذا ليس العقل محلاً لشيء من الملكات

٢ وايضاً كل ما في شيء فإنه يكون فيه على حسب حاله اي حال ذلك الشيء .
وما هو صورة معرفة عن المادة فهو فعل فقط وما هو مركب من صورة ومادة
فهو يشتمل على القوة والفعل معاً فإذا ما هو صورة فقط يمتنع ان يوجد فيه شيء
هو بالقوة والفعل معاً بل انما يوجد ذلك في المركب من مادة وصورة . والعقل
صورة معرفة عن المادة . فالملكة اذن لا شتمالها على القوة والفعل معاً اذ هي
بمنزلة واسطة بينهما لا يجوز وجودها في العقل بل انما توجد في المتصل الذي هو
مركب من النفس والجسد

٢ وايضاً ان الملكة « حال بها يحصل لصاحبها استعداد حسن او قبيح لشيء »
ما « كما في الالهيات ك ٢٥٠ . وما في الانسان من الاستعداد الحسن او
القبيح لفعل العقل انما يحصل عن استعداد في البدن ومن ثمة قيل ايضاً في
كتاب النفس م ٢٩٤ « نجد ذوى الابدان الناعمة اذكاء العقول » فإذا
ليست الملكات العلمية في العقل الذي هو مجرد عن المادة بل في قوة هي فعل
لجزء من اجزاء البدن

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والحكمة والفهم الذي هو ملكة
المبادئ في الجزء العقلي من النفس كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ و ٣ و ١٠
والجواب ان يقال قد اختلف في الملكات العلمية على مذاهب فالذين قالوا
بوحدة العقل الهولائي في جميع الناس تحتم عليهم القول بان الملكات العلمية
ليست في العقل بل في القوى الحسية الباطنة فواضح ان الناس مختلفون في
الملكات فيمتنع اذن جعل الملكات العلمية بالاصالة في ما هو واحد بالعدد
منتشر في جميع الناس فإذا كان العقل الهولائي واحداً بالعدد في جميع الناس
امتنع ان يكون محلاً للملكات العلمية التي يختلف الناس فيها وكان معها القوى

الحسية الباطنة التي هي مختلفة باختلاف الناس . غير ان هذا القول هو اولاً منافٍ لمراد ارسطو فواضح ان القوى الحسية ليست ناطقة بالذات بل بالمشاركة فقط كما في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات وقد جعل الفيلسوف الفضائل العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم في ما هو ناطق بالذات فهي اذن ليست في القوى الحسية بل في العقل وقد صرح ايضاً في كتاب النفس م ٣٨ و ١٨٠ فقال « متى صار العقل الهولاني على هذا النحو كلاً من المعقولات » اي متى خرج الى فعل كل من المعقولات بالصور المعقولة « صار حينئذٍ موجوداً بالفعل » على حد ما يقال من وجود العالم بالفعل وهذا يعرض متى امكن لعقل ان يفعل بنفسه اي بالنظر العقلي فيكون حينئذٍ بالقوة ايضاً من وجه لا مطلقاً كما كان قبل التعلم والاستنباط . فالعقل الهولاني اذن هو محل ملكة العلم التي بها يقوى على النظر حتى حيناً لا ينظر ايضاً . وهو ثانياً منافٍ لحقيقة الواقع لانه كما ان القوة تكون حيث يكون الفعل كذلك الملكة تكون حيث يكون الفعل والتعقل والنظر فعل خاص بالعقل فاذا كذلك الملكة التي ينظر بها العقل موجودة حقيقة فيه

اذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا على ما روى سمبانشيوس في شرح المقولات الى انه لما كان كل فعل من افعال الانسان . سندا على نحو ما الى المتصل كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٦٤ وما يليه لم تكن ملكة تُسند الى النفس فقط بل الى المتصل وقضية هذا الدليل انه ليس يوجد في العقل ملكة لكونه مفارقاً الا ان هذا الدليل غير قاطع فان الملكة ليست استعداد الموضوع للقوة بل بالحري استعداد القوة للموضوع فيجب من ثمة ان تكون في القوة التي هي مبدأ الفعل لاني ما نسبته الى القوة نسبة الموضوع . والتعقل لا يقال انه مشترك بين النفس والجسد الا باعتبار الخيال كما في كتاب النفس م ٦٦ ولا يخفى ان

نسبة الخيال الى العقل الهولاني نسبة الموضوع كما في كتاب النفس ٣٩٣ و ٣٩٤
فيلزم اذن ان الملكة العقلية هي بالاصالة من جهة العقل لا من جهة الخيال
المشترك بين النفس والجسد وعليه يجب ان يقال ان العقل الهولاني هو محل
الملكة اذا ما يصدق على شيء انه محل للملكة متى كان بالقوة الى كثير
وهذا يصدق غاية الصدق على العقل الهولاني . فالعقل الهولاني اذن هو
محل الملكات العقلية

وعلى الثاني بانه كما ان القوة الى الوجود المحسوس تلائم الهول الجسمية
كذلك القوة الى الوجود المعقول تلائم العقل الهولاني فلا مانع اذن من ان
يكون في العقل الهولاني الملكة التي هي واسطة بين القوة المحضة والفعل الكامل
وعلى الثالث بانه لما كانت القوى الادراكية تهيئ في الباطن للعقل الهولاني
موضوعه الخاص كان الانسان يصير بحسن استعداد هذه القوى الذي يساعد
عليه حسن استعداد البدن اهلاً للتعقل ولذلك جاز ان تكون الملكة العقلية موجودة
في هذه القوى بالوجود الثاني واما بالوجود الاول فهي موجودة في العقل الهولاني

الفصل الخامس

في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة

يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان ليس في الارادة ملكة فان الملكات
التي في العقل هي الصور المعقولة التي يعقل بها . والارادة لا تفعل بصور . فاذا
ليست محلاً للملكة

٢ وايضاً ليس يُعْمَل في العقل الفعّال ملكة كما يُعْمَل في العقل الهولاني لانه
قوة فعلية . والارادة قوة فعلية في الغاية لانها تحرك جميع القوى الى افعالها كما مر
في م ب ١٩ ف ١ . فاذا ليس فيها ملكة

٣ وايضاً ليس في القوى الطبيعية ملكة لانها مترجمة من طبعها الى شيء .

والارادة يُقضى عليها من طبعها ان تميل الى الخير المعين من العقل . فاذا ليس فيها ملكة

لكن يعارض ذلك ان العدالة ملكة . ومحل العدالة الارادة اذ تعرف بكونها « ملكة بها يريد الناس ويفعلون الامور العادلة » كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ . فالارادة اذن محل لبعض الملكات

والجواب ان يقال كل قوة يمكن ان تفعل على انحاء مختلفة فانها تحتاج الى ملكة يحسن بها استعدادها لفعالها . والارادة لكونها قوة ناطقة يمكن لها ان تفعل على انحاء مختلفة فلا بد فيها اذن من ملكة تستعد بها استعداداً حسناً لفعالها وايضاً فمن حقيقة الملكة يظهر ان لها نسبة اولية الى الارادة لان الملكة هي ما يستعمله الانسان متى شاء كما تقدم في المبحث السابق ف ٣

اذا اجيب على الاول بانه كما يوجد في العقل صورة هي شبه الموضوع كذلك يجب ان يكون في الارادة وفي كل قوة شوقية شيء به تميل الى موضوعها اذ ليس فعل القوة الشوقية شيئاً سوى ضرب من الميل كما مر في م ٦ ف ٤ ومب ٢٢ ف ٢ . فاذا ما يميل اليه الشوق ميلاً كافياً بطبع القوة لا يحتاج فيه الى كيفية معينة الا انه لما كان لا بد لغاية الحيوة البشرية من ميل القوة الشوقية الى شيء معين لا تميل اليه بطبع القوة التي تتعلق بامور كثيرة ومختلفة كان من الضرورة ان يكون في الارادة وفي سائر القوى الشوقية كيفيات معينة وهي التي يقال لها ملكات

وعلى الثاني بان العقل الفعّال فاعل فقط وليس منفعلاً بوجوده من الوجوه واما الارادة وكل قوة اخرى شوقية فهي محرّكة ومتحرّكة كما في كتاب النفس م ٣ ف ٤ . فليس حكمهما واحداً لان قبول الملكة يلائم ما هو بالقوة على نحو ما وعلى الثالث بان الارادة تميل بطبع القوة الى الخير الذهني الا انه لما كان هذا

الخير يختلف على انواع كثيرة كان من الضرورة ان تميل الارادة بملكة الى خير
ذهني معين حتى يقع الفعل على اسرع وجه

الفصل السادس

في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ملكات فقد قال
مكسيموس في شرح كتاب السلطة السماوية لديونيسيوس ب ٥٧ لا يصح القول
بان الفضائل العقلية اي الروحانية موجودة في العقول الالهية اي في الملائكة
بصفة اعراض كما هي موجودة فينا بحيث تكون احداها محلاً للآخرى فان
الملائكة منزهة عن كل عرض . وكل ملكة فهي عرض . فاذاً ليس في
الملائكة ملكات

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « ما للماهيات
السماوية من الاحوال المقدسة هو اكثر اشتراكاً في خيرية الله من كل ما سواه »
وما بالذات اقدم وافضل دائماً بالغير . فاذاً ماهيات الملائكة يحصل لها
الكمال بالذات على مثال الله فاذاً لا يحصل لها الكمال ببعض الملكات وهذا هو
الدليل الذي اراده مكسيموس في الموضوع المتقدم ذكره حيث قال بعد ذلك
« فلو كان الامر كذلك لما بقيت ماهيتهم قائمة بنفسها ولا استطاعت ان تتأله
بذاتها على قدر الامكان »

٣ وايضاً ان الملكة حال كما في الالهيات كهم ٢٥ . والحال هي نسبة
ذوي الاجزاء كما في الموضوع المذكور . فاذاً لما كانت الملائكة جواهر بسيطة
يظهر ان ليس فيها احوال وملكات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ « ان
ملائكة الطبقة الأولى تسمى مضرمة واعراضاً وانيجاس الحكمة دلالة على ما لهم

من الملكات المشابهة لله

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان ليس في الملائكة ملكات بل كل ما يقال عليهم فانما يقال باعتبار الذات ولذلك قال مكسيموس بعدما اوردناه من كلامه « ما فيهم من الملكات والفضائل ذاتي لعروهم عن المادة » وقال ايضاً سمبليسيوس في شرح المقولات « الحكمة التي في النفس ملكة والتي في العقل جوهر فان جميع الامور الالهية مكتفية بذاتها وقائمة بانفسها » وهذا القول بعضه صحيح وبعضه باطل فواضح مما تقدم في البحث الآنف فانه ان محل الملكة ليس الا الموجود بالقوة فلما اعتبر الشارحان المتقدم ذكرهما ان الملائكة معرون من المادة وان ليس فيهم قوة الهيولى نفوا عنهم بهذا الاعتبار الملكة وكل عرض الا ان الملائكة وان لم يكن فيهم قوة الهيولى ففيهم شيء لا من امتوة اذ ليس فعلاً صرفاً الا الله وحده ولذلك باعتبار ما فيهم من القوة يجوز ان يكون فيهم ملكات الا انه لما لم تكن قوة الهيولى وقوة الجوهر العقلي في حكم واحد لزم ان لا يكون حكم الملكة فيهما واحداً ومن ثم قال سمبليسيوس في الموضوع المتقدم ذكره « ان ملكات الجوهر العقلي لا تشبه الملكات التي هنا لكنها تشبه ما يشتمل عليه من الصور البسيطة المعرأة عن المادة » الا ان حكم العقل الملكي بالنظر الى هذه الملكة مغاير لحكم العقل الانساني فان العقل الانساني لما كان الادنى في رتبة العقول كان بالقوة الى جميع المقولات كما ان الهيولى الأولى بالقوة الى جميع الصور المحسوسة فكان محتاجاً في تعقل جميع الاشياء الى ملكة واما العقل الملكي فليس قوة صرفة في جنس المقولات بل فعلاً لكنه ليس فعلاً صرفاً فان هذا خاص بالله وحده بل فعلاً يمازجه شيء لا من القوة وكما كان اعلى كانت القوة فيه اقل ولذلك من حيث هو بالقوة لا بد ان يستكمل في فعله بصور معقولة كما يستكمل بالملكة على ما مر في ق ١٥٥ ف ٣ واما من حيث هو بالفعل

فيقدران بعقل شيئاً ولو نفسه فقط بماهيته وغيره بحسب حال جوهره كما في كتاب العنل قض ٨ و ١٣ وكل ما كان أكمل كان تعقله ذلك أكمل الا انه لما كان لا يمكن للملاك ان يبالغ الى كمال الله بل هو بعيد عنه الى غير نهاية كان لا بد له في البلوغ اليه تعالى بالعقل والارادة من بعض ملكات لكونه موجوداً بالقوة بالنظر الى ذلك الفعل الصرف ومن ثم قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان ملكاتهم مشابهة لله اي انهم بها يشبهون الله . واما الملكات التي هي استعدادات للوجود الطبيعي فلا وجود لها في الملائكة لعرومهم عن المادة اذا اجيب على الأول بان كلام مكسيموس يجب حمله على الملكات والاعراض المادية

وعلى الثاني بان ما يلائم الملائكة بماهيتها لا تقتصر فيه الى ملكة الا انها لما لم تكن موجودة بانفسها بحيث لا تشترك في حكمة الله وخيرته كانت باعتبار احتياجها الى المشاركة في شيء خارج عنها لا بد من جعل ملكات فيها وعلى الثالث بان الملائكة ليس فيها اجزاء للماهية الا ان فيها اجزاء باعتبار القوة من حيث ان عقلها يستكمل بصور كثيرة وارادتها تتعلق بكثير

البحث الحادي والخسون

في علة الملكات باعتبار كونها - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة اشكالها واولاً باعتبار كونها وثانياً باعتبار ازديادها ثالثاً باعتبار نقصانها ورابعاً اما الاول فابحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ هل تصدر ملكة عن الطبيعة - ٢ هل تصدر ملكة عن الافعال - ٣ هل يمكن حدوث ملكة بفعل واحد - ٤ هل يوجد في الناس ملكات مفاضة عليهم من الله

الفصل الاول

هل تصدر ملكة عن الطبيعة

ينحط الى الأول بان يقال : يظهر ان الطبيعة لا تصدر عنها ملكة لان

ما يصدر عن الطبيعة لتصرف فيه الإرادة . والملكة ما يستعمله الانسان متى شاء كما قال الشارح في كتاب النفس ٣ ش ١٨ . فهي اذن لاتصدر عن الطبيعة ٢ وايضاً ان الطبيعة لاتفعل بالثين ما تقدر ان تفعله بواحد . وقوى النفس صادرة عن الطبيعة . فاذا لو كانت ملكات القوى صادرة عن الطبيعة لكانت الملكة والقوة واحداً

٣ وايضاً ان الطبيعة لاتقتصر في الضروريات . والملكات ضرورية لحسن الفعل كما مر في مب ٤٩ ف ٤ . فلو كانت بعض الملكات تصدر عن الطبيعة لوجب ان يصدر عنها جميع الملكات الضرورية وهذا بين البطلان . فالملكة اذن لاتصدر عن الطبيعة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٦ جعل في جملة الملكات فهم المبادئ وهو صادر عن الطبيعة ومن ثمه يقال ان المبادئ الأولى معلومة بالطبع

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون طبيعياً لشيء على نحوين اولاً باعتبار طبيعة النوع كما ان الضحك طبيعي للانسان والتصدع طبيعي للنار وثانياً باعتبار طبيعة الشخص كما ان المراضية او الصحاحية طبيعية لسقراط او افلاطون بحسب مزاجه . ثم انه باعتبار كلتا الطبيعتين يجوز ايضاً ان يقال لشيء انه طبيعي على نحوين اولاً لصدوره كله عن الطبيعة وثانياً لصدور جزء منه عن الطبيعة وجزء عن مبدأ خارج كمن يشفى من تلقاء نفسه فان صحته كلها صادرة عن الطبيعة واما من يشفى بواسطة الدواء فصحته بعضها من الطبيعة وبعضها من مبدأ خارج . فاذا كان كلامنا على الملكة باعتبار كونها استعداد المحل للصورة او الطبيعة جازان تكون الملكة طبيعية بكل من الانحاء المتقدمة فهي استعداد طبيعي ملازم للنوع الانساني وشامل لكل انسان وهو طبيعي باعتبار طبيعة

النوع الا انه لما كان له نوع من الاتساع كان يحدث ان درجات مختلفة منه تلائم اناساً مختلفين باعتبار طبيعة الشخص وهذا الاستعداد قد يكون كله صادراً عن الطبيعة وقد يكون بعضه صادراً عنها وبعضه صادراً عن مبدأ خارج كما تقدم قريباً في من يشقى بالصناعة . واما الملكة التي هي استعداد للفعل ومحلها قوة النفس كما مر في البحث الآنف ف ٢ فيحوز ان تكون طبيعة باعتبار طبيعة النوع وباعتبار طبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس التي بها هي صورة البدن هي المبدأ النوعي واما باعتبار طبيعة الشخص فمن جهة البدن الذي هو المبدأ المادي . لكنه ليس يعرض بنحو منهما ان يكون في الناس ملكات طبيعية صادرة كلها عن الطبيعة بخلاف الملائكة فانه يعرض ذلك فيها لان لها مثلاً . معقولة مركوزة فيها طبعاً وهذا لا يلائم الطبيعة الانسانية كما مر في ق ١ مب ٥٥ ف ٢ . فاذا في الناس ملكات طبيعية بعضها حاصل عن الطبيعة وبعضها عن مبدأ خارج . لكن ليس على منوال واحد في القوى الادراكية والقوى الشوقية فان القوى الادراكية يجوز ان يكون فيها ملكة طبيعية في حال ابتدائها باعتبار طبيعة النوع وطبيعة الشخص اما باعتبار طبيعة النوع فمن جهة النفس كما يقال لفهم المبادئ . ملكة طبيعية فان الانسان يلائمه من طبيعة النفس العقلية انه متى ادرك ان الكل ماذا والجزء ماذا ادرك حالاً ان الكل اعظم من جزئه وقس على ذلك ما بقي لكنه لا يستطيع ادراك ماهية الكل والجزء الا بمثل معقوله مقتضيه من الاخيلة ولذلك اوضح الفيلسوف في آخر كتاب البرهان ان ادراك المبادئ . يحصل لنا من الحس . واما باعتبار طبيعة الشخص فانما تحصل ملكة علمية في حال ابتدائها الطبيعي من حيث ان بعض الناس اقوى على حسن التعقل من بعض بسبب استعداد الآلات لاننا نحتاج في فعل العقل الى القوى الحسية . واما القوى الشوقية فليس فيها ملكة طبيعية في حال الابتداء

من جهة النفس باعتبار جوهر الملكة بل باعتبار مبادئها فقط كما يقال لمبادئ
الشرع العام اصول الفضائل وذلك لان الميل الى الموضوعات الخاصة الذي
يظهر انه ابتداء الملكة ليس يرجع الى الملكة بل الى حقيقة القوة . واما من جهة
البدن فيوجد باعتبار الشخص ملكات شوقية في حال ابتدائها الطبيعي فان
بعض الناس مستعدون بقوة مزاج ابدانهم للعفة او الوداعة او ما يشبه ذلك
اذا اجيب على الأول بان ذلك الاعتراض يتجه على الطبيعة باعتبار كونها
قسمة للعقل والارادة وان كان العقل والارادة يرجعان الى طبيعة الانسان
وعلى الثاني بانه يجوز ان يزداد على القوة شيء طبيعي ايضاً مما يمنع مع ذلك
ان يكون من شأنها كما يمنع في الملائكة ان يكون من شان القوة العقلية ان
تكون مدركة بنفسها كل شيء للزوم كونها فعل كل شيء وهذا خاص بالله
وحده لان ما يدرك به شيء يجب ان يكون شبهه الفعلي فلو كانت قوة الملاك
تدرك بنفسها جميع الاشياء للزوم كونها شبيهاً وفعلاً لجميع الاشياء فلا بد ان
ان يضم الى القوة العقلية بعض الصور المعقولة التي هي اشباه المعقولات اذا ما
تكون عقولهم بالفعل ما تعقله بمشاركة الذات الالهية لاجاهيتهم وهكذا يتضح ان
ليس كل ما من شان الملكة الطبيعية يمكن ان يكون من شان القوة

وعلى الثالث بان الطبيعة لا تصدر عنها جميع الملكات المختلفة على السواء فان
بعضها يجوز صدوره عن الطبيعة وبعضها لا يجوز فيه ذلك كما تقدم في الجواب
السابق فلا يلزم اذن من كون بعض الملكات طبيعية كونها كلها طبيعية

الفصل الثاني

هل تصدر ملكة عن الانعال

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمنع صدور ملكة عن الفعل فان
الملكة كيفية كما مر في مب ٤٩ ف ١ والكيفية انما تحدث في محل من حيث

هو قابلٌ لشيءٍ . والفاعل من حيث يفعل لا يقبل شيئاً بل بالاحرى يصدر عنه شيءٌ . فيظهر اذن انه يمتنع حصول ملكة في الفاعل عن افعاله .
٢ وايضاً ما يحدث فيه كيفية فانه يتحرك الى تلك الكيفية كما يظهر في الشيء المتسخن او المتبرد . وما يصدر عنه فعلٌ مُحدثٌ للكيفية فانه يحرك كما هو ظاهر في المتسخن او المتبرد فلو حصل الفاعل ملكة بفعله لكان شيء واحد بينه محرراً ومحرراً او فاعلاً ومنفعلاً وهذا محال كما في الطبيعيات ك ٣ م ٨
٣ وايضاً لا يجوز ان يكون المعلول اشرف من علته . والملكة اشرف من الفعل المتقدم عليها بدليل ان الافعال تصيرها اشرف . فاذا يمتنع حصول ملكة عن فعلٍ متقدم عليها

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف علم في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ ان ملكات الفضائل والردائل تصدر عن الافعال

والجواب ان يقال ان الفاعل قد لا يكون فيه الاً مبداً فعلياً لفعله كالنار فانه ليس فيها الاً مبداً فعلياً للتسخين فمتى كان الفاعل على هذه الصفة لم يمتنع حصول ملكة عن فعله ومن ثمة كانت الاشياء الطبيعية لا يمكن ان تحدث او تبطل عادة كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وقد يكون في بعض الفواعل مبداً فعلياً وانفعاليً لفعله كما هو ظاهر في الافعال الانسانية فان افعال القوة الشوقية تصدر عنها من حيث تتحرك من القوة الادراكية المثلثة الموضوع وايضاً فالقوة العقلية باعتبار استدلالها على النتائج بطريقة القياس تكون القضية اليقينية بنفسها بمنزلة مبداً فعلياً لها فهذه الافعال يجوز ان يحصل عنها في الفواعل ملكات لا من جهة المبدأ الفعلي الاول بل من جهة المبدأ الفعلي الذي يحرك وهو متحرك لان كل ما يتنقل ويتحرك من غيره فانه يتبهاً بفعل الفاعل فمتى تكررت الافعال حصل عنها في القوة المنفعلة والتحركة كيفية تسمى ملكة كما تحدث ملكات

الفضائل الخلقية في القوى الشوقية باعتبار تحركها من العقل وملكات العلوم في العقل باعتبار تحركه من القضايا الأولى

إذا اجيب على الاول بان الفاعل من حيث هو فاعل لا يقبل شيئاً لكنه من حيث يفعل متحركاً من غيره يقبل شيئاً من المحرك فتحصل الملكة وعلى الثاني بان شيئاً واحداً بعينه يمتنع ان يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحد لكنه لا يمتنع ان يتحرك من نفسه باعتبارين كما هو مقرر في الطبيعيات ك ٢٨م ٢٩ وعلى الثالث بان الفعل المتقدم على الملكة من حيث يصدر عن المبدأ الفعلي يصدر عن مبدأ اشرف من الملكة الحاصلة عنه كما ان العقل مبدأ اشرف من ملكة الفضيلة الخلقية الحاصلة في القوة الشوقية بتكرر الافعال وتقل المبادئ مبدأ اشرف من العلم بالنتائج

الفصل الثالث

هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن حصول ملكة بفعل واحد فان البرهان هو فعل العقل . ويبرهان واحد يحصل العلم الذي هو ملكة نتيجة واحدة . فاذا يمكن حصول ملكة عن فعل واحد

٢ وايضاً كما قد يقوى الفعل بالتكرار كذلك قد يقوى بالاشتداد . واذا تكررت الافعال حصل عنها ملكة . فاذا اذا اشتد كثيراً فعل واحد جاز ان يكون علة يصدر عنها ملكة

٣ وايضاً ان الصحة والمرض ملكتان . وقد يشفى الانسان او يمرض بفعل واحد . فاذا يجوز حصول الملكة عن فعل واحد

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٧٠٧ . كما ان ريناً واحداً لا يحصل بسنونة واحدة ولا بيوم واحد كذلك لا يصير الانسان مغبوطاً ولا

سعيداً بيومٍ واحدٍ ولا بزمانٍ قصيرٍ» والسعادة فعلٌ بحسبِ ملكةِ الفضيلةِ
الكاملةِ كما في الخلقيات كـ اب ٧ و ١٠ و ١٣. فإذا ملكةُ الفضيلةِ لا تحصل عن
فعلٍ واحدٍ وبجامعِ الحجةِ لا يحصل عنه ملكةٌ أخرى
والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل السابق ان الملكة تحصل عن الفعل
من حيث ان القوة الانفعالية تتحرك عن مبدأ فعليٍّ ولا بدُّ لحدوثِ كيفيةٍ في
المنفعل ان يتغلب الفاعل بالكلية على المنفعل ولذلك نجد ان النار لعدم تغلبها
بالكلية على ما تحرقه لا تحرقه حالاً لكنها تزيل يسيراً يسيراً ما فيه من الاستعدادات
المضادة لها حتى اذا تغلبت عليه بالكلية رسمت فيه شبهها . وواضح ان العقل
الذي هو مبدأ فعليٍّ لا يقدر بفعلٍ واحدٍ ان يتغلب بالكلية على القوة الشوقية
وذلك لان القوة الشوقية لتعلمن بكثيرٍ وعلى انحاءٍ مختلفةٍ لكأنه يحكم بفعلٍ واحدٍ
بوجوب اشتهاه شيء في اعتباراته واحوالٍ معينةٍ فهو اذن بذلك لا يتغلب
بالكلية على القوة الشوقية بحيث يغلب ميلها الى واحدٍ بعينه على مثال الطبيعة
مما هو من شأن ملكة الفضيلة ولذلك كانت ملكة الفضيلة لا يمكن حصولها
بفعلٍ واحدٍ بل بافعالٍ كثيرةٍ . واما القوى الادراكية فيجب ان يعتبر ان فيها
منفعلين احدهما العقل الميولاني والثاني العقل الذي يسميه ارسطو في كتاب
النفس ٣ م ٢٠ انفعالياً وهو العقل الجزئي اي القوة المفكرة مع الذاكرة والواهمة
فاذا اعتبر المنفعل الاول جاز ان يتغلب فاعلٌ بالكلية على منفعله بفعلٍ واحدٍ
كما ان القضية الواحدة الينة بنفسها تمنع العقل وتحمله على ان يصدق بالنتيجة
عن يقين وهذا لا تفعله القضية الظنية ولذا كان لا بد ان تحصل ملكة الرأي
عن كثيرٍ من افعال العقل حتى من جهة العقل الميولاني واما ملكة العلم فيمكن
حصولها عن فعلٍ واحدٍ من افعال العقل من جهة العقل الميولاني واما من جهة
القوى الادراكية الساقطة فلا بد لارتسام شيء في الذاكرة على وجه واضحٍ من

تكرر الافعال بعينها مراتٍ كثيرة ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الذاكرة والتذكر ب ٢ « التأمل يقوي الذاكرة » . واما الملكات البدنية فيمكن حصولها عن فعلٍ واحدٍ اذا كانت قوة الفاعل عظيمة كما ان الدواء القوي قد يُحدث احياناً السخة في الحال

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في انه هل يفيض الله بعض الملكات على الناس

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله لا يفيض ملكة على الناس فان نسبة الله الى جميع الناس على السواء فلو كان يفيض بعض الملكات على بعض الناس لكان يفيضها على جميع الناس وهذا بين البطلان

٢ وايضاً ان الله يفعل في جميع الاشياء على حسب ما يلائم طبائعها لان من شأن العناية الالهية المحافظة على الطبيعة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ . والملكات تحدث في الانسان طبعا عن الافعال كما تقدم في الفصلين السابقين . فالله اذن ليس يُحدث في الناس ملكاتٍ بغير الافعال

٣ وايضاً لو كان الله يفيض ملكة لاستطاع الانسان ان يفعل بتلك الملكة افعالاً كثيرة وهذه الافعال يحصل عنها ملكة تشبهها كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ فيلزم وجود ملكتين من نوعٍ واحدٍ في واحد بعينه احدهما مكتسبة والاخرى مفاضة وهذا محال في ما يظهر لامتناع وجود صورتين متحدتين نوعاً في محلٍ واحدٍ . فالله اذن ليس يفيض ملكة على الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ٥ « ملأه الرب روح الحكمة والفهم والحكمة والفهم ملكتان . فالله اذن يفيض على الانسان بعض الملكات والجواب ان يقال ان الله يفيض على الانسان بعض الملكات لسببين الأول ان

بعض الملكات يحسن بها استعداد الانسان للفاية الفائقة قوة الطبيعة الانسانية وهي سعادة الانسان القصوى. والكاملة كما مرّ في مب ٥ ف٥ ولما كان لا بدّ من معادلة الملكات لما بها يستعد له الانسان كان من الضرورة ان تكون الملكات المهيئة لهذه الغاية ايضاً فائقة قوة الطبيعة الانسانية فاذا ليس يمكن اصلاً ان تحصل هذه الملكات للانسان الا بالفيض الالهي كما في جميع الفضائل المجانية. والثاني ان الله يقدر ان يصدر معلولات العلل الثانية من دونها كما مرّ في ق ا مب ١٠٥ ف ٦ فاذا كما انه ايداناً بقدرته يحدث احياناً ائصحة دون علمه طبيعية مع امكان حصولها بقوة الطبيعة كذلك ايداناً بقدرته يفيض احياناً على الانسان تلك الملكات التي يمكن حصولها بالقوة الطبيعية كما آتى الرسل علم الكتب المنزلة وجميع اللغات الذي يستطيع الناس ان يكتسبوه بالدرس او الممارسة ولو على وجه اقل كالأ

اذا اجيب على الاول بان نسبة الله الى جميع الناس سواء باعتبار طبيعته واما باعتبار ترتيب حكمته فقد تدعوه بعض الاسباب الى ان يمنح بعضاً ما لا يمنح سواهم

وعلى الثاني بان كون الله يفعل في جميع الاشياء على حسب حالها لا ينتفي به انه يفعل ما تعجز عنه الطبيعة بل انما يلزم عنه انه لا يفعل شيئاً مضاداً لما يلائم الطبيعة

وعلى الثالث بان الافعال التي تصدر عن الملكة المفاضة لا تحدث ملكة لكنها تقرر الملكة السابقة كما ان ما يستعمله الانسان الصحيح بقوة الطبيعة من العلاجات الطبية لا يحدث صحة لكنه يعزز الصحة الحاصلة من قبل



المبحث الثاني والخمسون

في ازدياد الملكات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في ازدياد الملكات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل تقبل الملكات الزيادة - ٢ هل تزداد بانضمام شيء إليها - ٣ هل تزداد بكل فعل.

الفصل الأول

في ان الملكات هل تقبل الزيادة

يُتخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملكات لا تقبل الزيادة لان الزيادة تكون في الكمية كما في الطبيعيات كـ ١٨ م٠ والملكات ليست في جنس الكمية بل في جنس الكيفية . فاذا تمتنع حصول زيادة فيها

٢ وايضاً ان الملكة كمال كما في الطبيعيات كـ ١٧ م٠ و ١٨ م٠ والكامل لدلالته على الغاية والنتهى يظهر انه لا يقبل الاكثر والاقبل . فالملكة اذن لا تقبل الزيادة ٣ وايضاً ما يقبل الاكثر والاقبل يحدث فيه استحالة لان ما ينتقل من حال قلة الحرارة الى حال كثرة الحرارة يقال انه يستحيل . والملكات ليس فيها استحالة كما تقرر في الكتاب المتقدم ذكره م ١٧ و ١٥ م٠ فهي اذن لا تقبل الزيادة لكن يعارض ذلك ان الايمان ملكة وهو يقبل الزيادة ولذلك قال الرسل للرب « ربنا زدنا ايماناً » كما في لو ١٧ : ٥ . فالملكة اذن تقبل الزيادة

والجواب ان يقال ان الزيادة وغيرها مما يختص بالكمية يُنْقَل من الكميات الجسمانية الى الاشياء الروحانية والعقلية مجازاً لما بين عقولنا والاشياء الجسمانية التي تقع تحت الوهم من المشابهة الطبيعية ويقال في الكميات الجسمانية لشيء انه عظيم باعتبار بلوغه الى ما ينبغي من كمال الكمية ولذلك يُعْتَبَر كية عظيمة في الانسان ما لا يعتبر كية عظيمة في الفيل ومن ثمة نقول لشيء في الصور انه عظيم من حيث هو كامل . ولما كان الخير متضمناً حقيقة الكامل « كان الاعظم والافضل

بمعنى واحد في ما ليس عظيماً بالحجم» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
٦ب ٨٠. وكما ان الصورة يجوز اعتباره من وجهين من جهة الصورة ومن جهة
اشترك المحل فيها فاذا اعتبر من جهة الصورة وُصِفَ بالحقارة او العظم فيقال
مثلاً صحة عظيمة او حقيرة وعلم عظيم او حقير واذا اعتبر من جهة اشترك
المحل وُصِفَ بالكثرة او القلة فيقال مثلاً اكثر او اقل يائضاً واكثر او اقل
صحة وهذه التفرقة ليست ناشئة عن ان الصورة وجوداً خارجاً عن المادة
او المحل بل لان اعتبارها من جهة حقيقة نوعها غير اعتبارها من جهة
اشترك المحل فيها غير. اذا تقرر ذلك فللفلاسفة في اشتداد الملكات او الصور
وانتقاصها اربعة مذاهب على ما رواه سمبليسيوس في شرح المقولات في
باب الكيفية فذهب فلوطينوس وسائر الافلاطونيين الى ان الكيفيات
والملكات تقبل الاكثر والاقل لكونها هيولانية فهي على نحو ما غير معدودة
لعدم تناهي الهولي. وذهب غيرهم بعكس ذلك الى ان الكيفيات والملكات
في انفسها لا تقبل ذلك بل انما يقبله المتكيفات بها باعتبار اختلاف اشراكها
فيها فلا توصف العدالة مثلاً بالاكثر والاقل بل انما يوصف به العادل وقد
اشار ارسطو الى هذا المذهب في باب الكيف من المقولات. والمذهب الثالث
متوسط بين الامرين وهو مذهب الرواقيين فانهم قالوا بان بعض الملكات يقبل
في نفسه الاكثر والاقل كالصنائع وبعضها لا يقبله كالفضائل. والمذهب الرابع
لشرذمة قائله بان الكيفيات والصور المعراة عن الهولي لا تقبل الاكثر والاقل
واما الهيولانية فتقبل ذلك - ولكشف النقاب عن حقيقة هذه المسئلة يجب
ان يعلم ان ما منه يستفيد شيء الحقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً ثابتاً وكانه
غير متجزئ فان ما يبلغ اليه يندرج تحت ذلك النوع وما يخرج عنه بالكثرة
او بالقلة يرجع الى نوع آخر اكثر او اقل كمالاً وعلى ذلك قال الفيلسوف في

الاهليات كـ ٨م : ١٠ ان « انواع الاشياء كالأعداد التي اذا ازدادت او انقصت
تغير نوعها » فإذا اذا كان شيء ٢ من الصور او غيرها يستفيد حقيقة النوع في نفسه
او في جزء منه فمن الضرورة ان يكون له باعتباره في نفسه حقيقة معينة لا يمكن
حدوث زيادة او نقصان فيها وذلك كالحرارة واليباض ونحوهما من الكيفيات
التي لا تقال بالقياس الى غيرها وباولى حجة الجوهر الذي هو موجود بنفسه واما
الاشياء التي تستفيد الحقيقة النوعية مما تقال بالقياس اليه فيجوز اختلافها في
انفسها بحسب الاكثر والاقل ولكن النوع يبقى فيها واحداً بعينه بسبب وحدة
الشيء الذي تقال بالقياس اليه والذي منه تستفيد الحقيقة النوعية وذلك
كالحركة فانها تختلف في نفسها بين الشدة والضعف ولكن نوعها يبقى واحداً
بعينه بسبب وحدة المنتهى الذي منه تستفيد الحقيقة النوعية ومثل ذلك يمكن
اعتباره في الصحة ايضاً لان البدن يبلغ الى حقيقة الصحة متى كان على حال
ملائمة لطبيعة الحيوان التي يجوز ان يلائمها احوال مختلفة فيجوز اذن اختلاف
الحال بحسب الاكثر والاقل لكن حقيقة الصحة تبقى دائماً من ثم قال الفيلسوف
في الخلقيات كـ ١٠ ب ٢ او ٣ ان الصحة تقبل الاكثر والاقل اذ ليس لما قياس
واحد في الجميع ولا دائماً في واحد بعينه بل اذا ضممت تبقى صحة بالنسبة الى
شيء ما وهذه الاحوال او المقادير المختلفة الخاصة للصحة انما تعتبر بحسب الفاضل
والمفضول فلو كانت اسم الصحة لم يوضع الا للمقدار المتناهي في الكمال لم يجز
حينئذ وصفها بالكثرة والقلة ومن ذلك يتضح اي الكيفيات او الصور يقبل في
نفسه الزيادة او النقصان وايها لا يقبلها - واما اذا اعتبرنا الكيفية او الصورة من
جهة اشتراك المحل فيها فمن الكيفيات والصور ايضاً ما يقبل الاكثر والاقل
ومنها ما لا يقبله وقد علل سمبلشوس هذا الاختلاف بان الجوهر لا يجوز ان
يقبل في نفسه الاكثر والاقل لانه موجود بنفسه ولذلك فكل صورة يشترك فيها

المحل باعتبار الجوهر لا توصف بالشدة والضعف ولذلك لا يقال شيء في جنس الجوهر بحسب الاكثر والاقل ولما كانت الكمية قريبة من الجوهر كان الصورة والشكل ايضاً تابعين لما فلا يقال فيهما ايضاً شيء بحسب الاكثر والاقل ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٥ « متى حصل الصورة والشكل لشيء لا يقال انه استحالة بل انه صنع » واما سائر الكيفيات التي هي ابعده عن الجوهر وتعارض الانفعالات والافعال فتقبل الاكثر والاقل باعتبار اشتراك المحل فيها . ويمكن تعليل هذا الاختلاف ايضاً بوجه اُجلى فقد تقدم قريباً ان مامنه يستفيد شيء حقيقة النوعية يجب ان يكون محدوداً وثابتاً غير متجزئ . فاذا عدم الاشتراك في الصورة بحسب الاكثر والاقل يمكن ان يحدث لوجهين احدهما ان المشترك فيها يحصل بها على الحقيقة النوعية ولذلك لا يشترك في صورة جوهرية بحسب الاكثر والاقل ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ « كما ان العدد ليس فيه اكثر ولا اقل كذلك الجوهر اذا اعتبر من جهة الحقيقة النوعية » اي من جهة اشتراكه في الصورة النوعية « واما اذا اعتبر مع الهول » اي بحسب الاحوال الهولانية « كان فيه الاكثر والاقل » والثاني ان عدم القسمة والتجزؤ من حقيقة الصورة ولذلك ما يشترك في الصورة يجب ان يشترك فيها باعتبار اللاقسمة ومن ثم كانت انواع العدد لا تقال بحسب الاكثر والاقل لان قيام كل نوع منها انما هو بالوحدة الغير القابلة للقسمة وكذلك الشأن في انواع الكمية المتصلة التي تؤخذ بحسب الاعداد كذبي الدراعين وذبي الثلاث الاذرع وفي الاضافات كالضعفين والثلاثة الاضعاف وفي الاشكال كالمثلث والمربع وقد اورد ارسطو هذا الوجه في باب الكيف من المقولات حيث قال في تعليقه عدم قبول الاشكال الاكثر والاقل ما نصه « ما قبل قول المثلث وقول الدائرة فكله على مثال واحد مثلثات ودوائر » لان من حقيقتها

ان لا تقبل القسمة ولذلك فما يشترك في حقيقتها فلا بد ان يشترك فيها على وجه
لا يقبل القسمة وبذلك يتضح ان الملكات والاحوال لكونها تقال بالقياس الى شيء كما
في الطبيعيات ك ١٧م٧ يجوز اعتبار الشدة والضعف فيها على نحوين اولاً في نفسها
كما يوصف من الصحة او العلم بالاكثر او الاقل ما يتناول منهما موضوعات
اكثر او اقل وثانياً باعتبار اشتراك المحل فيها اي من حيث ان العلم الواحد او
الصحة الواحدة يوجد في محل اكثر منه في غيره على حسب اختلاف الاستعداد
من جهة الطبيعة او العادة لان الملكة والخال لا تفيد المحل الحقيقية النوعية ولا
تضمن في حقيقتها عدم القسمة . واما حكم التفضيلة في ذلك فسياتي الكلام عليه
في مب ٦٦ ف ١ و ٢

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اسم العظم يؤخذ من الكليات الجسمانية
فيستعمل مجازاً في ما هو عقلي من كمالات الصور كذلك ايضاً اسم الزيادة الذي
ينتهي الى العظيم

وعلى الثاني بان الملكة كمالٌ ولكنها ليست ذلك الكمال الذي هو حد نهائي
لحلها اي مفيد اياه الوجود ولا متضمنة في حقيقتها الحد النهائي كما تتضمنه انواع
الاعداد فلا يمنع ان تقبل الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان الاستحالة تحصل اولاً في كيفيات النوع الثالث واما في كيفيات
النوع الاول فيجوز حصولها تبعاً لانه متى حصلت الاستحالة في الحرارة والبرودة
لزم عنها الاستحالة في صحة الانسان ومرضه وكذا متى حصلت الاستحالة في
انفعالات الشوق الحسي او في القوى الحسية الادراكية لزم عنها الاستحالة في
العلم والفضائل كما في الطبيعيات ك ٨ م ٢٠

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تزداد بانضمام شيء اليها

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان زيادة الملكات تحصل بانضمام شيء اليها لان اسم الزيادة يُنقل من الكميات الجسمانية الى الصور كما تقدم في الفصل الآنف . والكميات الجسمانية لا تحدث فيها زيادة دون انضمام شيء ومن ثم قيل في كتاب الكون م ٣١ « الزيادة انضمام الى الحجم السابق » فكذلك اذن لا تحدث زيادة في الملكات الا بانضمام شيء

٢ وايضاً لا تحصل زيادة الملكة الا بفاعل . وكل فاعل فانه يفعل شيئاً في المنفصل كما ان المسخن يفعل الحرارة في المتسخن . فاذا لا يمكن حصول زيادة دون انضمام شيء

٣ وايضاً كما ان ما ليس ابيض فهو بالقوة الى الابيض كذلك ما هو اقل بياضاً فهو بالقوة الى الاكثر بياضاً . وما ليس ابيض لا يصير ابيض الا بورود البياض عليه . فاذا ما هو اقل بياضاً لا يصير اكثر بياضاً الا بورود بياض آخر عليه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٨ « يصير الحار احرّ دون ان تحدث في الهوى حرارة لشيء لم يكن حاراً حين كان اقل حرارة » فاذا كذلك لا يحدث انضمام شيء الى الصور التي تحدث فيها الزيادة

والجواب ان يقال ان حل هذه المسئلة يتوقف على ما تقدم فقد مر في الفصل الآنف ان ما يحصل من الازدياد والانتقاص في الصور التي تشتد وتضعف يعرض باحد الوجوه لا من جهة الصورة مأخوذة في حد ذاتها بل من تفاوت اشتراك المحل فيها ولذلك كانت هذه الزيادة في الملكات وسائر الصور لا تحصل بانضمام صورة الى صورة بل باشتراك المحل في صورة واحدة بعينها على وجه

أكل أو أقل كمالاً وكما أن شيئاً يصير بالفاعل الذي بالفعل حاراً بالفعل بمعنى أن
يبتدىء أن يشترك في الصورة لأن تحدث فيه الصورة كما هو مقرر في
الالهيات ك٧م ٣٢ كذلك يصير بما اشد من فعل الفاعل احراً بمعنى أن يشترك
في الصورة على وجهه أكل لا أن ينضم شيء إلى الصورة لأنه لو أريد حصول هذه
الزيادة في الصور بالانضمام لم يخل أن يكون ذلك إما من جهة الصورة أو من جهة
المحل فلو كان من جهة الصورة لكان هذا الانضمام أو الانفصال يغير النوع على
ما تقدم في انفصل الأنف كما يتغير نوع اللون بصيرورة الاصفر ابيض ولو كان
من جهة المحل لم يكن ذلك إلا إما لأن جزءاً من المحل يلبس صورة لم تكن له من
قبل كما لو قيل أن البرد يزداد في الإنسان متى شعر به في أجزاء كثيرة بعد أن
كان لا يشعر به إلا في جزء واحد أو لانضمام محل آخر مشترك في نفس الصورة
كانضمام الحار إلى الحار أو الأبيض إلى الأبيض . على أنه باعتبار كلا هذين
التحويين لا يقال لشيء أنه اشد بياضاً أو حرارة من غيره بل أنه أكبر منه . إلا
أنه لما كانت بعض العوارض تقبل الزيادة في نفسها كما تقدم في الفصل الأنف
جاز أن تحصل الزيادة في بعضها بالانضمام فإن الحركة قد تزداد بانضمام شيء
إليها إما باعتبار الزمان الذي تنقضي فيه أو باعتبار المسافة التي تقطعها ومع ذلك
يبقى نوعها واحداً بعينه بسبب وحدة المنتهى ولكنها قد تزداد أيضاً بالاشتداد
باعتبار اشتراك المحل فيها أي من حيث يجوز تفاوت الحركة الواحدة بعينها في
السرعة والبطء . وكذلك العلم أيضاً فإنه يقبل الزيادة في نفسه بالانضمام كما
يعلم نتائج كثيرة في علم المساحة فإنه تزداد فيه ملكة علم واحد بالنوع ولكنه
قد يزداد العلم أيضاً في واحد بالاشتداد باعتبار اشتراك المحل فيه من حيث
تفاوت الناس سرعة وجلالة في ادراك نتائج واحدة بعينها . وأما الملكات
الجسمانية فيظهر أن الزيادة لا تحصل فيها كثيراً بالانضمام إذ لا يقال للحيوان

صحيح أو جميل على وجه الاطلاق ما لم يكن كذلك في جميع اجزائه واما ادراك
الحال الاكمل من التناسب المقداري فانما يحدث بحسب استحالة الكيفيات الساذجة
التي لا تحصل فيها زيادة الا بحسب الاشتداد من جهة المحل المشترك فيها .
واما حكم الفضائل في ذلك فسيأتي الكلام عليه في م ٦٦ ف ١
اذا اجيب على الاول بان الحجم الجسمي ايضا تحصل فيه الزيادة على ضربين
اولاً بانضمام محل الى محل كما في زيادة الاحياء وثانياً بمجرد الاشتداد دون
ادنى انضمام كما في الاشياء المتخلخة على ما في الطبيعيات ك ٤٣ م ٦٣
وعلى الثاني بان العلة التي تزيد الملكة تفعل دائماً شيئاً في المحل لكنها لا تفعل
صورة جديدة بل انما يصير المحل بها اكل اشتركا في الصورة السابق وجودها
فيه او أكثر امتداداً

وعلى الثالث بان ما لم يصربد ايض هو بالقوة الى صورة البياض من حيث
انه لم يحصل عليها بعد ولذا كان الفاعل يحدث في المحل صورة جديدة . واما ما
كان اقل حرارة او بياضاً فليس بالقوة الى تلك الصورة لحصولها له بالفعل بل
انما هو بالقوة الى الاشتراك فيها على حال كامل وهذا انما يحصل له بتأثير الفاعل

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تزداد بكل فعل

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة تزداد بكل فعل لانه متى تكثرت
العلة تكثر المعلول . والافعال علة لبعض الملكات كما مر في م ١٥١ ف ٢ فاذا
متى تكثرت الافعال ازدادت الملكة

٢ وايضاً ان الحكم على الاشياء واحد . وجميع الافعال الصادرة عن الملكة
الواحدة متماثلة كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ و ٢ فاذا اذا كانت الملكة تزداد
بعض الافعال فهي تزداد بكل فعل

٣ وايضاً ان الشر يزاد بشبهه . وكل فعلٍ فهو مشابه للملكة التي يصدر عنها .
فالمملكة اذن تزداد بكل فعلٍ

لكن يعارض ذلك ان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علةً للتضادات . وقد قيل
في الخلقيات ك٢ب٢ ان «المملكة قد تنقص ببعض ما يصدر عنها من الافعال»
كما لو فعلت بتراخ . فالمملكة اذن لا تزداد بكل فعلٍ

والجواب ان يقال يصدر عن الافعال ملكاتٌ مشابهة لها كما في الخلقيات

ك٢ب١ و٢ . والمشابهة والمباينة لا تُعتبر بحسب اتحاد الكيفية او اختلافها فقط
بل بحسب اتحاد نوع الاشتراك فيها او اختلافه ايضاً فان المباينة ليست بين

الاسود والايض فقط بل بين الاقل يايضاً والاكثر يايضاً ايضاً لان الحركة
تحصل ايضاً من الاقل يايضاً الى الاكثر يايضاً حصولها من انقابل الى مقابله كما

في الطبيعيات ك٥م ٥٢ . ولما كان استعمال الملكات قائماً في ارادة الانسان كما
يتضح مما مر في م٣ب ٤٩ ف ٣ ومب ٥٠ ف ٥ فكما يعرض لصاحب المملكة

ان لا يستعملها او ان يفعل ايضاً فعلاً مضاداً لها كذلك قد يمرض ان يستعملها
بفعل غير معادل لشدتها . فاذا اذا كانت شدة الفعل معادلة لشدة المملكة او

مجاوزه لها ايضاً كانت المملكة تزداد بكل فعلٍ او تذهب به لقبول الزيادة اذا
جعلنا زيادة الملكات على قياس زيادة الحيوان اذ ليس كل ما يتناوله الحيوان من

الغذاء يزداد به بالفعل كما انه ليس كل نقطة تنقر الحجر لكنه اذا تكثر الغذاء
تحصل في آخر الامر الزيادة وكذلك ايضاً متى تكثرت الافعال ازدادت

المملكة . اما اذا كانت شدة الفعل اقل من شدة المملكة فلا تذهب المملكة بذلك
الفعل للازدياد بل بالحري للانتقاص

وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات

البحث الثالث والخمسون

في فساد الملكات وانتقاصها - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في انتقاص الملكات وفسادها والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل
١- في ان الملكة هل يمكن فسادها - ٢ هل يمكن انتقاصها - ٣ في كيفية فسادها
وانتقاصها

الفصل الأول

في ان الملكة هل يمكن فسادها

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكة يمتنع عليها الفساد لانها ترمخ
رسوخ الطبيعة ولذلك كانت افعالها مستلذة والطبيعة لا تفسد مع بقاء صاحبها.
فاذا كذلك الملكة لا يجوز عليها الفساد مع بقاء محلها

٢ وايضاً كل صورة فانها تفسد اما بفساد محلها او بفسادها كما يفسد المرض
بفساد الحيوان او بورود الصحة. والعلم الذي هو ملكة لا يمكن فساد بفساد محله
لان العقل الذي هو محله جوهر غير فاسد كما في كتاب النفس م ٦٥ وكذلك
ايضاً لا يمكن فساد بفساد لان الصور المعقولة ليست متضادة كما في الالهيات
ك ٢ م ٥٢. فاذا لا يمكن فساد ملكة العلم بوجه من الوجوه

٣ وايضاً كل فساد فانما يحدث بحركة. وملكة العلم التي محلها النفس لا يمكن
ان تفسد بتحرك النفس بالذات لان النفس لا تتحرك بالذات ولكنها تتحرك بالعرض
بحركة البدن. وليس شيء من التغير الجسماني يقدر في ما يظهر ان يفسد الصور
المعقولة الموجودة في العقل لان العقل هو بنفسه محل الصور بمعزل عن البدن
ومن ثم يقال ان الملكات لا تفسد لا بالهرم ولا بالموت. فاذا يمتنع فساد العلم
وهكذا يمتنع ايضاً فساد ملكة الفضيلة التي محلها النفس الناطقة ايضاً والفضائل
أبى من العلوم كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢
« العلم يفسده النسيان والخطأ » وأن الانسان يفقد الفضيلة باقتراف الخطيئة
وأن الفضائل تتكون وتفسد بالافعال المضادة كما في الخلقيات ك ٢ ب ٢
والجواب ان يقال تفسد صورة بالذات بفسادها وبالعرض بفساد محلها فالملكة
التي محلها فاسدٌ ويوجد لعلتها ضدٌ يمكن فسادها بكلتا الوجيئين كما يظهر في
الملكات البدنية وهي الصحة والمرض . واما الملكات التي محلها غير فاسدٍ فلا يمكن
فسادها بالعرض على ان بعض الملكات وان كان وجودها الاول في محل غير
فاسد الا ان لها وجوداً ثانوياً في محل فاسدٍ وذلك كما في العلم فانها موجودة
بالوجود الاول في العقل الهولاني وبالوجود الثاني في القوى الحسية الادراكية
على ما مر في م ب ٥٠ ف ٣ ولذلك فهي من جهة العقل الهولاني لا يجوز
عليها الفساد بالعرض بل انما يجوز عليها ذلك من جهة القوى الحسية
السافلة فقط . فبقي النظر اذن في ما اذا كان يجوز على هذه الملكات الفساد
بالذات . فان كان للملكة ضدٌ من جهة نفسها او من جهة علتها جاز ان
تفسد بالذات وان لم يكن لها ضدٌ امتنع فيها ذلك . وواضح ان الصورة
المعقولة الموجودة في العقل الهولاني ليس لها ضدٌ ولا العقل الفعّال الذي هو
علتها يجوز ان يكون له ضدٌ وعلى هذا فاذا وجد في العقل الهولاني ملكة
صادرة ابتداء عن العقل الفعّال كانت غير فاسدة لا بالذات ولا بالعرض ومن
هذا القبيل ملكات المبادئ الاولى النظرية والعملية التي لا يمكن فسادها
بالنسيان او بالخطأ كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ عن الفطنة انها
لا تفقد بالنسيان . ويوجد في العقل الهولاني ملكة صادرة عن الدليل وهي
ملكة النتائج التي يقال لها علمٌ ويجوز ان يكون لعلتها ضدٌ من وجهين اولاً من
جهة القضايا التي يحصل عنها الدليل لان قولنا الخير خيرٌ قضية يصادها قولنا

الخير ليس خيراً كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة ٢ وثانياً
من جهة سياقة الدليل من حيث ان القياس السفسطائي يقابل القياس الجدلي
او البرهاني ومن ذلك يظهر ان ملكة الاعتقاد الصحيح او العلم الصحيح ايضاً
يجوز ان تفسد بالدليل الباطل ومن ثم قال الفيلسوف ان الخطأ يفسد العلم كما
تقدم في المارضة . اما الفضائل فبعضها عقلية وهي ما كانت موجودة في نفس
العقل كما في الخلقيات ك٦ ب ١ و ٢ وحكم هذه بحكم العلم او الاعتقاد وبعضها
موجودة في الجزء الشوقي من النفس وهي الفضائل الخلقية ومثلها في ذلك الرذائل
المقابلة لها فملكات الجزء الشوقي مصدرها كون العقل من شأنه ان يحرك الجزء
الشوقي ولذلك كانت ملكة الفضيلة او الرذيلة تفسد بحكم العقل المحرك الى الجهة
المضادة كيف كان اي عن جهل او عن انفعال او عن انتخاب ايضاً
اذا اجيب على الأول بان الملكة تشبه الطبيعة ولكنها لا تبلغ الى حدها كما
في الخلقيات ك ٧ ب ١٠ ولذلك لما كانت طبيعة الشيء لا تزول عنه اصلاً كانت
الملكة يعسر في الاقل زوالها

وعلى الثاني بانه وان لم يكن للصور معقولة ضد الا انه يجوز ان يكون للقضايا
ولسياق الدليل ضد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العلم لا يزول باخرقة الجسمانية باعتبار اصل الملكة بل انما
يزول باعتبار امتناع الفعل من حيث ان العقل يفتقر في فعله الى التمرى الحسية
التي قد تمتنع بالتغير الجسماني واما بحركة العقل المعقولة فيجوز ان تفسد ملكة العلم
حتى باعتبار اصل الملكة وعلى هذا النحو ايضاً يجوز ان تفسد ملكة الفضيلة . اما
قوله ان الفضائل ابقى من العلوم فليس المراد به ذلك من جهة المحل او العلة
بل من جهة الفصل لان استعمال الفضائل دائم مدى الحياة كلها بخلاف
استعمال العلوم

الفصل الثاني

في ان الملكة هل يجوز انتقاصها

يُغْفَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكة لا يجوز انتقاصها لان الملكة كيفية
وصورة بسيطة . والبسيط اما يوجد كله او ينعدم كله . فالملكة اذن وان جاز
فسادها لا يجوز انتقاصها

٢ وايضاً كل ما يلائم العرض فانه يلائمه في ذاته او باعتبار محله . والملكة
لا تشتد وتضعف في حد ذاتها والآن لتفاوت صدق نوع على افراده بحسب
الاكثر والاقل . وانتقاصها باعتبار اشتراك المحل يستلزم ان يعرض في امر خاص
غير مشترك بينها وبين المحل وكل صورة يلائمها شيء خاص بها دون محلها
فهي قابلة الانفكاك كما في كتاب النفس م ١٣ فيلزم اذن كون الملكة صورة
قابلة الانفكاك وهذا محال

٣ وايضاً ان حقيقة الملكة وطبيعتها ومثلها حقيقة كل عرض قائمة باستنادها
الى المحل ولذلك كان كل عرض يُعَدُّ بمحله . فاذا كانت الملكة لا تشتد ولا
تضعف في حد ذاتها فهي لا يمكن ان تنقص ايضاً باعتبار استنادها الى المحل
وهكذا لا تنقص بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان من شأن المتضادات ان تتوارد على واحد بعينه .
والازدياد والانتقاص ضدان . فاذا كما يجوز ازدياد الملكة يظهر انه يجوز
انتقاصها ايضاً

والجواب ان يقال ان الملكات تنقص على نحوين كما تزداد على ما تقدم في
مب ٥٢ ف ١ وكما ان علة ازديادها هي نفس علة كونها كذلك علة انتقاصها هي نفس
علة فسادها لان انتقاص الملكة مدرجة الى فسادها كما ان كونها هو بعكس
ذلك اساس لازديادها

إذا اجيب على الأول بان الملكة اذا اعتبرت في حد ذاتها فهي صورة ساذجة
وهذا الاعتبار لا يمرض لما نقص بل انما يمرض ذلك لما باعتبار التفاوت في
كيفية الاشتراك فيها . ومنشأ هذا التفاوت عدم ترجيح قوة المشترك لجواز ان
تشارك في صورة واحدة على انحاء مختلفة او لجواز ان تتناول اموراً أكثر او اقل
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كانت ماهية الملكة لا تنقص بوجه
ولكن لا نقول بذلك بل انما نقول ان بعض ما يحصل في ماهية الملكة من
الانتقاص ليس ناشئاً عن الملكة بل عن المشترك فيها

وعلى الثالث بان العرض كيفاً غير عنه يتوقف في حقيقته على المحل لكن لا على
نحو واحد لان العرض المدلول عليه بطريق المواطأة يتضمن نسبة الى المحل تبتدىء
من العرض وتنتهي الى المحل اذ يقال يبيض لما يه شيء ابيض ولذلك لا يؤخذ
المحل في حد العرض المدلول عليه بطريق المواطأة على انه الركن الاول للحد
الذي هو الجنس بل على انه الركن الثاني الذي هو الفصل لاننا نقول ان القنا
هو احد يداب الأنف . واما العرض المدلول عليه بطريق الاشتقاق فالنسبة فيه
تبتدىء من المحل وتنتهي الى العرض اذ يقال ابيض لذي البياض ولذلك يؤخذ
المحل في حد هذا العرض على انه الجنس الذي هو الركن الاول للحد لاننا نقول
ان الاقنى هو الأنف المحدودب . وعلى هذا فما بلائم الاعراض من جهة المحل
لا من حقيقة العرض لا يوصف به العرض بطريق المواطأة بل بطريق الاشتقاق
ومن هذا القبيل الشدة والضعف في بعض الاعراض فلا يقال في البياض أكثر
او اقل بل انما يقال ذلك في الابيض . وكذا الشأن ايضاً في الملكات وسائر
الكيفيات الا ان تكون بعض الملكات تزداد او تنقص بالانضمام على ما تقدم

الفصل الثالث

في ان الملكة هل تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع عن الفعل
يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكة لا تفسد او تنتقص بمجرد الانقطاع
عن الفعل لان الملكات ارسخ من الكيفيات الانفعالية كما يتضح مما مر في مب
٤٩ ف ٢٠ والكيفيات الانفعالية لا تفسد ولا تنتقص بالانقطاع عن الفعل
فالبياض لا ينتقص اذا لم يؤثر في الباصرة ولا الحرارة اذا لم تسخن . فاذا
كذلك الملكات لا تنتقص ولا تفسد بالانقطاع عن الفعل
٢ وايضاً ان الفساد والاتقاص ضرب من الحركة . وليس يتحرك شيء دون
علة محركة . فاذا لكون الانقطاع عن الحركة ليس علة محركة لا يظهر ان الملكة
يجوز ان تنتقص او تفسد به

٣ وايضاً ان ملكتي العلم والفضيلة هما في النفس العقلية التي هي فوق الزمان .
وما كان فوق الزمان فليس يفسد ولا ينتقص بطول الزمان . فاذا كذلك هاتان
الملكتان لا تفسدان ولا تنتقصان بطول الزمان اذا انقطع صاحبه عن الممارسة
زماناً طويلاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب طول الحياة وقصرها ب ٢
« ان العلم ليس يفسده الخطأ فقط بل النسيان ايضاً » وفي الخلقيات ك ٨ ب ٥
« التصارم يلاشي صداقات كثيرة » و بجامع الحجج سائر ملكات الفضائل تنتقص
او تفسد بالانقطاع عن العمل

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يكون محركاً على نحوين على ما في
الطبيعات ك ٢٧ م ٨ بالذات وهو ما يتحرك بحسب حقيقة صورته كسرخين النار
وبالعرض نحو ما يزيل المانع وعلى هذا النحو يحدث الانقطاع عن الفعل فساداً
او انتقاصاً في الملكات اي من حيث يزول الفعل الذي كان يمنع المال المفسدة

او المنقصة للملكات فقد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تفسد او تنتقص بالذات من الفاعل المضاد فاذا اكل ملكة يقوى بتأدي الزمان ضدها الذي انما يندفع بالفعل انصادر عن الملكة فهي تنتقص او تزول بالمرّة بطول الانقطاع عن الفعل كما يظهر ايضاً في العلم والفضيلة فواضح ان ملكة الفضيلة الخلقية تجعل الانسان مستعداً لانتخاب الوسط في الافعال والانفعالات فتمى لم يمارس الانسان ملكة الفضيلة لتعديل انفعالاته وافعاله تحتم صدور كثير من الانفعالات والافعال على خلاف مقتضى الفضيلة عن ميل الشوق الحسي وغيره مما يحرك في الخارج . فانفضيلة اذن تفسد او تنقص بانقطاع الفعل . وكذا يقال ايضاً في الملكات العقلية التي بها يحصل للانسان استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً على ما يقع في تصويره فاذا متى انقطع الانسان عن ممارسة الملكة العقلية نشأت عنده تصورات اجنبية وربما افضت به الى عكس ذلك بحيث انه اذا لم تستأصل او تردع على نحو ما هذه التصورات بكثرة ممارسة الملكة العقلية يصير الانسان اقل استعداداً لان يحكم حكماً مستقيماً وربما صار مستعداً بالكيفية لعكس ذلك وهكذا كانت الملكة العقلية تنتقص او تفسد ايضاً بالانقطاع عن الفعل اذا اجيب على الاول بان الحرارة ايضاً تفسد بالانقطاع عن التسخين اذا ازداد بذلك انبرد الذي هو مفسد للحرارة

وعلى الثاني بان الانقطاع عن الفعل محرك الى الفساد او الانتقاص من حيث يزيل المانع كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الجزء العقلي من النفس هو في حد ذاته اعلى من الزمان واما الجزء الحسي تخاضع للزمان ولذلك يتغير بمرور الزمان من جهة انفعالات الجزء الشوقي ومن جهة القوى الادراكية ايضاً ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٧ « ان زمان علة النسيان »

المبحث الرابع والخمسون

في تمايز الملكات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الملكات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة - ٢ في ان الملكات هل لتمايز بحسب الموضوعات - ٣ في انها هل لتمايز بحسب الخير والشر - ٤ في ان الملكة الواحدة هل لتقوم من ملكات كثيرة

الفصل الاول

هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة لان الشئين المتمايزين بشي واحد بعينه اذا تكثرا اخدهما تكثرا الآخر ايضاً . والقوى والملكات تتمايز بشي واحد بعينه اي بالافعال والموضوعات فهي اذن تنكثر على السواء . فيمتنع اذن وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة ٢ وايضاً ان القوة قدرة بسيطة . ولا يجوز ان يكون في محل واحد بسيط اعراض مختلفة لان المحل هو علة المرض والواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد في ما يظهر . فاذا لا يجوز ان يكون في قوة واحدة ملكات كثيرة ٣ وايضاً كما ان الجسم يتصور بالشكل كذلك القوة تتصور بالملكة . ولا يجوز ان يتصور الجسم الواحد بالشكل مختلفة معاً . فاذا كذلك لا يجوز ان تتصور القوة الواحدة بملكات مختلفة معاً . فاذا لا يجوز اجتماع ملكات كثيرة في قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان العقل قوة واحدة ويوجد فيه مع ذلك ملكات علوم مختلفة

والجواب ان يقال قد مر في مب ٤٩ ف ٤ ان الملكات استعدادات في موجود بالقوة لشيء اما للطبيعة واما لفعل الطبيعة او لغايتها فالملكات التي هي استعدادات

للطبيعة لامراء انه يجوز اجتماع كثير منها في محل واحد لجواز ان تؤخذ على
انحاء مختلفة اجزاء المحل الواحد التي بحسب استعداداتها تُعتبر الملكات كما انه
اذا أُخِذَ من اجزاء البدن الانساني الأخطاط باعتبار استعدادها الملائم للطبيعة
الانسانية فذلك ملكة او حال الصحة واذا أُخِذَت الاجزاء المتشابهة كالأعصاب
والعظام واللحوم فان استعدادها بالنسبة الى الطبيعة هو القوة او الضعف واذا
أُخِذَت الجوارح كاليد والرجل ونحوها فلن استعدادها الملائم للطبيعة هو الجمال
وهكذا يكون في واحدٍ بعينه ملكات او احوال كثيرة . واذا كان الكلام على
الملكات التي هي استعدادات للافعال والتي هي خاصة بالقوى فلا يمنع ايضاً
وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة وتحقيق ذلك ان محل الملكة هو القوة
الانفعالية كما مرَّ في م ب ٥١ ف ٢ لان القوة التي هي فعلية فقط ليست محلاً
للملكة كما يتضح مما مرَّ هناك . ونسبة القوة الانفعالية الى الفعل معين من نوع واحد
كنسبة المادة الى الصورة لانه كما ان المادة تتعين الى صورة واحدة بفعل واحد
كذلك القوة الانفعالية تتعين بحقيقة الموضوع الواحد الفعلي الى فعل واحد بالنوع
وعلى هذا فكما يجوز تحريك موضوعات كثيرة لقوة واحدة انفعالية كذلك
يجوز ان تكون قوة واحدة انفعالية محلاً لافعال او كالات مختلفة بالنوع . والملكات
كيفيات او صورٌ حالَّةٌ في القوة تميل بها القوة الى افعال معينة بالنوع فاذا
يجوز ان يكون لقوة واحدة ملكات كثيرة كما يجوز ان يكون لها افعال

مختلفة بالنوع

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية انما
يكون بالصورة واختلاف الاجناس انما يكون بالمادة على ما في الالهيات ك ٥ م ٣٣
اذ انما يختلف بالجنس ما كان مختلفاً بالمادة كذلك ايضاً تتمايز القوى باختلاف
الموضوعات بالجنس ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١ « الاشياء

المتغايرة بالجنس تتعلق بها قوى نفسانية متغايرة ايضاً « واختلاف الموضوعات
بالنوع يفعل اختلاف الافعال بالنوع وهكذا يفعل اختلاف الملكات . وكل ما
اختلف بالجنس فهو مختلف بالنوع ايضاً ولا يعكس ولذا كان للقوى المختلفة افعال
مختلفة بالنوع وملكات مختلفة وليس يجب ان تكون الملكات المختلفة في قوى مختلفة
بل يجوز ان تكون ملكات كثيرة في قوة واحدة وكما يوجد اجناس للاجناس
وانواع للانواع كذلك يجوز ان يكون للكات والقوى انواع مختلفة
وعلى الثاني بان القوة وان كانت بسيطة بالماهية لكنها متكررة بالقدرة من
حيث انها تناول افعالاً كثيرة متغايرة بالنوع فلا يمنع اذن ان يكون في قوة
واحدة ملكات كثيرة متغايرة بالنوع

وعلى الثالث بان الجسم يتصور بالشكل على انه منتهاه والملكة ليست منتهى
القوة بل هي استعداد للفعل الذي هو منتهاهها الأقصى ولذلك يتبع اجتماع
افعال كثيرة لقوة واحدة اللهم الا ان يكون احدها مندرجاً تحت الاخر كما لا
يجوز ان يجمع لجسم واحد اشكال كثيرة ما لم يكن احدها مندرجاً في الآخر
كاندراج المثلث في المربع اذ لا يقدر العقل ان يعقل بالفعل اوزاً كثيرة معاً
ولكنه يقدر ان يعلم بالملكة اوزاً كثيرة معاً

الفصل الثاني

في ان الملكات هل تمتاز بالموضوعات

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملكات لا تمتاز بالموضوعات فان
المتضادات متغايرة بالنوع . وملكة العلم الواحدة تتعلق بالمتضادات كتعلق الطب
بالصحيح والسقيم . فالملكات اذن لا تمتاز بالموضوعات المتغايرة بالنوع
٢ وايضاً ان للعلوم المختلفة ملكات مختلفة . والمعلوم الواحد بعينه يرجع الى
علوم مختلفة كما ان كلاً من الطبيعي والفلكي يبرهن على كون الارض كروية على

ما في الطبيعيات كـ ١٧م ٢ . فالملكات اذن لا تمتاز بالموضوعات
٣ وايضاً ان للفعل الواحد موضوعاً واحداً . والفعل الواحد يجوز ان يرجع
الى ملكات مختلفة من الفضائل اذا جاز ان يقصد به غايات مختلفة كاعطاء
انسان مالا فانه اذا كان لوجه الله رجع الى المحبة واذا كان لوفاء الدين رجع الى
العدل . فاذا كذلك الموضوع الواحد يجوز ان يرجع الى ملكات مختلفة .
فالملكات اذن لا تمتاز بتغاير الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الافعال لتغاير بالنوع بحسب تغاير الموضوعات كما مر
في م ب ا ف ٣ وب ١٨ ف ٢ . والملكات استعدادات للافعال . فالملكات اذن
تمتاز ايضاً بحسب تغاير الموضوعات

والجواب ان يقال ان الملكة صورة ومالكة فاذا تمايزت الملكات بالنوع يجوز اعتباره
اما بحسب الوجه العام الذي به تمايز الصور بالنوع او باعتبار الوجه الخاص الذي
به تمايز الملكات . فالصور تمتاز بحسب اختلاف المبادئ الفعلية لان كل فاعل
يفعل ما يشبهه بالنوع . والملكة تفيد نسبة الى شيء وجميع الاشياء التي تقال
بالقياس الى شيء تمتاز بتمايز الاشياء التي تقال بالقياس اليها والملكة استعداد
لامرين للطبيعة وللعمل اللاحق الطبيعة . فلي هذا تمايز الملكات بالنوع بحسب
ثلاثة امور اولاً بحسب المبادئ الفعلية لتلك الاستعدادات وثانياً بحسب الطبيعة
وثالثاً بحسب الموضوعات المتغايرة بالنوع كما سبأني بيانه قريباً

اذا اجيب على الاول بان تمايز القوى او الملكات ايضاً لا يجب ان يعتبر فيه
الموضوع من جهة مادته بل من جهة حقيقته المختلفة بالنوع او بالجنس ايضاً على
ان المتضادات وان تغايرت نوعاً بتغاير الاشياء الخارجة الا ان وجه معرفة كل
منها واحد لان احدها يدرك بالآخر ولتلك فهي من حيث لتفق في حقيقة
المُدرك الواحدة ترجع الى الملكة الادراكية الواحدة

وعلى الثاني بان الطبيعي يبرهن على كون الارض كرية بمجد اوسط غير الحد الاوسط الذي يبرهن به الفلكي على ذلك فان الفلكي يبرهن على ذلك بمحدود وسطى رياضية كاشكال الكسوفات او نحوها والطبيعي يبرهن عليه بمجد اوسط طبيعي بحركة الاجسام الثقيلة نحو الحد الاوسط او نحو ذلك . وقوة البرهان الذي هو «القياس المفيد العلم» على ما في كتاب البرهان ١م ٥ تتوقف كلها على الحد الاوسط ولذلك كانت الحدود الوسطى المختلفة بمثابة مبادئ فعلية مختلفة تختلف بحسبها ملكات العلوم وعلى الثالث بان الغاية في المفعولات كالمبدأ في البرهانيات كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢م ٨٩ ولذلك كانت الفضائل لتغاير بتغاير الغايات كما لتغاير بتغاير المبادئ الفعلية . وايضاً فالغايات هي موضوعات الافعال الباطنة التي هي اخص شيء بالفضائل كما يظهر مما مر في مب ١٩ ف ١ و٢

الفصل الثالث

في ان الملكات هل تتمايز بحسب الخير والشر

يُختص إلى الثالث بان يقال: يظهر ان الملكات لا تتمايز بحسب الخير والشر فان الخير والشر ضدان . والاضداد تتعلق بها ملكة واحدة كما تقدم في الفصل الآنف . فالملكات اذن لا تتمايز بحسب الخير والشر

٢ وايضاً ان الخير مساوق لتواجد فاذا لعمومه في جميع الاشياء لا يمكن جعله فصلاً لنوع كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٦٦ . وكذلك الشر ايضاً لكونه عدماً وليس موجوداً لا يجوز ان يكون فصلاً لموجود . فاذا يمتنع تمايز الملكات بالنوع بحسب الخير والشر

٣ وايضاً يجوز ان يكون في موضوع واحد ملكات قبيحة مختلفة كالفجور والخمود في الشهوة وملكات حسنة متكثرة كالفضيلة البشرية والفضيلة العلوية ابي الالهية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ . فالملكات اذن

لا تمتاز بحسب الخير والشر

لكن يعارض ذلك ان الملكة الحسنة تضاد الملكة القبيحة كما تضاد الفضيلة
الرديلة . والمتضادات متغايرة بالنوع . فالملكات اذن تتفاير بالنوع بحسب

تغاير الخير والشر

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الملكات تمتاز بالنوع لا
بحسب الموضوعات والمبادئ الفعلية فقط بل بحسب الطبيعة ايضاً وهذا يحدث
على نحوين فيحدث اولاً بحسب الملاءمة للطبيعة او بحسب المنافرة لها ايضاً وهذا
الوجه تمتاز بالنوع الملكة الحسنة والقبيحة . فان المراد بالملكة الحسنة ما يُستعدُّ
بها لفعل ملائم لطبيعة الفاعل وبالملكة القبيحة ما يُستعدُّ بها لفعل منافر للطبيعة
كما ان افعال الفضائل تلائم الطبيعة الانسانية لمطابقتها العقل وافعال الرذائل
تنافر الطبيعة الانسانية لمنافاتها العقل وبذلك يتضح ان الملكات تمتاز بالنوع
بحسب تمايز الخير والشر ويحدث ثانياً من حيث يستعدُّ باحدى الملكات لفعل
ملائم لطبيعة سافلة وبالأخرى لفعل ملائم لطبيعة عالية وعلى هذا فالفضيلة
الانسانية التي يُستعدُّ بها لفعل ملائم للطبيعة الانسانية تمتاز عن الفضيلة الالهية
او العلوية التي يُستعدُّ بها لفعل ملائم لطبيعة عالية

اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يتعلق بالاضداد ملكة واحدة باعتبار
اتفاق الاضداد في حقيقة واحدة لكنه لا يجوز اصلاً ان تكون الملكات المتضادة
متحدة بالنوع لان تضاد الملكات انما يكون بحسب تضاد الحقائق . وهكذا
فالملكات تمتاز بحسب الخير والشر من حيث ان احداها حسنة والاخرى قبيحة
لا من حيث تتعلق احداها بالخير والاخرى بالشر

وعلى الثاني بان الخير العام في كل موجود لا يكون فصلاً مقررماً لنوع ملكة
بل انما يكون كذلك خيراً خاص باعتبار ملاءمة لطبيعة معينة اية الطبيعة

الانسانية . وكذلك ايضا الشر الذي هو فصل مقوم للملكة ليس عدماً محضاً
والكنه شيء خاص منافراً لطبيعة معينة

وعلى الثالث بان الملكات الحسنة المتكثرة المتعلقة بواحد بعينه تمتاز بالنوع
بتمايز الطبائع التي تلائمها على ما تقدم في جرم النصل والملكات القبيحة المتكثرة
المتعلقة بفعل شيء واحد بعينه تمتاز بحسب اختلاف منافرتها لمقتضى الطبيعة
كما ان الفضيلة الواحدة يضادها رذائل مختلفة متعاقبة بموضوع واحد بعينه

الفصل الرابع

في ان اشكك الواحدة هل تقوم من ملكات كثيرة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملكة الواحدة تقوم من ملكات
كثيرة لان ما لا يتم تكوُّنه دفعة بل تدريجياً يظهر انه يتقوم من اجزاء كثيرة .
وتكوُّن الملكة لا يحصل دفعة بل تدريجياً من افعال متكررة كما مر في م ٥١
ف ٣ . فالملكة الواحدة اذن تقوم من ملكات كثيرة

٢ وايضاً ان الكل يتقوم من الاجزاء . والملكة الواحدة يجعل لها اجزاء متكررة
فقد جعل توليوس اجزاء كثيرة للشجاعة والعفة وسائر الفضائل . فالملكة الواحدة
اذن تتقوم من ملكات كثيرة

٣ وايضاً يجوز ان يحصل العلم بنتيجة واحدة فقط بالفعل وبالملكة . ونتائج
كثيرة ترجع الى علم واحد باسمه كعلم المساحة او الحساب . فالملكة الواحدة
اذن تتقوم من ملكات كثيرة

لكن يعارض ذلك ان الملكة لكونها كيفية هي صورة بسيطة . وليس شيء
بسيط يتقوم من كثير . فالملكة الواحدة اذن لا تتقوم من ملكات كثيرة
والجواب ان يقال ان الملكة التي تقال بالقياس الى الفعل وهي التي عليها كلامنا
الآن بالاختصاص هي كمال للقوة وكل كمال فانه معادل لما هو كمال له ومن ثم فكما

ان القوة لكونها واحدة تناول اموراً كثيرة باعتبار اتفاقها في واحد اي في ما في موضوعها من حقيقة عامة كذلك الملكة ايضاً تناول اموراً كثيرة باعتبار نسبتها الى واحد اي الى ما في الموضوع من حقيقة واحدة خاصة او الى طبيعة واحدة او مبدأ واحد كما يتضح مما تقدم في ف ٢ فاذا اعتبرنا الملكة من جهة ما تناولته نجد فيها نوعاً من الكثرة الا انه لما كانت تلك الكثرة متجهة الى واحد وهو الذي تعلق به الملكة اصالة كانت الملكة كيفية ساذجة غير متقومة من ملكات كثيرة ولو تناولت اموراً كثيرة لان الملكة الواحدة لا تعلق بامور كثيرة الا بالقياس الى واحد وهو الذي منه تستمد الوحدة

اذا اجيب على الاول بان التدرج في تكون الملكة ليس ينشأ عن تكوّن جزء منها بعد جزء بل عن كون المحل لا تحصل له الا تلك الحال الراسخة والعسرة الزوال وعن كونها تتدى ٤ ان توجد اولاً في المحل على وجه ناقص ثم تستكمل يسيراً يسيراً كما هو الحال في سائر الكيفيات ايضاً

وعلى الثاني بان الاجزاء التي تجعل لكل من امهات الفضائل ليست اجزاء متممة اي اركاناً يقوم عنها الكل بل اجزاء عملية او قوئية كما سيأتي بيانه في مب ٥٧ ف ٦ وفي ثا ٠ ثا ٠ مب ٤٨

وعلى الثالث بان من يكتسب في علم ما يبرهان العلم بنتيجة واحدة تحصل عنده ملكة ولكن على وجه ناقص فمتى اكتسب يبرهان آخر العلم بنتيجة اخرى لا تحصل عنده ملكة اخرى بل ان الملكة السابقة تصير اكل لتناولها اموراً اكثر لان النتائج والبراهين المختصة بعلم واحد مترتبة بينها واحدها متفرع على الآخر

المبحث الخامس والخمسون

في الفضائل باعتبار ماهياتها - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملكات على وجه الخصوص ولكون الملكات تتميز بالخير والشر كما تقدم في المبحث الآنف ف ٣ يجب الكلام اولاً على الملكات الحسنة التي هي الفضائل وما يتعلق بها وهو المواهب والسعادات والثار وثانياً على الملكات القبيحة وهي الذنوب والخطايا . اما الفضائل فيبحث فيها عن خمسة الاول ماهية الفضيلة والثاني محلها والثالث قسمة الفضائل والرابع علة الفضيلة والخامس بعض خاصياتها . اما الأول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة - ٢ هل هي ملكة فعلية - ٣ هل هي ملكة حسنة - ٤ في حدّ الفضيلة

الفصل الأول

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة

يُنحطُّ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضيلة الانسانية ليست ملكة لان الفضيلة هي « منتهى القوة » كما في كتاب السماء م ١١٦ . ومنتهى كل شيء انما يرجع الى الجنس الذي هو منتهاه كما ترجع النقطة الى جنس الخط . فالفضيلة اذن ترجع الى جنس القوة وليس الى جنس الملكة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ٦ وكتاب الرجوع ا ب ٩ « الفضيلة حسن استعمال الاختيار » واستعمال الاختيار فعل . فالفضيلة اذن ليست ملكة بل فعلاً

٣ وايضاً لا نستحق ثواباً بالملكات بل بالافعال والألاستحق الانسان الثواب دائماً حتى حين نومه . والفضائل نستحق بها ثواباً . فهي اذن ليست ملكات بل افعالاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب آداب الكليسة ب ١٥ « الفضيلة هي ترتيب المحبة » وفي كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « الترتيب الذي يقال له فضيلة هو التمتع

بما ينبغي التمتع به واستعمال ما ينبغي استعماله « والترتيب يدل على فعل أو إضافة .
فالفضيلة أذن ليست ملكة بل فعلاً أو إضافة

هـ وايضاً كما يوجد فضائل انسانية كذلك يوجد فضائل طبيعية . والفضائل
الطبيعية ليست ملكات بل قوى . فاذاً كذلك الفضائل الانسانية ايضاً
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف جعل العلم والفضيلة ملكتين في باب الكيف
من المقولات

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال للقوة فان كمال كل شيء
يُعتبر على الخصوص بالقياس الى غايته وغاية القوة هي الفعل ولذلك انما توصف
القوة بالكمال متى ترجحت الى فعلها . ومن القوى ما هي مترجمة من نفسها
الى افعالها كالقوى الطبيعية الفعلية ولذلك يقال لها في انفسها فضائل . واما
القوى النطقية التي هي خاصة بالانسان فليست مترجمة الى واحد بل تتعلق
بكثير دون ترجيح وانما نترجم الى الافعال بالملكات كما يتضح مما تقدم في
مب ٤٩ ف ٣ ولذا كانت الفضائل الانسانية ملكات

اذا اجيب على الاول بان الفضيلة قد تُطلق على ما يتعلق به وهو موضوعها
او فعلها كما قد يُطلق الايمان احياناً على ما يُصدق واحياناً على نفس التصديق
واحياناً على الملكة التي بها يحصل التصديق بشيء فاذاً متى قيل ان الفضيلة
هي متعنى القوة كان المراد بالفضيلة موضوع الفضيلة لان غاية ما تبلغ اليه القوة
هو الذي تقدر به الفضيلة كما لو استطاع انسان حمل مئة رطل لا اكثر فقدرت
قدرته باعتبار مئة رطل لا باعتبار ستين رطلاً . وانما ينهض هذا الاعتراض لو
كانت الفضيلة باعتبار ماهيتها متعنى القوة

وعلى الثاني بان حسن استعمال الاختيار يقال له فضيلة بنفس الاعتبار الذي
نقال به الفضيلة اي لانه ما يتعلق به الفضيلة على انه فعلها اذ ليس فعل الفضيلة

شيئاً سوى حسن استعمال الاختيار

وعلى الثالث بأنه يقال انا نستحق بشيء ثواباً على نحوين أولاً على ان ذلك الشيء هو نفس الاستحقاق على حد قولنا نركض بالركض وبهذا المعنى نستحق بالافعال وثانياً على ان ذلك الشيء مبدأ الاستحقاق على حد قولنا نركض بالقوة المحركة وبهذا المعنى يقال انا نستحق الثواب بالفضائل وبالملكات

وعلى الرابع بان الفضيلة يقال لها ترتيب المحبة بمعنى انه غاية الفضيلة اذ انما تنتظم فينا المحبة بالفضيلة

وعلى الخامس بان القوى الطبيعية مترجمة من انفسها الى واحد بخلاف القوى النطقية فليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية فقد قال توليوس في المسائل التوسكولانية كـ ٤ ان « الفضيلة للنفس بمنزلة الصحة والجمال للبدن » وليس الصحة والجمال ملكتين فعليتين فكذا الفضيلة ايضاً

٢ وايضاً ان الاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فضيلة متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً كما يتضح من قول الفيلسوف في كتاب السماء ١ « ان لبعض الاشياء قدرة على ان توجد دائماً ولبعضها قدرة لا على ان توجد دائماً بل في زمان معين » والفضيلة الانسانية في النطقيات بمنزلة الفضيلة الطبيعية في الطبيعيات . فالفضيلة الانسانية اذن ليست متجهة الى الفعل فقط بل الى الوجود ايضاً .

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ ١٧م ٧ ان الفضيلة هي « استعداد الكامل للافضل » والافضل الذي يجب ان يستعد له الانسان بالفضيلة هو الله

الذي تستعد له النفس بالتشبه به على ما اثبتناه وغسطينوس في كتاب آداب الكنييسة
ب ٣ و ٦ و ١٤ . فيظهر من ثمة ان المراد بالفضيلة كيفية في النفس يقال بالقياس
الى الله على كونها مشبهة به لا بالقياس الى الفعل . فهي اذن ليست ملكة فعلية
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « فضيلة كل شيء
ما تجعل فعله حسناً »

والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل بمجرد لفظها على كمال في القوة كما تقدم
في الفصل الآنف . ولكون القوة قوتين اي قوة الى الوجود وقوة الى الفعل
يقال لكلاهما فضيلة . غير ان القوة الى الوجود هي من جهة الهوى التي
هي موجود بالقوة والقوة الى الفعل هي من جهة الصورة التي هي مبدأ الفعل اذ
انما « يفعل كل شيء من حيث هو بالفعل » والبدن في تركيب الانسان هو
بمنزلة الهوى والنفس بمنزلة الصورة . اما البدن فالانسان يشارك فيه سائر الحيوانات
ومثله في ذلك القوى المشتركة بين النفس والبدن وانما ينفرد الانسان بتلك
القوى التي هي خاصة بالنفس وهي القوى الناطقة ولذلك فالفضيلة الانسانية
التي عليها كلامنا لا يمكن اختصاصها بالبدن بل انما تخص بما هو خاص بالنفس
فقط ومن ثمة فالفضيلة الانسانية لا تفيد نسبة الى الوجود بل الى الفعل ولذلك
كان من حقيقة الفضيلة الانسانية ان تكون ملكة فعلية

اذا اجيب على الاول بان طريقة الفعل تتبع حال الفاعل لان كل فاعل انما
يفعل ما يشبهه ولذا لما كانت الفضيلة مبدأ لفعل ما وجب ان يوجد في الفاعل
وجوداً سابقاً بحسب الفضيلة حال مشابهة لها . والفضيلة تفعل فعلاً مرتباً ولذلك
كانت الفضيلة نفسها حالاً مرتبة في النفس اي باعتبار ان قواها الخاصة مترتبة
نوعاً ما بينها وبالقياس الى ما هو خارج عنها ولذا فالفضيلة من حيث هي حال
ملائمة للنفس تشبه الصحة والجمال اللذين هما حالان مطابقتان لمقتضى البدن

لكه لا يتنى بذلك كون الفضيلة مبدأ للفعل
وعلى الثاني بان الفضيلة المتجهة الى الوجود ليست خاصة بالانسان بل انما
يختص به الفضيلة المتجهة الى افعال العقل التي هي خاصة بالانسان
وعلى الثالث بانه لما كان جوهر الله هو فعله كان اعظم شبه للانسان بالله في
فعله ما ولذلك كانت السعادة او النبطة التي بها يكون الانسان اشد شبيهاً بالله
والتي هي غاية الحيوة البشرية قائمة بالفعل كما مر في م ب ٣ ف ٢

الفصل الثالث

في ان الفضيلة الانسانية من هي ملكة سالحة

يُنحط إلى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من حقيقة الفضيلة ان تكون
ملكاً سالحة فان الخطيئة تُعتبر دائماً شراً وهي ايضاً لما فضيلة (١) كقوله في
١ كور ١٥ : ٥٦ « قوة الخطيئة هي الشريرة » فاذا ليست الفضيلة دائماً ملكة سالحة
٢ وايضاً ان الفضيلة اي القدرة بازاء القوة والقوة لا تتعلق بالخير فقط بل
بالشر ايضاً كقوله في اش ٢٢ : ٥ « ويل للذين هم جبابرة في شرب الخمر وذوو
بأس في مزج المسكر » فاذا الفضيلة ايضاً تتعلق بالخير والشر
٣ وايضاً قال الرسول في ٢ كور ١٢ : ٩ « قوتي تكمل بالضعف » والضعف
شر . فالفضيلة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكنييسة ب ٦
« ليس احد يشك في ان الفضيلة تجعل النفس في غاية الصلاح » وقول الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً »
والجواب ان يقال ان الفضيلة تدل على كمال القوة كما تقدم في ف ١ ولذا
كانت فضيلة كل شيء تُقدر بغاية ما تبلغ اليه قوته كما في كتاب السماء ١ م

(١) المراد بالفضيلة هنا ما يشمل القدرة والقوة ايضاً

١١٦ . وغاية ما تبلغ اليه كل قوة يجب ان تكون حسنة لان كل شرٍ يدل على نقصٍ ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ق ٤ م ٢٢ « كل شرٍ فانه ضعيف » ولذا يجب ان يقال فضيلة كل شيء بالقياس الى الخير . وعلى هذا فالفضيلة الانسانية التي هي ملكة فعلية هي ملكةٌ سالحةٌ وفاعلة الخير اذا اجيب على الاول بان الاشرار يوصفون بالحسن مجازاً كما يوصفون بالكمال فيقال لصٌ كامل ولصٌ حسنٌ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢١ . وعلى هذا النحو ايضاً يوصفون بالفضيلة مجازاً وبهذا الاعتبار يقال ان قوة الخطيئة الشرعية اي من حيث ان الخطيئة تجرد في الشرية سبيلاً الى ازديادها وبلوغها على نحوٍ ما الى غاية قوتها

وعلى الثاني بان شر السكر والافراط في شرب الخمر قائمٌ في نقص ترتيب العقل وقد يتفق ان يوجد مع نقص العقل قوةٌ سالفةٌ كاملة الى ما هو من جنسها ولو كان في ذلك ما ينافر العقل او يُعِلُّ بترتيبه . وكما هذه القوة بسبب ما يقارنه من نقص العقل لا يجوز ان يقال له فضيلة انسانية

وعلى الثالث بانه كلما كان العقل اقدر على غلبة او تحمل ضعف البدن والاجزاء السالفة ظهر انه اكمل ولذلك يقال ان القوة الانسانية التي تُسند الى العقل تكمل بالضعف اي بضعف البدن والاجزاء السالفة لا بضعف العقل

الفصل الرابع

في ان الحد الذي يُعمل للفضيلة هل هو مستقيم

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحد الذي يُعمل عادة للفضيلة وهو كونها « كيفية ذهنية سالحة بها تستقيم السيرة ولا يستعملها احدٌ بسوء ويفعلها الله فينا بدوننا » غير مستقيم لان الفضيلة هي صلاح الانسان اذ انها هي التي تجعل صاحبها صالحاً . وليس يقال صلاحٌ صالحٌ كما لا يقال ايضاً يايضٌ ايضٌ .

فما يقال اذن من ان الفضيلة كيفية سالحة غير مستقيم
٢ وايضاً ليس فصل اعم من جنسه لكونه مقسماً له . والخير والصلاح اعم
من الكيفية لانه يساوق الموجود . فلا يجب اذن اخذه في حد الفضيلة على انه
فصل للكيفية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ « ما يوجد اولاً
فينا وهو غير مشترك بيننا وبين الحيوانات العجم فهو يرجع الى الذهن » ومن
الفضائل ما يختص بالاجزاء الغير الناطقة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك
ب ١٠ . فاذاً ليس كل فضيلة كيفية ذهنية سالحة

٤ وايضاً يظهر ان الاستقامة ترجع الى العدالة ولذلك يقال مستقيم لمن يقال
له عادل . والعدالة نوع من الفضيلة . فلا يصح اذن اخذ الاستقامة في حد
الفضيلة في قولهم « بها تستقيم السيرة »

٥ وايضاً كل من يعجب بامر فانه يستعمله بسوء . وكثيرون يعجبون بالفضيلة
فقد قال اوغسطينوس في قانونه « العجب ينفث سبه في الافعال الصالحة ايضاً
حتى يذهب باستحقاقها » فغير صحيح اذن ان ليس احد يستعمل الفضيلة بسوء
٦ وايضاً ان الانسان يتبرر بالفضيلة وقد قال اوغسطينوس في كلامه على
آية يوحنا « واعظم من هذه يعمل » ما نصه « الذي ابدعك بدونك لا يبررك
بدونك » . فقولهم اذن ان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا غير صحيح .

لكن يعارض ذلك نص اوغسطينوس الذي من كلامه أخذ الحد المتقدم ذكره
والجواب ان يقال ان هذا الحد جامع لحقيقة الفضيلة كلها على وجه كامل
فان الحقيقة الكاملة لكل شيء تؤخذ من جميع علله . والحد المتقدم ذكره شامل
لجميع علل الفضيلة فان العلة الصورية للفضيلة وغيرها اي كان تؤخذ من الجنس
والفصل وهي مأخوذة هنا في قوله كيفية سالحة فان الكيفية جنس للفضيلة

والصالح فصل لها الا انه لو أخذت الملكة التي هي الجنس القريب للفضيلة مكان
الكيفية لكان الحد انسب . ثم ان الفضيلة ليس لها المادة التي منها كما ليس لغيرها
من العوارض بل انما لها المادة التي اليها والمادة التي فيها اي المحل . والمادة التي
اليها هي موضوع الفضيلة ولم يمكن اخذه في الحد المذكور لان الفضيلة بتعيين
نوعها بالموضوع والمراد هنا حدّها بالاجمال ولذلك أخذ للمحل مكان العلة المادية
في قوله كيفية ذهنية اي في الذهن . ثم ان غاية الفضيلة هي الفعل لكونها ملكة
فعلية لكن يجب ان يُتبرّر ان من الملكات الفعلية ما يتعلق دائماً بالشر كملكات
الردائل ومنها ما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر كعقل الرأي بالحق والباطل .
والفضيلة ملكة تتعلق دائماً بالخير فتميزاً لها عما يتعلق دائماً بالشر قيل « بها
تتقيم السيرة » وتميزاً لها عما يتعلق تارة بالخير وتارة بالشر قيل « لا يستعملها
احدٌ بسوء » ثم ان العلة الفاعلة للفضيلة المتمايزة المرادة في الحد المذكور هي الله
ولذلك قيل « يفعلها الله فينا بديننا » ولو ترك هذا القيد لكان ما بقي من الحد
عاماً في جميع الفضائل المكتسبة والمتمايزة

إذا اجيب على الاول بان اول ما يتصوره العقل هو الموجود ولذلك فكل ما
تصوره نضغه بكونه موجوداً وبالتالي بكونه واحداً وخبراً مما يساوق الموجود
ومن ثم نقول ان الذات موجود وواحدة وخيرة وان الوحدة موجود وواحدة
وخيرة ومثلها الخيرية ولا نقول ذلك في الصور الخاصة كالبياض والصحة اذ
ليس كل ما يتصوره يندرج في تصورنا تحت حقيقة الابيض والصحيح . الا انه
يجب ان يُعتبر انه كما يقال للعوارض والصور الغير القائمة بانفسها موجودات
لان لها وجوداً بل لان شيئاً بها موجود كذلك يقال لها خيرة او واحدة لا
بخيرية او وحدة اخرى بل لان شيئاً بها خير او واحد . فإذا كذلك الفضيلة
يقال لها خيرة او صالحة لان شيئاً بها صالح

وعلى الثاني بان الخير او الصلاح الذي يؤخذ في حد الفضيلة ليس مطلق الخير الذي هو مساوق للموجود واعم من الكيفية بل الخير الذهني الذي اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ مقا ٢٢ . « ان خير النفس هو مطابقة الشيء للذهن »

وعلى الثالث بان الفضيلة لا يجوز ان توجد في جزء غير ناطق من النفس الا باعتبار اشتراكه في النطق كما في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات . ولذلك كان النطق او الذهن هو المحل الخاص للفضيلة الانسانية

وعلى الرابع بان الاستقامة التي ترجع الى العدالة انما هي الاستقامة الخاصة المتعلقة بالاشياء الخارجة التي تدور عليها معاملات الانسان والتي هي موضوع العدالة الخاص كما سيأتي بيانه في مب ٦٠ ف ٣ وفي ثا ٠ تا ٠ مب ٦٧ ف ١ و ٢٠١ . واما الاستقامة التي تفيد نسبة الى الغاية المقتضاة والى الشريعة الاذية التي هي نظام الارادة الانسانية على ما مر في مب ١٩ ف ٤ فهي عامة لكل فضيلة

وعلى الخامس بانه يجوز ان يستعمل الانسان الفضيلة بسوء باعتبار كونها موضوعاً كما اذا تألم منها او كرهها او اعجب بها لکن لا باعتبار كونها مبداً للاستعمال بحيث يكون فعلها قبيحاً

وعلى السادس بان الفضيلة المفاضة تصدر فينا عن الله بدون فعلنا لکن لا بدون رضانا وعلى هذا المعنى يحمل قوله « يفعلها الله فينا بدوننا » واما ما يفعل بنا فلا يصدره الله فينا بدون فعلنا فانه يفعل في كل ارادة وطبيعة

البحث السادس والخمسون

في محل الفضيلة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الفضيلة والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - ا في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية ووجودها في المحل - ٢ هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة

في قوى متكثرة - ٣ هل يجوز ان يكون العقل محلاً للفضيلة - ٤ هل يجوز ان تكون
الفضيلة والشهوانية محلاً لها - ٥ هل يجوز ان تكون القوى الادراكية الحية محلاً لها
- ٦ هل يجوز ان تكون الارادة محلاً لها

الفصل الأول

في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل .

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظر ان الفضيلة لا توجد في القوة النفسانية
وجودها في المحل فقد قال اوغسطينوس ان الفضيلة ما بها تستقيم الحياة .
والحياة ليست بقوة النفس بل بماهيتها . فالفضيلة اذن لا توجد في قوة النفس
بل في ماهيتها

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخفيات ك ٢ ب ٦ « انفضيلة ما تجعل صاحبها
صالحاً وفعله حناً » وكما ان قوام الفعل بالقوة كذلك قوام صاحب الفضيلة
بماهية النفس . فالفضيلة اذن ليست بقوة النفس اخص منها بماهيتها

٣ وايضاً ان القوة تجعل في النوع الثاني من الكيفية . والفضيلة كيفية كما مر
في البحث الآنف ف ٤ ومب ٤٩ ف ١ وليس للكيفية كيفية . فالفضيلة اذن
لا توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة هي متهى القوة كما في كتاب السما ١١٦ .
والمتهى يوجد في ما هو منتهاه . فالفضيلة اذن توجد في القوة النفسانية

والجواب ان يقال ان اختصاص الفضيلة بالقوة النفسانية يمكن بيانه من ثلاثة
اما اولاً فمن مجرد حقيقة الفضيلة لانها تدل على كمال القوة والكمال يحصل في
ما هو كمال له . واما ثانياً فمن كون الفضيلة ملكة فعلية كما مر في البحث السابق
ف ٢ وكل فعل فانه يصدر عن النفس بقوة ما . واما ثالثاً فمن كونها توهب
للافضل والافضل هو الغاية التي هي اما فعل الشيء او شيء لا مدرك بالفعل
الصادر عن القوة . فالفضيلة الانسانية اذن توجد في القوة النفسانية وجودها

في الحل

إذا اجيب على الاول بان الحيوة تطلق على معنيين فقد يراد بها أحياناً وجود
الحي وبهذا المعنى ترجع الى ماهية النفس التي هي مبدأ الوجود الحي وقد يراد
بها فعل الحي اي، السيرة وبهذا المعنى يقال ان الحيوة تستقيم بالفضيلة من حيث
يفعل بها الانسان افعالاً مستقيمة

وعلى الثاني بان الخير اما غاية او يقال بالقياس الى الغاية ولذلك لما كان خير
الفاعل قائماً بالفعل كان ايضاً جعل الفضيلة الفاعل صالحاً يرجع الى الفعل وهكذا
يرجع الى القوة

وعلى الثالث بانه يقال ان عرضاً يوجد في عرض آخر على انه محل له لا لأن
العرض يستطيع بنفسه ان يكون محلاً لعارض آخر بل لانه محل في الجوهر
بواسطة عرض آخر كحلول اللون في الجسم بواسطة السطح ولذلك يقال ان
السطح محل للون وبهذا المعنى يقال ان التعمو النفسانية محل للفضيلة

الفصل الثاني

في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متباعدة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى
متكثرة فان المنكات تُعرف بالافعال . والفعل الواحد يصدر على انحاء مختلفة
عن قوى مختلفة كما يصدر المشي عن العقل من حيث هو مدبر وعن الارادة
من حيث هي محركة وعن القوة المحركة من حيث هي منفذة . فاذا كذلك يجوز
ان توجد ملكة الفضيلة الواحدة في قوى متكثرة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقائق ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها ثلثة
العلم والارادة وثبات الفعل . والعلم يرجع الى العقل والارادة ترجع الى قوة
الارادة . فاذا يجوز ان توجد الفضيلة في قوى متكثرة

٣ وايضاً ان الحكمة في العقل لكونها « الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله » كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ وهي ايضاً في الارادة لانه يتمتع وجودها مع الارادة الفاسدة كما في الكتاب المذكور ب ١٢ ٠ فاذا يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوتين

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة توجد في القوة النفسانية وجودها في المحل . ويمتنع قيام عرض واحد بمجال كثيرة . فيمتنع اذن وجود الفضيلة الواحدة في قوى نفسانية متكثرة

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيئين على نحوين احدهما ان يكون في كليهما على السواء وعلى هذا يستحيل وجود فضيلة واحدة في قوتين لان تقاير القوى يعتبر بحسب تقاير الاحوال العامة في الموضوعات وتقاير الملكات يُعتبر بحسب تقاير الاحوال الخاصة ولذلك فحيث تقاير القوى تقاير الملكات ايضاً ولا يعكس . والثاني ان يكون فيها لا على السواء بل مع ترتب وعلى هذا يجوز ان ترجع فضيلة واحدة الى قوى متكثرة فتكون في احداها بالاصالة وتتصل الى القوى الأخرى بطريق الانتشار او بطريق التهيئة باعتبار ان احداها تتحرك من الاخرى وان احداها تستفيد من الاخرى

اذا اجيب على الاول بان الفعل الواحد لا يجوز ان يرجع الى قوى مختلفة على السواء وباتحاد الرتبة بل باختلاف الاعتبارات واختلاف الرتبة

وعلى الثاني بان العلم يشترط للفضيلة الخلقية من حيث ان الفضيلة الخلقية تفعل على مقتضى العقل المستقيم واما من جهة ماهيتها فهي قائمة بالقوة الشوقية وعلى الثالث بان الحكمة توجد حقيقة في العقل على انه محلها لكنها لا بد لها من استقامة الارادة باعتبار كونها مبدأ لها كما سيأتي في الفصل التالي

وفي مب ٥٧ ف ٤

الفصل الثالث

في ان العقل بل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة

يُنحطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس محلاً للفضيلة فقد قال
اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ٥ « كل فضيلة فهي محبة » ومحل
المحبة ليس العقل بل القوة الشوقية فقط . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بالخير كما يتضح مما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ والخير
ليس موضوعاً للعقل بل للقوة الشوقية . فمحلُّ الفضيلة اذن ليس العقل بل
القوة الشوقية

٣ وايضاً ان الفضيلة « هي التي تجعل صاحبها صالحاً » كما قال الفيلسوف في
الحقيقت ك ٢ ب ٦ . والملكة المكلمة العقل لا تجعل صاحبها صالحاً اذ ليس يقال
للانسان صالحٌ بسبب العلم او الصناعة . فالعقل اذن ليس محلاً للفضيلة
لكن يعارض ذلك ان الذهن هو اخص ما يطابق عليه العقل . ومحلُّ الفضيلة
هو الذهن كما يظهر من حد الفضيلة الذي تقدم ذكره في البحث الآنف ف ٤ .
فالعقل اذن محلُّ للفضيلة

والجواب ان يقال قد تقدم في الموضوع المذكوران الفضيلة ملكةٌ يستعملها
الانسان في الخير . والملكة تتعلق بالفعل الحسن على نحوين اولاً من حيث يحصل
بها للانسان قوة على الفعل الحسن كما يحصل له بعلم النحو قوة على اجتناب الخطا في
الكلام الا ان علم النحو لا يعصم الانسان دائماً بالفعل عن الخطا في كلامه فقد يرتكب
الناحي العجبة او اللعن في الكلام وقس عليه سائر العلوم والفنون وثانياً من حيث ان
الملكة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تجعل صاحبها يحسن استعمال القوة
ايضاً كالعدالة فانها لا تجعل صاحبها ذا ارادة مستعدة لفعل العدل فقط بل تجعله
يضاً ان يفعل بعدل . ولأن الخير على مثال الموجود ايضاً لا يقال له شيء مطلقاً

باعتبار ما بالقوة بل باعتبار ما بالفعل يقال للانسان مطلقاً باعتبار هذه الملكات انه
خيرٌ ويفعل الخير لكونه عادلاً او عفيفاً مثلاً وقس على ذلك ما يشبهه . ولأن الفضيلة
هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً يقال لهذه الملكات بوجه الاطلاق فضائل
لانها تجعل الفعل حسناً بالفعل وصاحبها صالحاً بالاطلاق . واما الملكات الاولى
فلا يقال لها بالاطلاق فضائل لانها لا تجعل الفعل حسناً الا بقوة ما ولا تجعل
صاحبها صالحاً بالاطلاق اذ لا يقال لانسان انه صالحٌ مطلقاً من حيث هو
عالمٌ او صانعٌ بل انما يقال له صالحٌ من وجهٍ كأن يقال له ناحٍ جيدٌ او صالحٌ
وصانعٌ جيدٌ ولهذا كان كثيراً ما يرد العلم والفن قسيمين للفضيلة وربما قيل
لكلٍ منهما فضيلة . اذا تقرر ذلك فمحلُّ الملكة التي يقال لها فضيلة من وجهٍ
يجوز ان يكون العقل وليس العقل العملي فقط بل العقل النظري ايضاً بمجزلٍ
عن كل نسبةٍ الى الارادة فهكذا الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٣ جعل العلم
والحكمة والفهم والصناعة ايضاً فضائل عقلية ومحل الملكة التي يقال لها فضيلة مطلقاً
لا يجوز ان يكون سوى الارادة او قوة اخرى باعتبار كونها متحركة من الارادة
وتحقيق ذلك ان الارادة تحرك سائر القوى الأخر التي هي ناطقة على نحو
ما الى افعالها كما مرّ في م ب ١٩ ف ١ ولذلك فكون الانسان يفعل خيراً بالفعل
انما يحدث من طريق ان له ارادةً سالحة وعلى هذا فالفضيلة التي تحمل على فعل
الخير بالفعل وليس بالقوة فقط يجب ان تكون اما في الارادة او في قوة اخرى
باعتبار كونها متحركة من الارادة وقد يحدث ان يتحرك العقل من الارادة كما
يتحرك منها سائر القوى اذ انما يلاحظ ملاحظاً شيئاً بالفعل لانه يريد ذلك
ولذلك فالعقل باعتبار نسبه الى الارادة يجوز ان يكون محلاً للفضيلة الماخوذة
بوجه الاطلاق وبهذا الاعتبار كان العقل النظري محلاً للايمان لان العقل يتحرك
الى التصديق بالحقائق الايمانية بامر الارادة اذ ليس يؤمن احدٌ الا بأرادته

وكان العقل العملي محلاً للحكمة لأنه لما كانت الحكمة هي الدستور العقلي المستقيم لما ينبغي فعله كان يشترط لما ان يكون للانسان نسبة حسنة الى مبادئ هذا الدستور العملي وهي الغايات التي تحسن نسبة الانسان اليها باستقامة الارادة كما تحسن نسبه الى مبادئ النظريات بما للعقل الفعّال من النور الطبيعي ولذلك فكما ان محل العلم الذي هو الدستور المستقيم للنظريات هو العقل النظري باعتبار نسبه الى العقل الفعّال كذلك محل الحكمة هو العقل العملي باعتبار نسبه الى الارادة المستقيمة

أذا اجيب على الاول بان المراد في كلام اوغسطينوس الفضيلة الماخوذة بالاطلاق لأن كل فضيلة كذلك معبّة بالاطلاق بل لأنها تتوقف على المحبة باعتبار ما هي من حيث تتوقف على الارادة التي اول عاطفة فيها المحبة كما مرّ في م ب ٢٥ ف ٢

وعلى الثاني بان خير كل شيء هو غايته ولذلك لما كان الحق هو غاية العقل كان ادراك الحق فعلاً حسناً للعقل فكانت المملكة المكنّة له في ادراك الحق في النظريات او في العمليات تسمى فضيلة

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الفضيلة الماخوذة بالاطلاق

الفصل الرابع

في ان الغضبية والشهوانية حلها محل للفضيلة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الغضبية والشهوانية لا يجوز ان تكونا محلاً للفضيلة لانهما من القوى المشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . وكلامنا الآن على الفضيلة باعتبار اختصاصها بالانسان فانه يقال لها فضيلة انسانية . فلا يجوز اذن ان تكون الغضبية والشهوانية اللتان هما جزآن لشوق الحسي كما مرّ في ق ١ م ب ٨١ ف ٢ محلاً للفضيلة الانسانية

٢ وايضاً ان الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية . وخير الفضيلة لا يجوز ان يكون في بدن الانسان فقد قال الرسول في رو ١٨:٧ « اعلم ان الخير لا يسكن في جسدي » فاذا لا يجوز ان يكون الشوق الحسي محلاً للفضيلة

٣ وايضاً قد اثبت اوغسطينوس في كتاب آداب الكنيسة ب ٥٥ « ان الفضيلة ليست في البدن بل في النفس لان البدن يدبر بالنفس فاذا حسن استعمال البدن يرجع كله الى النفس كما انه اذا اطاعني السائس فاحسن تدبير الخيل المتولي سياستها فرجع ذلك كله الي » وكما ان النفس تدبر البدن كذلك العقل ايضاً يدبر الشوق الحسي . فاذا حسن تدبير الغضبية والشهوانية يرجع كله الى الجزء الناطق . والفضيلة ما استقيم بها الحياة كما تقدم في مب ٥٥ ف ٤ . فالفضيلة اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في الجزء الناطق فقط

٤ وايضاً ان الانتخاب هو اخص افعال الفضيلة الخلقية كما في الخلقيات ك ١٣ . والانتخاب ليس من افعال الغضبية او الشهوانية بل من افعال العقل كما مر في مب ١٣ ف ١ . فالفضيلة الخلقية اذن ليست في الغضبية والشهوانية بل في العمل

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تجعل في الغضبية والعفة في الشهوانية ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ ان هاتين الفضيلتين « خاصتان بالاجزاء الغير الناطقة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الغضبية والشهوانية على نحوين اولاً في انفسهما من حيث هما جزآن للشوق الحسي وبهذا الاعتبار لا يليق بهما ان تكونا محلاً للفضيلة وثانياً من حيث تشتركان في العقل من طريق ان من شأنهما ان تنقادا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون كل منهما محلاً للفضيلة الانسانية اذ انما هي مبدا للعمل الانساني من حيث تشتركان في العقل وهكذا من الضرورة ان

يُجْعَلُ فِيهِمَا فَضَائِلٌ . أَمَا إِنَّهُ يُوجَدُ فِيهِمَا بَعْضُ الْفَضَائِلِ فَظَاهِرٌ . فَإِنَّ الْفِعْلَ الْصَادِرَ
عَنِ قُوَّةٍ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَتَحَرِّكَةً مِنْ أُخْرَى لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَامِلًا مَا لَمْ يَكُنْ
فِي كِلْتَا الْقُوَّتَيْنِ حَسَنُ الْاسْتِعْدَادِ لِلْفِعْلِ كَمَا أَنَّ فِعْلَ الصَّانِعِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ
مُحْكَمًا مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ وَفِي الْآلَةِ أَيْضًا حَسَنُ الْاسْتِعْدَادِ لِلْفِعْلِ فَإِذَا لَا بَدَأَ فِي أِفْعَالِ
الْفُضِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا مَتَحَرِّكَتَيْنِ مِنَ الْعَقْلِ مِنْ وَجُودِ مَلَكَةٍ مَكْمَلَةٍ
لِاتِّقَانِ الْفِعْلِ لَيْسَ فِي الْعَقْلِ فَقَطْ بَلْ فِي الْفُضِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ أَيْضًا . وَإِنَّمَا كَانَ حَسَنُ
الْاسْتِعْدَادِ فِي الْقُوَّةِ الَّتِي هِيَ مَحْرُكَةٌ مَتَحَرِّكَةٌ يُعْتَبَرُ بِحَسَبِ مُوَافَقَتِهِ لِلْقُوَّةِ الْمَحْرُكَةِ لَمْ تَكُنْ
الْفُضِيَّةُ الَّتِي فِي الْفُضِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ سِوَى مُوَافَقَتِهِمَا الْمَلَكَِيَّةِ لِلْعَقْلِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْفُضِيَّةَ وَالشَّهْوَانِيَّةَ إِذَا أُعْتَبِرَتَا فِي أَنْفُسِهِمَا مِنْ
حَيْثُ هُمَا جِزَاؤَانِ لِلشُّوقِ الْحَسِيِّ فَهُمَا مَشْتَرِكَتَانِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْحَيَوَانَاتِ الْعَجْمِ وَأَمَّا
إِذَا أُعْتَبِرَتَا مِنْ حَيْثُ هُمَا عَقْلِيَّتَانِ بِالْمُشَارَكَةِ لِاتِّقَادِهِمَا لِلْعَقْلِ فَهُمَا خَاصَتَانِ بِالْإِنْسَانِ
وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَا تَعْلَلًا لِلْفُضِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ جِسَدَ الْإِنْسَانِ لَيْسَ لَهُ فِي حَدِّ نَفْسِهِ صِلَاحُ الْفُضِيَّةِ
وَلَكِنَّهُ يَصِيرُ آلَةً لِلْفِعْلِ الْفُضِيَّةِ مِنْ حَيْثُ نَسْتَعْمِدُ أَعْضَاءَنَا لِلْعَدَالَةِ بِتَحْرِيكِ الْعَقْلِ
كَذَلِكَ الْفُضِيَّةُ وَالشَّهْوَانِيَّةُ لَيْسَ لِهُمَا فِي أَنْفُسِهِمَا صِلَاحُ انْتِظِيَّةٍ بَلْ بِالْأُخْرَى
فَسَادَ التَّهْيِيجُ إِلَّا أَنَّهُمَا مِنْ حَيْثُ تَوَافَقَانَ الْعَقْلَ يَحْصُلُ فِيهِمَا صِلَاحُ الْفُضِيَّةِ الْخَلْقِيَّةِ
وَعَلَى الثَّلَاثِ بِأَنَّ تَدْبِيرَ النَّفْسِ لِلْبَدَنِ لَيْسَ كَتَدْبِيرِ الْعَقْلِ لِلْفُضِيَّةِ وَالشَّهْوَانِيَّةِ
فَإِنَّ الْبَدْنَ يَعْزِلُ النَّفْسَ دُونَ مَعَارِضَةٍ فِي مَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَحَرَّكَ فِيهِ مِنَ
النَّفْسِ وَمِنْ ثَمَّةِ قَالَ الْفَيْلَسُوفُ فِي كِتَابِ السِّيَاسَةِ ١ ب ٣ « النَّفْسُ تَدْبِرُ الْبَدْنَ
بِسُلْطَانٍ مُطْلَقٍ » أَيُّ كَتَدْبِيرِ السَّيِّدِ لِعَبْدِهِ . وَلِذَلِكَ كَانَتْ كُلُّ حَرَكَةِ الْبَدَنِ تُسَنَدُ
إِلَى النَّفْسِ وَمِنْ ثَمَّةِ لَمْ تَكُنْ الْفُضِيَّةُ فِي الْبَدَنِ بَلْ فِي النَّفْسِ فَقَطْ . وَأَمَّا الْفُضِيَّةُ
وَالشَّهْوَانِيَّةُ فَلَا تَعْنَوَانِ لِأَنَّ الْعَقْلَ بَلْ لَهَا حَرَكَاتٌ خَاصَةٌ تَمَارَضَاتٌ بِهَا الْعَقْلُ

أحياناً ومن ثم قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان « العقل يدبر الغضبية والشهوانية بسلطانٍ سياسي » وهو الذي يدبر به الاحرار الذين لهم ارادة خاصة في بعض الاشياء ولهذا ايضاً يجب ان يكون في الغضبية والشهوانية فضائل يحسن بهما استعدادهما للفعل

وعلى الرابع بان الانتزاع يشتمل على امرين قصد الغاية وهذا يرجع الى الفضيلة الخلقية واثار الراسطة المؤدية الى الغاية وهذا يرجع الى الفطنة كما في الخلقيات لك ٦ ب ٢ و ٥٠ واستقامة قصد الغاية في الانفعالات النفسانية انما تحصل عن حسن استعداد الغضبية والشهوانية ولذلك كانت الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات موجودة في الغضبية والشهوانية والفطنة موجودة في العقل

الفصل الخامس

في ان القوى الادراكية الحسية هل هي محل للفضيلة

يُنخِط الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في القوى الادراكية الحسية الباطنة فضيلة فان الشوق الحسي يجوز ان يكون محلاً للفضيلة باعتبار اقياده للعقل والقوى الادراكية الحسية الباطنة تنقاد للعقل فان الواهمة والمفكرة والحافظة تفعل بامر العقل . فيجوز اذن ان يكون في هذه القوى فضيلة ٢ وايضاً كما ان الشوق الحسي يجوز ان يعوق الشوق العقلي الذي هو الارادة عن فعله او يساعده عليه كذلك يجوز للقوى المذكورة ان تعوق العقل عن فعله او تساعده عليه . فاذا كما يجوز ان تكون الفضيلة في القوى الحسية الشوقية كذلك يجوز ان تكون في الادراكية ايضاً

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة جعل توليوس الحافظة جزءاً منها في كتابه في الخطابة فيجوز اذن ان يكون في القوة الحافظة فضيلة ومثلها سائر القوى الادراكية الباطنة

لكن يعارض ذلك ان جميع الفضائل اما عقلية او خلقية كما في الخلقيات ك
ب ١٠١ والفضائل الخلقية موجودة كلها في الجزء الشوقي والعقلية في العقل .
فاذا ليس في القوى الحسية الادراكية الباطنة فضيلة

والجواب ان يقال ان القوى الحسية الادراكية الباطنة يُجعل فيها بعض
الملكات وهذا يظهر خصوصاً من قول الفيلسوف في كتاب الذاكرة ب ٢ « ان
تذكر شيء بعد آخر تفعل فيه المادة التي هي بمنزلة طبيعة » وليست الملكة
العادية شيئاً سوى الخلق المكتسب بالعادة الذي هو على مثال الطبيعة ومن ثم
قد وصف توليوس الفضيلة في كتابه في الخطابة بكونها « ملكة على مثال الطبيعة
موافقة للعقل » وما يكتسب عند الانسان بالعادة في الذاكرة وسائر القوى الحسية
الادراكية ليس ملكة بالذات بل شيئاً معلقاً على ملكات الجزء العقلي كما مر
في ف ٢ وفي م ب ٥٠ ف ٤ ومع ذلك فاذا وُجد في هذا القوى بعض الملكات
لم يميز ان يقال لها فضائل لان الفضيلة ملكة كاملة لا يُفعل بها الا الخير والصلاح
فاذا لا بد من وجود الفضيلة في تلك القوة التي فيها ينقضي الفعل الصالح
وادراك الحق لا ينقضي في القوى الحسية الادراكية بل هي بمنزلة قوى موطئة
للادراك العقلي ولذلك فالفضائل التي بها يدرك الحق لا توجد في مثل هذه
الفضائل بل بالاحرى في العقل

اذا اجيب على الاول بان نسبة الشوق الحسي الى الارادة التي هي الشوق
العقلي نسبة المتحرك منها ومن ثم كان فعل القوة الشوقية ينقضي في الشوق الحسي
ولذلك كان الشوق الحسي محلاً للفضيلة . واما القوى الحسية الادراكية فنسبتها
الى العقل هي بالاحرى نسبة المحرك لان نسبة الصور المعقولة الى النفس العقلية
كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ ومن ثم كان فعل
الادراك ينقضي في العقل ولذلك كان محل الفضائل العلية في العقل

وبذلك يتضح الجواب على الثاني
وعلى الثالث بان المحافظة لا تجعل جزءاً من الفطنة على حد ما يجعل النوع
جزءاً من الجنس على ان تكون المحافظة فضيلة بنفسها بل لان من جملة ما
يقتضى لقوام الفطنة حسن المحافظة فتكون على نحو ما بمنزلة ركن مقوم للفطنة
الفصل السادس

في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للفضيلة

يُغْطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محلاً للفضيلة
لان ما لا يلائم القوة بما هي قوة لا يقتضى له ملكة . والارادة لكونها قوة عقلية
كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٤٢ كان من حقيقتها ان تنجح الى كل
ما هو خير باعتبار العقل وهذا ما تقصد اليه كل فضيلة اذ كل شيء يشتهي
طبعاً خيره فان الفضيلة « ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل » كما قال
تولوس في خطابه . فالارادة اذن ليست محلاً للفضيلة

٢ وايضاً كل فضيلة فهي اما عقلية او خلقية كما في الخائيات ك١ في الباب
الاخير وك٢ ب ١ . ومحل الفضيلة العقلية هو العقل لا الارادة ومحل الفضيلة
الخلقية هو النفسانية والشهوانية اللتان هما عقليتان بالمشاركة . فاذا ليست الارادة
محلاً للفضيلة

٣ وايضاً ان جميع الافعال الانسانية التي تتعلق بها الفضائل ارادية فلو كان
في الارادة فضيلة بالقياس الى بعض الافعال الانسانية لكان فيها بجامع الحججة
فضيلة بالقياس الى جميع هذه الافعال وهذا يلزم عنه اما عدم وجود فضيلة
في قوة اخرى تعلق فضيلتين بفعل واحد وهذا باطل . فالارادة اذن لا يجوز
ان تكون محلاً للفضيلة

لكن يعارض ذلك ان المحرك يجب ان يكون اعظم كالأ من المتحرك .

والارادة تحرك الغضبية والشهوانية . فهي اذن اخرى بان تكون محلاً للفضيلة من
الغضبية والشهوانية

والجواب ان يقال لما كانت القوة تُستكمل بالملكة لاجل الفعل كانت انما تنفقر الى
الملكة المكملة لاجل حسن الفعل (وهي الفضيلة) حيث لم تكن كافية لذلك
بمجرد حقيقتها . وحقيقة كل قوة تُعتبر بالقياس الى الموضوع . فاذا لما كان موضوع
الارادة هو خير العقل المماثل للارادة كما مر في م ب ١ ف ٢ وم ب ١٣ ف ٢ لم
تكن الارادة مفنكرة في ذلك الى فضيلة مكملة . واما اذا عرّض على الارادة
خيرٌ مجاوزٌ لنسبة المریداما بالقياس الى النوع الانساني كله (كالخير الالهي الذي
يفوق حد الطبيعة البشرية) او بالقياس الى الشخص (كخير القريب) كانت
الارادة تنفقر في ذلك الى الغضبية ولذلك كانت هذه الفضائل التي تسوق
حجة الانسان الى الله او الى القريب توجد في الارادة على انها محلها كالحجة
والعدالة ونحوها

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الفضيلة التي تسوق
الى خير المرید نفسه كالعفة والشجاعة المتعلقة بالانفعالات البشرية ونحوها
كما يتضح مما مر قريبا في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقلي بالمشاركة ليس الغضبية والشهوانية فقط بل القوة
الشوقية بالاجمال كما في الخلقيات كما في الباب الاخير . والقوة الشوقية تدرج
تحتها الارادة . ولذلك فاذا كان في الارادة فضيلة فهي خلقية . لم تكن
لاهوتية كما سيأتي بيانه في م ب ٦٢

وعلى الثالث بان بعض الفضائل تتعلق بخير الانفعال المعتدل مما هو خاص
بهذا الانسان او ذاك ولا افتقار في هذه الى وجود فضيلة في الارادة اذ يكفي
لذلك طبيعة القوة كما تقدم في جرم الفصل بل انما يفتقر اليه في تلك الفضائل

التي تتعلق بجبر اجنبي



البحث السابع والخمسون

في تمايز الفضائل العقلية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي التفكر في تمايز الفضائل واولاً في الفضائل العقلية وثانياً في الفضائل الخلقية الخلقية وثالثاً في الفضائل اللاهوتية اما الاول فيبحث فيه عن ست مسائل — ١ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل — ٢ هل هي ثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل — ٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة — ٤ في ان القناعة هل هي فضيلة ممايزة للصناعة — ٥ في ان النطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان — ٦ في ان اصرالة الراي والحذق وجوده الحس هل هي فضائل ملحقة بالنطنة

الفصل الاول

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي فضائل

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملكات العقلية النظرية ليست فضائل فان الفضيلة ملكة فعلية كما مر في مب ٥٥ ف ٢. والملكات النظرية ليست فعلية فان النظري قسم للعلمي اي الفعلي. فاذا ليست الملكات العقلية النظرية فضائل

٢ وايضاً ان الفضيلة تتعلق بما يصير الانسان به سعيداً لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما في الخلقيات ك ١ ب ٩. والملكات العقلية لا تتعلق بالافعال البشرية او بغيرها من الخيرات الانسانية التي بها يكتسب الانسان السعادة بل بالامور الطبيعية والالهية. فاذا لا يجوز ان يقال لهذه الملكات فضائل

٣ وايضاً ان العلم ملكة نظرية. والعلم والفضيلة متمايزان تمايز الجنسين المختلفين اللذين ليس احدهما مندرجاً تحت الآخر كما يظهر مما قاله الفيلسوف في الجدك ك ٤ ب ٢. فالملكات النظرية اذن ليست فضائل

لكن يعارض ذلك ان الملكات النظرية وحدها تتعلق بالضروريات التي
يستعمل ان تكون على خلاف ما هي عليه وقد جعل الفيلسوف في الخلقيات
ك٦ب١ بعض الفضائل العقلية في جزء النفس الذي يلاحظ الضروريات التي
يستعمل ان تكون على خلاف ما هي عليه فاذا الملكات العقلية النظرية فضائل
والجواب ان يقال لما كانت كل فضيلة انما تقال بالقياس الى الخير كما مر في
مب ٥٥ ف ٣ كان يقال لمنكحة فضيلة باعتبارين كما مر في مب ٦ ف ٣
اولاً لكونها تولي القوة على حسن الفعل وثانياً لانها تولي مع هذه القوة
حسن الاستعمال ايضاً وهذا خاص بتلك الملكات الراجعة الى القوة
الشوقية فقط كما مر في الموضع المتقدم ذكره لان القوة الشوقية في النفس هي
التي تبث على استعمال جميع القوس والملكات فاذا لما كانت الملكات العقلية
النظرية لا تكمل القوة الشوقية ولا ترجع اليها بوجه بل انما ترجع الى القوة
العقلية وتكملها جاز ان يقال لها فضائل من حيث تولي القوة على الفعل الحسن
الذي هو ملاحظة الحق لان هذا هو الفعل الحسن الذي للعقل لكنها لا يقال لها
فضائل بالاعتبار الثاني اي من حيث تبث على حسن استعمال القوة او الملكة
لان الانسان متى حصلت له ملكة العلم النظري لا يحصل عنده بمجرد ذلك
ميل الى استعماله بل انما يصير به قادراً على ملاحظة الحق في ما صار عالماً به
واما استعمال ما حصل له من العلم فانما يحصل له بتحرك الارادة ومن ثمة كانت
الفضيلة التي تستكمل بها الارادة كالمحبة او العدالة تولي ايضاً حسن استعمال هذه
الملكات النظرية وعلى هذا يجوز ان تكون افعال هذه الملكات ايضاً ثوابية اذا
صدرت عن المحبة كقول غريغوريوس في ادبياته ك٦ب١٨ « القوة النظرية
اعظم استحقاقاً للثواب من القوة العملية »
اذا اجيب على الاول بان الفعل فعلاً ظاهر وباطن فالعقلي او الفعلي الذي

هو قسم للنظري يؤخذ من الفعل الظاهر الذي لا تتعلق به الملكة النظرية ولكنها مع ذلك تتعلق بفعل العقل الباطن الذي هو النظر في الحق وهي بهذا الاعتبار ملكة فعلية

وعلى الثاني بان الفضيلة تتعلق ببعض الاشياء على ضربين اما على ان تلك الاشياء موضوعات لها وبهذا المعنى لا تتعلق هذه الفضائل النظرية بما يصير الانسان به سعيداً الا ان يراد الدلالة بالباء على العلة المؤثرة او على موضوع السعادة الكاملة وهو الله الذي هو الموضوع الاعظم لنظر العقل واما على ان تلك الاشياء افعال لها وبهذا المعنى تتعلق الفضائل العقلية بما يصير به الانسان سعيداً اولاً لان افعال هذه الفضائل يجوز ان تكون ثوابية كما تقدم قريباً وثانياً لانها ابتداء للسعادة الكاملة القائمة بالنظر الى الحق كما اسلفنا في مب ٣ ف ٨

وعلى الثالث بان العلم انما هو قسم للفضيلة باعتبارها الثاني الذي بحسبه ترجع الى القوة الشوقية

الفصل الثاني

في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتأمل يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان قسمة الفضائل العقلية النظرية الى ثلاث اي الحكمة والعلم والتأمل غير صحيحة فان النوع لا يجب ان يكون قسماً للجنس « والحكمة نوع من العلم » كما في الخلقيات لك ٦ ب ٧ . فالحكمة اذن لا يجب ان تجعل قسمة للعلم في عدد الفضائل العقلية

٢ وايضاً ان تمايز القوى والملكات والافعال الذي يعتبر بحسب الموضوعات انما يعتبر اصالة بحسب علة اي حقيقة الموضوع الصورية كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٢ فالملكات المختلفة اذن لا يجب تمايزها باعتبار موضوعها المادي بل باعتبار علة موضوعها الصورية . ومبدأ البرهان هو علة العلم بالنتائج فاذا ليس

يجب ان يجعل تعقل المبادئ ملكة او فضيلة مغايرة للعلم بالتناج
٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية انما هي ما كانت في الناطق بماهية . والعقل
النظري ايضاً كما يستدل بالقياس البرهاني كذلك يستدل بالقياس الجدلي .
فاذاً كما يجعل العلم الحاصل عن القياس البرهاني فضيلة عقلية نظرية كذلك
يجعل الظن ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الخقيات ك ٦ ب ٣ و ٦ و ٧ حصر
الفضائل العقلية النظرية في هذه الثلاث اي الحكمة والعلم والتعقل
والجواب ان يقال ان الفضيلة العقلية النظرية هي التي بها يتكامل العقل
النظري في ملاحظة الحق كما تقدم في الفصل السابق فان هذا هو فعله الحسن
والحق يُنظر فيه على نحوين اما على انه بين نفسه او على انه بين غيره فاذا كان
بيناً بنفسه فهو بمنزلة المبدأ ويدركه العقل بالبداهة ولذلك فالملكة التي بها يتكامل
العقل في ملاحظة هذا الحق يقال لها التعقل الذي هو ملكة المبادئ وما كان
من الحق بيناً بغيره فلا يدركه العقل بالبداهة بل بالنظر وهو بمنزلة المنتهى
وهذا يحتل معنيين احدهما ان يكون الاخير في جنس والثاني ان يكون الاخير
بالقياس الى المعرفة البشرية باسرها . ولما كان التخرق في بيانه لنا متقدماً وابين
بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ و ٣ كان الاخير بالقياس الى المعرفة
البشرية باسرها اولاً ومعروفاً للغاية بالقياس الى الطبيعة والموكول اليه النظر في
هذا هو الحكمة التي تنظر في العلل العالية كما في الالهيات ك ١ ب ١ و ٢ ولذلك
فهي تحكم في جميع الاشياء وترتبها على ما ينبغي لان الحكم الكامل والكلّي لا
يمكن حصوله الا بالارتقاء الى العلل الأولى . واما الاخير في هذا الجنس من
المعلومات او ذاك فالعقل يستكمل فيه بالعلم ولهذا كانت ملكات العلوم تختلف
باختلاف اجناس المعلومات مع ان الحكمة ليست الا واحدة

إذا اجيب على الاول بان الحكمة نوع من العلم من حيث تشتمل على ما هو مشترك بين جميع العلوم اي من حيث تبرز على النتائج من المبادئ الا انها لما كانت منفردة عن سائر العلوم من حيث تحكم على جميع الاشياء وليس باعتبار النتائج فقط بل باعتبار المبادئ الاولى ايضا كانت فضيلة اكل من العلم وعلى الثاني بانه متى تعلقت القوة او الملكة بحقيقة الموضوع الصورية في فعل واحد لم تتمايز الملكات او القوى بحسب حقيقة الموضوع الصورية والموضوع المادي فان القوة الباصرة بعينها مثلاً ترى اللون والنور الذي هو علة رؤية اللون ويرى معه في وقت واحد . واما مبادئ البرهان فيجوز ملاحظتها على حياها دون ملاحظة النتائج معها ويجوز ايضاً ملاحظتها مع النتائج باعتبار انها تنتهي الى النتائج . فالنظر في المبادئ على هذا النحو الثاني يرجع الى العلم الذي ينظر في النتائج ايضاً واما النظر في المبادئ في انفسها فهو الى التعقل . فاذا من احسن نظر اعتباره وجد ان هذه الفضائل الثلاث لا تتمايز بينها على السواء بل هي مترتبة بينها على نحو ما كما يعرض في الكل القوي الذي بعض اجزائه اكل من بعض كما ان النفس الناطقة اكل من الحساسة والحساسة اكل من النباتية فالعلم على هذا النحو يتوقف على التعقل على ان هذا اصل اعلى منه وكلاهما يتوقفان على الحكمة على انها هي الاصل الاعلى الذي يندرجان تحته من حيث تحكم على مبادئ العلوم وعلى النتائج اللازمة عنها

وعلى الثالث بان ملكة الفضيلة تعلق بالخير على وجه التعيين ولا تعلق اصلاً بالشر كما مر في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ وخير العقل هو الحق وشره هو الباطل فلا يقال اذن فضائل عقلية الا لتلك الملكات التي يقال بها دائماً الصدق ولا يقال بها الكذب ابداً . واما الاعتقاد والظن فيحتملان الصدق والكذب ولذلك ليسا فضيلتين عقليتين كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣

الفصل الثالث

في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الصناعة ليست فضيلة عقلية فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الاختيار ب ٢ ١٨ و ١٩ « ليس احدٌ يسيء استعمال
الفضيلة » وقد يسيء بعض الناس استعمال الصناعة . لجوزان يأتي اصانع
بموجب علم صناعته فعلاً قبيحاً . فالصناعة اذن ليست فضيلة
٢ وايضاً ليس للفضيلة فضيلة . والصناعة اذاً فضيلة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ :
فليست اذن فضيلةً

٣ وايضاً ان الصنائع الحرّة افضل من الصنائع الآلية . وكما ان الصنائع الآلية
عامة كذلك الصنائع الحرّة نظرية . فاذا لو كانت الصناعة فضيلة عقلية لوجب
جعلها في جملة الفضائل النظرية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في الكتاب المذكور ب ٣ و ٤ جعل الصناعة
فضيلة ولم يذكرها مع ذلك في جملة الفضائل النظرية التي جعل محلها الجزء العلمي
من النفس

والجواب ان يقال ليست الصناعة شيئاً سوى « دستور سديد لاتيان بعض
الاعمال » التي ليس صلاحها مع ذلك قائماً بكيفية تعلق الشوق الانساني بها بل
بكون العمل الذي يورث صلاحاً في نفسه فان الصانع من حيث هو صانع لا يتدح
باعتبار الارادة التي بها يأتي العمل بل باعتبار كيفية العمل الذي ياتيه فتكون
الصناعة في الحقيقة ملكةً عملية ولكنها تنفق مع الملكات النظرية في شيء لان
من شأن الملكات النظرية ايضاً اعتبار كيفية حالة الشيء الذي تنظر فيه في
نفسه لا اعتبار كيفية نسبة الشوق الانساني اليه فعلى صاحب علم المساحة ان
يقيم البرهان على الحق ولا فرق بعد ذلك في كيفية حاله باعتبار القوة الشوقية

بين ان يكون راضياً او غضبان كما لا فرق في ذلك عند الصانع ايضاً على ما تقدم . ولذلك كانت الصناعة تتضمن حقيقة الفضيلة كما تتضمنها الملكات النظرية اي من حيث ان الصناعة كالملكة النظرية في انها لا تفعل فعلاً حسناً من جهة الاستعمال مما هو خاص بالفضيلة المكلمة الشوق بل من جهة القوة على حسن الفعل فقط

أذا اوجب على الاول بانه متى أتى ذو صناعة بصنائه عملاً قبيحاً لم يكن ذلك عمل الصناعة بل منافياً لها كما انه لو كذب العالم بالحق لم يكن ما يقوله مطابقاً لعلمه بل منافياً له فاذا كما ان العلم يتعلق دائماً بالخير على ما تقدم في الفصل الآنف كذلك الصناعة ايضاً وبهذا الاعتبار يقال لها فضيلة الا ان الفرق بينها وبين الفضيلة الكاملة انها لا تفعل حسن الاستعمال بل لا بد فيها لذلك من امرٍ آخر ولو كان حسن الاستعمال لا يمكن ان يكون من دون الصناعة وعلى الثاني بانه لما كان لا بد لحسن استعمال الانسان من الارادة الصالحة التي تستكمل بالفضيلة الخلقية قال الفيلسوف ان للصناعة فضيلة اي خلقية من حيث يقتضي لحسن استعمالها فضيلة خلقية فواضح ان الصانع يميل بالعدالة التي بها تصير الارادة مستقيمة الى رعاية الامانة في عمله

وعلى الثالث بان في النظريات ايضاً ما يحصل بطريق العمل كتركيب القياس او الكلام المناسب او الحساب او التقدير ولذا كانت جميع الملكات النظرية التي تتعلق بهذه الافعال العقلية يقال لها على وجه التشبيه صنائع حرة تميزاً لها عن تلك الصنائع التي تتعلق بالافعال الحاصلة بالبدن والتي هي على نحو ما عبديّة من حيث ان البدن يخضع للنفس خضوع العبد والانسان باعتبار النفس حرة . واما تلك العلوم التي لا تتعلق بشيء من هذه الافعال فيقال لها علوم بالاطلاق لا صنائع والصنائع الحرة وان كانت اشرف لا يجب ان تكون حقيقة

الصناعة التي بها

الفصل الرابع

في ان الفطنة هل هي فضيلة مغايرة للصناعة

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفطنة ليست فضيلة مغايرة للصناعة فان الصناعة دستورٌ شديد لبعض الاعمال . واختلاف الجنس في الاعمال ليس يخرج شيئاً عن حقيقة الصناعة فهناك صنائع مختلفة تتعلق باعمال مختلفة جداً . فاذا لما كانت الفطنة ايضاً دستوراً سيديداً للاعمال يظهر انه يجب ان يقال لها ايضاً صناعة

٢ وايضاً ان الفطنة اكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية لان كليهما تتعلق بما يمكن ان يكون على نحو آخر كما في الخلقيات لك٦ ب٤ وه٥ . وبعض الملكات النظرية يقال لها صنائع . فالفطنة اذن احق بان يقال لها صناعة

٣ وايضاً من شان الفطنة حسن الراي والمشورة كما في الكتاب المقدم ذكره ب٥ . وقد يكون الراي والمشورة في بعض الصنائع على ما في الخلقيات لك٣ ب٣ كما في فن الحرب والادارة والطب . فالفطنة اذن ليست مغايرة للصناعة لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فرق بين الفطنة والصناعة في الخلقيات لك٦ ب٥

والجواب ان يقال حيثما تفاوتت حقيقة الفضيلة وجب ان تكون انفضائل متغايرة فقد تقدم في ف١ وفي مب٥٦ ف٣ ان بعض الملكات تحصل لها حقيقة الفضيلة من حيث تفيد قوة حسن الفعل فقط وبعضها يحصل لها ذلك من حيث تفيد قوة حسن الفعل واستعماله ايضاً . والصناعة تفيد قوة حسن الفعل فقط لانها لا تتعلق بالشوق واما الفطنة فانها لا تفيد قوة حسن الفعل

فقط بل استعماله ايضاً لتعلقها بالشوق من حيث تقتضي تقدم استقامته ووجه
هذه التفرقة ان الصناعة دستورٌ شديدٌ للمصنوعات والفتنة دستورٌ شديدٌ
للمفعولات. وبين الصنع والفعل فرقٌ فان الصنع حدثٌ متعديٌ الى موضوع خارج
كالبناء والقطع ونحوهما والفعل حدثٌ مستقرٌ في الفاعل كالاَبصار والارادة ونحوهما
كما في الالهيات كـ ١٦م٩ فتكون نسبة الفتنة الى هذه الافعال الانسانية التي
هي استعمال القوى والملكات كنسبة الصناعة الى الصنع الخارج لان كليهما
كالمعقول بالنسبة الى ما تقاس اليه . وكالمعقل واستقامته في النظريات
يتوقف على المبادئ التي عليها يبني العقل اتقاس كما تقدم في ف ٢ من ان العلم
يتوقف على التعقل الذي هو ملكة المبادئ ويقضي تقدم وجوده والغايات في
الافعال الانسانية بمنزلة المبادئ في النظريات كما في الخلقيات كـ ٧ب ٨ ولذا
كان لا بد للفتنة التي هي دستورٌ شديدٌ للمفعولات من حسن استعداد الانسان
لغايات وهذا انما يتم له باستقامة الشوق فكان لا بد للفتنة من الفضيلة الخلقية
التي بها يصير الشوق مستقيماً واما خير الصناعات فليس بخير الشوق الانساني
بل هو خير الاعمال الصناعية نفسها ولذلك لم تكن الصناعة تتوقف على استقامة
الشوق ومن ثمة كان الصانع الذي يخطئ بارادته احمداً من الذي يخطئ بغير
ارادته بخلاف الفتنة فان الخطأ الارادي اقدح فيها من الخطأ الغير الارادي
لان استقامة الارادة من حقيقة الفتنة وليست من حقيقة الصناعة وبذلك
يتضح ان الفتنة فضيلة مغايرة للصناعة

اذا اجيب على الاول بان اخلاف الجنس في الصناعات خارج كله عن
الانسان فلا تخلف به حقيقة الفضيلة واما الفتنة فانها دستورٌ شديدٌ للافعال
الانسانية فتخلف بها حقيقة الفضيلة كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الفتنة انما هي اكثر مشاركة للصناعة من الملكات النظرية

باعتبار المحل والموضوع فكلاهما توجد في المفكرة وتتعلق بما يمكن ان يكون على حالٍ أخرى واما الصناعة فهي اكثر مشاركةً للملكات النظرية في حقيقة الفضيلة منها للفطنة كما يظهر مما تقدم في الفصل السابق

وعلى الثالث بان مشورة الفطنة تتعلق بما يرجع الى حياة الانسان باسرها والى غاية الحياة الانسانية القصوى واما مشورة بعض الصنائع فانما تتعلق بما يرجع الى الغايات الخاصة بهذه الصنائع ومن ثمة فبعض الناس باعتبار ما لهم من حسن الرأي والمشورة في امور الحرب والملاحة يقال لهم قادة او رُبانيون فُطُنٌ ولا يقال لهم فُطُنٌ على الاطلاق بل انما يقال ذلك لمن يحسنون الرأي والمشورة في ما يجدي نفعاً على الحياة باسرها

الفصل الخامس

في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الفطنة ليست فضيلة ضرورية لصلاح الحياة فان نسبة الفطنة الى المنفعولات التي بحسبها تعتبر حياة الانسان كنسبة الصناعة الى المصنوعات التي هي دستورها السديد لان الفطنة هي دستور الافعال السديد كما في الخلقيات كالب ٥٠ والصناعة انما هي ضرورية لصنع المصنوعات لا بعد صنعها - فاذا كذلك الفطنة ليست ضرورية لصلاح حياة الانسان بعد حصوله على الفضيلة بل ربما كانت ضرورية لبلوغه الى الفضيلة فقط

٢ وايضاً ان الفطنة بها يحصل لنا حسن الرأي والمشورة كما في الموضع المذكور من الخلقيات ٠ والانسان لا يفعل بحسن رأيه فقط بل بحسن رأي الغير ايضاً فاذا ليس ضرورياً لصلاح حياة الانسان ان يكون ذا فطنة بل يكفي لذلك ان يمثل آراء ذوي الفطنة

٣ وايضاً ان الفضيلة العقلية هي التي تحمل الانسان على قول الصدق

وتجنب الكذب دائماً. وليس ذلك من شان الفطنة في ما يظهر اذ ليس من شأن الانسان ان لا يخطئ اصلاً في رأيه في ما ينبغي فعله لان ما يفعله الانسان يجوز ان يكون على حال أخرى وعليه قوله في حك ٩ : ١٤ « ان افكار البشر ذات اجسام وبصائر غير راسخة » فيظهر اذن ان الفطنة لا يجب ان تجعل فضيلة عقلية لكن يعارض ذلك ان الفطنة جعلت في حك ٨ : ٧ في جملة الفضائل الضرورية للحياة الانسانية فقد قيل هناك عن الحكمة الاخوية « تعلم العفة والفطنة والعدل والقوة التي لا شيء ، انفع منها للناس في هذه الحياة »

والجواب ان يقال ان الفطنة فضيلة في غاية الضرورة للحياة الانسانية . فان صلاح الحياة قائم بصلاح العدل وليس يكفي لصلاح عمل الانسان ماهية ما يفعله بل يشترط له ايضاً كيفية فعله له اي ان يفعل عن انتخاب مستقيم لا عن حدة او انفصال فقط ولما كان الانتخاب يتعلق بالواسطة المؤدية الى الغاية كان لا بد لاستقامة من امرين الغاية المحمودة والواسطة الملائمة لها . فالغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بالفضيلة التي يستكمل بها الجزء الشوقي الذي موضوعه الخير والغاية والواسطة الملائمة للغاية المحمودة انما يحسن استعداد الانسان لها بملكة العقل لان الراي والانتخاب اللذين يتعمقان بالوسائط المؤدية الى الغاية من فعال العقل فلا بد اذن من حصول فضيلة عقلية في العقل يستكمل بها فيحسن نظره في الوسائط المؤدية الى الغاية وهذه الفضيلة هي الفطنة . فالفطنة اذن فضيلة ضرورية لصلاح الحياة

اذا اجيب على الاول بان خير الصناعة لا يُعتبر في الصانع بل في المصنوع لان الصناعة دستورٌ سديدٌ للمصنوعات . والصنع المتعدي الى موضوع خارج ليس كمالاً للصانع بل للمصنوع كما ان الحركة هي فعل المتحرك والصناعة تتعلق بالمصنوعات . واما خير الفطنة فيعتبر في الفاعل الذي كماله نفس الفعل فان

الفطنة دستورٌ سديدٌ للفعولات كما تقدم في الفصل الآنف ولذلك لا يشترط في الصناعة ان يحسن الصانع فعله بل ان يأتي عملاً حسناً وانما يشترط حسن عمل المصنوع كحسن قطع السكين او حسن نشر المنشار لو كان من شان هذه الآلة ان تفعل لان تفعل اذ ليست ربةً فعلها ولذلك لم تكن الصناعة ضرورية لصلاح حيوة الصانع بل لصنعه مصنوعاً حسناً وحفظه فقط واما الفطنة فضرورية لصلاح حيوة الانسان وليس لصيرورته صالحاً فقط

وعلى الثاني بانه متى فعل الانسان شيئاً حسناً لا يراي نفسه بل يراي غيره لم يكن فعله بالغاً حد الكمال مطلقاً باعتبار العقل المدبر له وباعتبار الشوق المحرك اليه . ومن ثم فاذا فعل على هذا النحو شيئا حسناً لم يكن فعله حسناً بلاطلاق وصلاح الحياة قائم بحسن الفعل

وعلى الثالث بان صدق العقل العملي مغايرٌ في الاعتبار لصدق العقل النظري كما في الكتاب المتقدم ذكره ب ه فان صدق العقل النظري قائم بمطابقة العقل للخارج ولكون العقل ليس معصوماً عن الخطأ في مطابقتة الخارج في الحوادث بل في الضروريات فقط لم يكن شيئا من الملكات النظرية المتعلقة بالحوادث فضيلةً عقليةً بل انما يكون ذلك في الضروريات فقط . واما صدق العقل العملي فقائمٌ بمطابقتة للشوق المستقيم وهذه المطابقة لا محل لها في الضروريات التي لا تحدث بإرادة الانسان بل انما محلها في الحوادث التي يمكن ان تفعلها سواء كانت افعالاً داخلية او مصنوعات خارجة ولهذا انما تجعمل للعقل العملي فضيلةً باعتبار الحوادث فقط فتجعمل الصناعة باعتبار المصنوعات والفطنة باعتبار الافعال

الفصل السادس

في ان اصالة الرأي والحذق وجودة الحس هل هي فضائل ملحقة بالفطنة
يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه لا يصح الحاق اصالة الرأي
والحذق وجودة الحس بالفطنة فان اصالة الرأي هي ملكة حسن الرأي كما في
الخلقيات ك ٦ ب ٩ وحسن الرأي انما هو الى الفطنة كما في الكتاب المذكور
ب ٥ . فاذا ليست اصالة الرأي فضيلة ملحقة بالفطنة بل هي الفطنة بعينها
٢ وايضاً من شأن الاعلى ان يحكم على الادنى فالفضيلة العليا اذن في ما
يظهر ما كان فعلها الحكم . والحذق هو ملكة جودة الحكم . فهو اذن ليس فضيلة
ملحقة بالفطنة بل فضيلة أصيلة

٣ وايضاً كما ان الحكم يتعلق بامور مختلفة كذلك الرأي يتعلق بامور
مختلفة . وجميع ما يتعلق به الرأي يجعل له فضيلة واحدة وهي اصالة الرأي .
فاذا ليس يجب ان يجعل لجودة الحكم على ما ينبغي فعله فضيلة اخرى غير
الحذق وهي جودة الحس

٤ وايضاً ان توليوس جعل في خطابه للفطنة ثلاثة اجزاء اخرى وهي تذكر
الماضي وادراك الحاضر والعناية بالمستقبل ومقروبيوس في كلامه على حلم
شيبان جعل ايضاً للفطنة اجزاء اخرى كالحيطة ودماثة الخلق ونحوها . فاذا
ليس ينبغي في ما يظهر الحاق هذه الفضائل وحدها بالفطنة
لكن يعارض ذلك نص النياسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٩ و ١٠ و ١١ حيث
ألحق بالفطنة هذه الفضائل الثلاث

والجواب ان يقال ما كان من القوى المترتبة اصل فعلاً فهو اصل والافعال
الانسانية بدور عليها ثلاثة افعال عقلية اولها الرأي والثاني الحكم والثالث الامر
فالاولان هما فعلا العقل النظري اللذان هما النظر والحكم لان الرأي انما هو

نظرٌ وبحثٌ والثالث خاصٌ بالمقل العلي من حيث هو فعليٌ لان العقل لا يأمر بما لا تصل اليه طاقة الانسان وواضح ان الفعل الاصل في ما تصل اليه طاقة الانسان هو الامر الذي به نتصرف سائر الافعال ولذا كانت الفضيلة الآمرة بالخير وهي الفطنة فضيلة آصل يلحق بها اصالة الرأي وهي ملكة جودة الرأي والحذق وجودة الحس وهما ملكتا الحكم اللتان سيأتي الكلام على الفرق بينهما قريباً على انها فضائل ثانوية

اذ اوجب على الاول بان الفطنة هي ملكة حسن الرأي لا لان حسن الرأي فعلها مباشرة بل لانها تكمل هذا الفعل بواسطة الفضيلة الخاضعة لها وهي اصالة الرأي

وعلى الثاني بان الحكم في ما يجب فعله يُنظر فيه الى شيء آخر ايضاً فقد يحكم انسانٌ حكماً مستقيماً بوجوب فعل شيء ولكن حكمه هذا لا ينفذ كما ينبغي فهو انما يحصل له الكمال الاقصى متى أمر العقل كما ينبغي بما يجب فعله وعلى الثالث بان كل شيء يحكم عليه بمبادئه وليس يبحث عن شيء بمبادئه لانه متى أدركت مبادئه لم يبق محل لفعل البحث بل يكون قد حصل المطلوب ولذلك كان حسن الرأي الى فضيلة واحدة وجودة الحكم الى فضيلتين فان التمايز ليس يحصل بالمبادئ العامة بل بالمبادئ الخاصة ومن ثمه كان العلم الجدلي في النظريات واحداً في الجميع والعلوم البرهانية التي من شأنها الحكم على الاشياء تختلف باختلاف موضوعاتها والحذق وجودة الحس يتمايزان بحسب الاصول المختلفة التي يبني عليها الحكم فان الحذق يبني حكمه في ما يجب فعله على الشريعة العامة وجودة الحس تبني حكمها على الفطرة الطبيعية في ما لا تتناولها الشريعة العامة كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ثا. ثا. م. ب. ٥١ ف ٤

وعلى الرابع بان التذكر والادراك والعناية وكذا ايضاً الحيلة ودماثة الخلق

ونحوها ليست فضائل مغايرة للفطنة بل هي بمثابة أركان لها من حيث يقتضيها كلها كمال الفطنة . ويوجد أيضاً للفطنة أقسامٌ محلية أي أنواعٌ كالقطنة الاقتصادية والإدارية ونحوها . إلا أن تلك الثلاثة تشبه أن تكون أجزاءً قووية للفطنة لأن نسبتها كنسبة التابع إلى الأصيل وسياً في الكلام على ذلك في ثا . ثا . مب ٥١



المبحث الثامن والخمسون

في التمايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية - وفيه خمسة فصول
ثم ينبغي النظر في الفضائل الخلقية وأولاً في التمايز بينها وبين الفضائل العقلية وثانياً في تمايزها باعتبار موضوعها وثالثاً في تمايز أمهاتها عن - أثرها . أما الأول فالبحث فيه يدور على خمس مسائل - ١ هل كل فضيلة خلقية - ٢ في أن الفضيلة الخلقية هل هي مغايرة للعقلية - ٣ في أن نسمة الفضيلة إلى عقلية وخلقية هل هي رافقة - ٤ في أن الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن العقلية - ٥ في أن الفضيلة العقلية هل يجوز بالعكس انفرادها عن الخلقية

الفصل الأول

هل كل فضيلة خلقية

يُنحطُّ إلى الأول بان يقال : يظهر أن كل فضيلة خلقية فإن الفضيلة الخلقية تقال من الخلق أي العادة . ونحن نقدر أن نتعاد على أفعال جميع الفضائل . فإذا كل فضيلة خلقية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ أن الفضيلة الخلقية ملكة انتحائية قائمة في الوسط الذهني . ويظهر أن كل فضيلة ملكة انتحائية إذ نقدر أن نفعل أفعال كل فضيلة عن انتحاب ولأن كل فضيلة قائمة على نحو ما في الوسط الذهني كما سيجي . يأنه في مب ٦٤ ف ٢ و ٣ و ٤ . فإذا كل فضيلة خلقية ٢ وايضاً قال توليوس في خطابه « الفضيلة ملكة على مثال الطبيعة موافقة

للعقل « ولما كان الغرض من كل فضيلة انسانية خيرا للانسان وجب ان تكون موافقة للعقل لان خير الانسان قائم بالمطابقة للعقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ق ٤ معا ٠٢٢ فاذا كل فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الباب الاخير من الكتاب الاول من الخلقيات « ليس المراد من كلامنا على الاخلاق كون الانسان حكيماً او عاقلاً بل كونه حليماً او عفيفاً » فاذا ليس الحكمة والتعقل خلقين وهما مع ذلك فضيلتان كما تقدم في البحث الآنف ف ٠٢ فاذا ليست كل فضيلة خلقية

والجواب ان يقال لا بد لوضوح هذه المسئلة من النظر في معنى الخلق فنعلم حينئذ ماهية الفضيلة الخلقية فالخلق له معنيان فقد يراد به العادة كقوله في اع ١٠١٥ « لم تختنوا على خلق (اي عادة) موسى فلا تستطيعون ان تخلصوا » وقد يراد به ميل طبيعي او اشبه بالطبيعي الى فعل شيء و باعتبار هذا المعنى يقال ان للحيوانات العجم ايضاً بغض الاخلاق وعليه قوله في ٢ مك ١١: ١١ « حملوا على الاعداء بخلق الاسود وصرعهم » وقوله ايضاً في مز ٦٧ « المسكين التمدي الاخلاق بيتاً » وهذان المعنيان لا يختلف بهما اللفظ شيئاً عند اللاتين بخلافه عند اليونان فان « ايتوس » الذي يجاذبه عندنا mos اي الخلق قد يلفظ اوله طويلاً ويكتب حينئذ بحرف « ايتا » وقد يلفظ قصيراً ويكتب حينئذ بحرف « ايسيلون » والفضيلة الخلقية تقال من الخلق بمعنى الميل الطبيعي او الاشبه بالطبيعي الى فعل شيء وهذا المعنى يقرب منه المعنى الآخر اي معنى العادة لان العادة تستعمل على نحو ما الى طبيعة وتحدث ميلاً شبيهاً بالطبيعي وواضح ان الميل الى الفعل من شأن القوة الشوقية التي تحرك جميع القوى الى الفعل كما يتضح مما تقدم في مب ١٩ ا ف ١ ولذلك فليس كل فضيلة يقال لها خلقية بل انما يقال ذلك للفضيلة التي محلها القوة الشوقية فقط -

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على الخلق باعتبار
دلالتهم على العادة

وعلى الثاني بانه يجوز فعل كل فعل من افعال الفضيلة عن الانتخاب واما
الانتخاب المستقيم فانما يفعله الفضيلة التي محلها القوة الشوقية من النفس فقط فقد
مر في مب ١٣ ف١ ان الانتخاب فعل القوة الشوقية فاذا الملكة الشوقية التي هي
مبدأ الانتخاب هي التي تستكمل به دون سواها القوة الشوقية وان جاز تعلق
الانتخاب بافعال الملكات الأخر

وعلى الثالث بان انطبعة هي مبدأ الحركة كما في طبيعيات ك ٣٠٢ والتحريك
الى العمل خاص بالقوة الشوقية . فتشبه اذن بالضيعة في موافقة العقل خاص
بالفضائل القائمة في انمو الشوقية

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل هي مميزة للفضيلة العقلية

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست مميزة للفضيلة
العقلية فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك١٦ ب ٢١ « الفضيلة هي صناعة
حسن السلوك » والصناعة فضيلة عميقة . فالفضيلة الخلقية اذن ليست مميزة
للفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان كثيرين اخذوا العلم في حد الفضائل الخلقية فقد حد بعضهم
الثبات بانه علم او ملكة ما ينبغي او لا ينبغي الاستقرار عنده وبعضهم حد القداسة
بانها علم يجعل صاحبه اميناً وحافظاً ما يجب لله . وتعلم فضيلة عقلية . فاذا ليس
يجب تمييز الفضيلة الخلقية عن العقلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة نفسه ك١٦ ب ٦ « الفضيلة دستور
سديد وكامل » وهذا يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب الاخير من

ك٦ من الخلقيات . فإذا ليست الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة العقلية
٤ وايضاً ليس شيء ممايزاً لما يؤخذ في حده . والفضيلة العقلية تؤخذ في حد
الفضيلة الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك٢ ب٦ « الفضيلة الخلقية ملكة
انتهاية قائمة في الوسط بدستور معين على حسب ما يعينه الحكيم » وهذا الدستور
المستقيم الذي يعين وسط الفضيلة الخلقية يرجع الى الفضيلة العقلية كما في الباب
الاخير من ك٦ من الخلقيات . فالفضيلة الخلقية اذن ليست ممايزة للعقلية
لكن يمارض ذلك قوله في الباب الاخير من ك١ من الخلقيات « تنقسم
الفضيلة باعتبار هذا الفرق لأننا نقول ان بعض هذه الفضائل عقلية
وبعضها خلقية »

والجواب ان يقال ان المبدأ الاول لجميع الافعال الانسانية هو العقل وماعاده
من المبادئ ايأ كان قائم بقاد نوعاً ما للعقل لكن ليس على نحو واحد فان
بعضها يتقاد لامره مطلقاً دون ادنى معارضة كاعضاء البدن اذا كانت موجودة
معاً على حالتها الطبيعية لانه متى امر العقل اليد او الرجل تحركت بداهة الى الفعل
وعلى هذا قول الفيلسوف في السياسة ك١ ب٣ « النفس تدبر البدن بسطان
مطلق » اي كتدبير السيد لعبده الذي ليس له حق على معارضته . اذا تمهد ذلك
فبعضهم ذهب الى ان جميع ما في الانسان من المبادئ الفعلية هو كذلك بالنسبة
الى العقل ولو صح هذا لكان كافياً لكمال العقل في حسن الفعل ولاستلزم كون
عمل الفضيلة هو العقل فقط اذا انما هي ملكة نستكمل بها حسن الفعل فتكون
كل الفضائل عقلية وهذا مذهب سقراط الذي قال ان جميع الفضائل حكمة
على ما في الباب الاخير من ك٦ من الخلقيات ولهذا كان يقول ان الانسان لا
يمكن ان يخطأ مع العلم بل كل من يخطأ فانما يخطأ لجهله . على ان هذا القول
مبني على تقدير امر باطل لان القوة الشوقية لا تتول امر العقل مطلقاً بل مع

نوع من المعارضة ولهذا قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ « العقل يلي امر
القوة الشوقية بساطان سياسي » اي بالسلطان الذي يلي به وال امر الاحرار
الذين لهم ان يعارضوا في بعض الاشياء وعلى هذا قول اوغسطينوس في كلامه
على مز ١١٨ : ١٢ « قد يتقدم العقل احياناً فيعطى حدوث المعلول او لا يحدث
اصلاً » من حيث انه قد يحدث بانفعالات الجزء الشوقى او ملكاته ان يتصل
استعمال العقل في بعض الاحوال الجزئية وبهذا الاعتبار يصدق على نحو ما قال
سقراط من انه لا يقع الخطأ مع العلم اذا اريد بالعلم ما يشمل استعمال العقل
في المنتجات الجزئية فليس يشترط اذاً الحسن فعل الانسان حسن استعداد العقل
فقط بملكة الفضيلة العقلية بل حسن استعداد القوة الشوقية ايضاً بملكة الفضيلة
الخالقية فاذا كما ان الشوق يمايز للعقل كذلك الفضيلة الخلقية ممايزة للفضيلة
العقلية وعلى هذا فكما ان الشوق مبدأ للفعل الانساني باعتبار اشتراكه في العقل
نوعاً من الاشتراك كذلك الملكة الخلقية تتضمن حقيقة الفضيلة باعتبار
موافقتها للعقل

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس يطلق بالاجمال الصناعة على كل
دستور سديد فيدخل فيها ايضاً الفطنة التي هي دستور سديد للمفعولات كما
ان الصناعة دستور سديد للمصنوعات وعلى هذا فقول ان الفضيلة هي صناعة
حسن السلوك يصدق بالذات على الفطنة وبالمشاركة على سائر الفضائل باعتبار
كون الفطنة مدبرة لها

وعلى الثاني بان تلك الحدود على اختلاف واضعها صادرة عن مذهب سقراط
فيجب تفسيرها على ما تقدم في الجواب السابق من الكلام على الصناعة
وكذا يجاب على الثالث

وعلى الرابع بان قيد الدستور السديد الذي يقال باعتبار الفطنة ليس يؤخذ

في حد الفضيلة الخلقية على انه ركن ذاتي لها بل باعتبار ان جميع الفضائل الخلقية توصف به بطريق المشاركة من حيث ان الفطنة تدبر جميع الفضائل الخلقية

الفصل الثالث

في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي وافية

يُنخَطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة الفضيلة الانسانية الى خلقية وعقلية غير وافية فان الفطنة في ما يظهر واسطة بين الفضيلة الخلقية والعقلية فهي تُجَمَلُ في عداد الفضائل العقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣ وه وتجعل ايضاً من الجميع بالعموم في عداد امهات الفضائل الاربعة التي هي خلقية كما سيأتي بيانه في م ب ٦١ ف ١ . فاذا قسمة الفضيلة الى عقلية وخرقية دون جعل واسطة بينهما ليست وافية

٢ وايضاً ان الامسالك والثبات والصبر ايضاً لا تُعدُّ من الفضائل العقلية وهي ايضاً ليست فضائل خلقية اذ ليست وسائل بين الانفعالات بل تزايد فيها الانفعالات . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخرقية ليست وافية

٣ وايضاً ان الايمان والرجاء والمحبة فضائل . ولكنها ليست فضائل عقلية فان الفضائل العقلية خمس فقط وهي العلم والحكمة والتعقل والفطنة والصناعة كما مر في م ب ٥٢ ف ٢ و ٣ و ٤ وليست ايضاً فضائل خارقة اذ لا تتعلق بالانفعالات التي تتعلق بها على الوجه الاخص الفضيلة الختامية . فاذا قسمة الفضيلة الى فضائل عقلية وخرقية ليست وافية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ ان الفضيلة فضيلتان عقلية وخرقية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الانسانية مملكة يستكمل بها الانسان لحسن الفعل . ومبدأ الافعال الانسانية في الانسان لا يعدوا امرين وهما العقل والشوق

اذها المحركان في الانسان كما في كتاب النفس م ٤٨ وما يليه فاذا كل فضيلة
انسانية يجب ان تكون مكملة لاحد هذين المبدأين فان كانت كمالاً للعقل النظري
او العملي فهي عقلية او كمالاً للقوة الشوقية فهي خلقية فيلزم عن ذلك ان كل
فضيلة انسانية لا تعدوان تكون عقلية او خلقية

اذا اوجب على الاول بان الفطنة باعتبار ماهيتها فضيلة عقلية ولكنها باعتبار
موضوعها تشارك الفضائل الخلقية لانها دستورٌ شديدٌ للمفعولات كما مر في
مب ٥٧ ف ٤ وهذا لا اعتبارٌ يجعل في جملة الفضائل الخلقية

وعلى الثاني بان الامسك والثبات ينسا كمالين للقوة الشوقية الحسية يدل على
ذلك ان صاحبها تكثر عنده الاشغالات المتطرفة فلو كان الشوق الحسي مستكلاً
بملكته تجعله موافقاً للعقل لما كان الامر كذلك ولكنهما كمالان للقوة العقلية التي
تتقي بهما الانفعالات لئلا ينحط شأنها الا انها ليسا فضيلتين لان الفضيلة
العقلية التي تجعل العقل مستقيماً من جهة الخلقيات لا بد ان ينقدمها شوقٌ
مستقيمٌ الى الغاية حتى يستقيم بذلك العقل من جهة المبادئ اي الغايات التي
عليها يبني قياسه وليس شيء من ذلك في ذي الامسك وذي الثبات . وايضاً
فان الفعل الصادر عن قوتين لا يمكن ان يكون كاملاً ما لم تكن كلتا القوتين
مستكملة بالملكة المتقضاة لذلك كما ان الفاعل الذي يفعل بالآلة لا يصدر عنه
فعلٌ كاملٌ اذا لم يكن استعداد الآلة حسناً ولو كان الفاعل الاصيل كاملاً
وعلى هذا فاذا لم يكن الشوق الحسي الذي تحركه القوة العقلية كاملاً لا يصدر
عنه فعلٌ كاملٌ ولو كانت القوة العقلية كاملة فلا يكون مبدأ الفعل فضيلة
ولذلك فالامسك عن الملاذ والثبات في الشدائد ليسا فضيلتين بل شيئاً ادنى
من الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ل ٧ ب ١ و ٩

وعلى الثالث بان الايمان والرجاء والمحبة اعلى من الفضائل الانسانية لانها

فضائل في الانسان من حيث جعل مشتركاً في النعمة الالهية

الفصل الرابع

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن الفضيلة العقلية لان الفضيلة الخلقية «ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل» كما قال تولىوس في ك ٢ من الاختراع. والطبيعة وان وافقت عقلاً محرراً اعلى لا يجب اتصاله بها في واحد بعينه كما هو ظاهر في الموجودات الطبيعية الغير الناطقة. فيجوز اذا ان يوجد في انسان فضيلة خلقية على مثال الطبيعة باعثة على موافقة العقل وان لم يكن عقل ذلك الانسان مستكماً بالفضيلة العقلية

٢ وايضاً ان الانسان يستكمل له بالفضيلة العقلية استعمال العقل. وقد يتفق لمن يكون استعمال العقل ضعيفاً عندهم ان يكونوا ذوي فضيلة وحائزين رضى الله. فيظهر اذن انه يجوز انفراد الفضيلة الخلقية عن الفضيلة العقلية

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تميل بصاحبها الى حسن الفعل. ولبعض الناس ميل طبيعي الى حسن الفعل حتى من دون حكم العقل. فاذا يجوز انفراد الفضائل الخلقية عن التفضيلة العقلية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ١٢ ب ١ « ان سائر الفضائل اذا لم تفعل بانمطنة ما تشاق اليه لا يمكن ان تكون فضائل » والفطنة فضيلة عقلية كما تقدم في البحث الآنف ف ٤. فاذا لا يمكن انفراد الفضائل الخلقية عن الفضائل العقلية

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز انفرادها عن بعض الفضائل العقلية كالحكمة والعلم والصناعة الا انه يمنع انفرادها عن التعقل والفطنة اما امتناع انفراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة فلان الفضيلة الخلقية ملكة اتخاية

اي فاعلة لحسن الانتخاب ولا بد لحسن الانتخاب من امرين احدهما قصد الغاية على ما ينبغي وهذا يتم بالفضيلة الحقيقية التي تميل بالقوة الشوقية الى الخير الموافق للعقل وهو الغاية المتقتضاة والثاني ان يمد الانسان على وجه مستقيم الى الوسائط المؤدية الى الغاية وهو لا يتم الا بالعقل الذي يثير ويحكم ويامر على وجه مستقيم وهذا يرجع الى الفطنة وما يلحقها من الفضائل كما مر في البحث الانف ف ٤ و ٥ و ٦ فاذا يتبع افراد الفضيلة الخلقية عن الفطنة . وهكذا يتبع ايضا افرادها عن العقل اذ بالعقل تدرك المبادئ الفطرية في النظريات والعمليات وعلى هذا فكما ان دستور السديد في النظريات باعتبار صدوره عن المبادئ الفطرية يجب ان يكون مسبقا بتعقل المبادئ كذلك الفطنة ايضا لكونها دستورا سديدا للنفوعات

اذا اجب على الاول بان ميل الطبيعة في الموجودات الغير الناطقة يحصل دون انتخاب فليس العقل شرطا ضروريا له واما ميل الفضيلة الخلقية فانما يحصل مع انتخاب فلا بد نكحاله من استكمال العقل بالفضيلة العقلية وعلى الثاني بان صاحب الفضيلة لا يجب ان يكون استعمال العقل قويا فيه بالنسبة الى كل شيء بل بالنسبة الى ما يجب فعله بحسب الفضيلة فقط وهكذا يكون استعمال العقل قويا في كل ذي فضيلة والذي تظهر عليهم السذاجة الخلوهم من الدهاء العالي يجوز ان يكونوا ذوي فطنة كقوله في متى ١٦: ١٠ « كونوا حكيما كالحيات وبسطاء كالحمائم »

وعلى الثالث بان الميل الطبيعي الى خير الفضيلة هو بدءا للفضيلة وليس فضيلة كاملة فان هذا الميل كلما كان اكمل جازان يكون اشد خطرا ما لم يصاحبه العقل المستقيم الذي به يحصل الانتخاب المستقيم لما يلائم الغاية المتقتضاة كالفرس الراكض اذا كان اعشى فانه كلما زاد ركضا كان اشد عثارا وناله جراح اكثر .

ولذلك فالفضيلة الخلقية وان لم تكن عقلاً مستقيماً كما قال سقراط إلا انها ليست موافقة فقط للعقل المستقيم من حيث تميل بصاحبها الى ما يطابقه كما قال الافلاطون بل يجب ايضاً ان تكون مقارنة له كما قال ارسطو في الباب الاخير من ك ٦ من الخلقيات

الفصل الخامس

في ان الفضيلة العقلية هل يجوز انفرادها عن الفضيلة الخلقية

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الفضيلة العقلية يجوز ان تنفرد عن الفضيلة الخلقية لان كمال المتقدم لا يتوقف على كمال المتأخر . والعقل . متقدم على الشوق الحسي ومحرك له . فاذا الفضيلة العقلية التي هي كمال للعقل لا تتوقف على الفضيلة الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية . فاذا يجوز انفرادها عنها

٢ وايضاً ان الخلقيات هي موضوع الفطنة كما ان المصنوعات هي موضوع الصناعة . والصناعة يجوز انفرادها عن موضوعها كانفراد الصانع عن الحديد . فاذا كذلك يجوز انفراد الفطنة عن الفضائل الخلقية مع كونها اشد مقارنة لها من سائر الفضائل العقلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان الفطنة فضيلة « مستقيمة الرأي » كما في الخلقيات ك ٦ ب ٩ . وكثير ممن ليس فيهم فضائل خلقية مستقيمة الرأي . فيجوز اذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية

لكن يعارض ذلك ان ارادة فعل القبيح مقابلة اصالة للفضيلة الخلقية وليست مقابلة لما يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية . والخطأ الاختياري مقابل للفطنة كما في الخلقيات ك ٦ ب ٥ . فيمتنع اذن انفراد الفطنة عن الفضيلة الخلقية . والجواب ان يقال ان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية يجوز انفراده عن الفضيلة الخلقية واما الفطنة فيمتنع انفرادها عنها وتحقيق ذلك ان الفطنة دستور

سديد للمفعولات ليس بالمعنى الكلي فقط بل ايضاً بالمعنى الجزئي الذي فيه تحصل
الافعال والدستور السديد يقتضي من قبله مبادئ يصدر عنها والدستور الذي
يتعلق بالجزئيات لا يجب ان يصدر عن المبادئ الكلية فقط بل عن المبادئ
الجزئية ايضاً اما المبادئ الكلية فيحكم الانسان عليها حكماً مستقيماً بادراك
المبادئ الفطرية الذي به يدرك الانسان انه لا ينبغي فعل شيء من الشراو
بعلم عملي ايضاً الا ان هذا لا يكفي لاستقامة حكمه على الجزئيات فقد يحدث
احياناً ان هذا المبدأ الكلي المدرك بالفطرة او بالاكتساب يفسد في بعض
الافعال الجزئية بانفعال ما كما ان صاحب الشهوة اذا تقلبت عليه شهوته
يرى ما يشتهيه خيراً ولو كان منافياً للحكم العقلي الكلي ولهذا فكما ان الانسان
يستمد لاستقامة الحكم على المبادئ الكلية بالعقل الفطري او بملكة العلم
كذلك لا بد لاستقامة حكمه على المبادئ الجزئية للمفعولات التي هي الغايات
من استكمال بعض الملكات التي بها تصير استقامة الحكم على الغاية طبيعية له
على نحو ما وهذا يتم بالفضيلة الخلقية لان صاحب الفضيلة يحكم على غاية
الفضيلة حكماً مستقيماً لان كلاً يرى الغاية على حسب حاله كما في الخلقيات كـ ٣
به فاذا لا بد لدستور المفعولات السديد الذي هو الفطنة ان يكون الانسان
ذا فضيلة خلقية

اذا اجيب على الاول بان العقل باعتبار تصويره الغاية منقدهم على الشوق اليها
الان الشوق الى الغاية منقدهم على العقل باعتبار استدلاله لانتخاب الوسائط
المؤدية اليها وهذا يرجع الى الفطنة كما ان تعقل المبادئ في النظريات ايضاً
مبدأ للقياس العقلي

وعلى الثاني بان حكمتنا على الصناعات بالحسن او القبح لا يعتبر بحسب
استعداد شوقنا حكمتنا على الغايات التي هي مبادئ الخلقيات بل بحسب نظر العقل

فقط ولذلك فالصناعة لا تقتضي الفضيلة الكاملة الشوق كما تقتضيها الفطنة
وعلى الثالث بان الفطنة ليست مستقيمة الرأي فقط بل مستقيمة الحكم والامر
ايضاً وهذا يستحيل ما لم يرتفع مانع الانفعالات المفسدة لحكم الفطنة وامرها
وهذا يتم بالفضيلة الخلقية



المبحث التاسع والخمسون

في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانفعالات - وفيه خمسة فصول
ثم يجب النظر في تمايز الفضائل الخلقية . ولكون الفضائل خلقية التي تدور على
الانفعالات تتمايز بحسب اختلاف الانفعالات يجب النظر اولاً بالاجمال في نسبة الفضيلة
الى الانفعال وثانياً في تمايز الفضائل الخلقية باعتبار الانفعالات . اما الاول فالمبحث فيه
يدور على خمس مسائل - ١ في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال - ٢ هل يجوز مجامعتها
لانفعال - ٣ هل يجوز مجامعتها للالم - ٤ هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات
- هل يمكن وجود فضيلة خلقية دون انفعال

الفصل الأول

في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال

يتخاطب الى الاول بان يقال يظهر ان الفضيلة الخلقية انفعال لان الوسط
مجنس الاطراف . والفضيلة الخلقية وسط بين الانفعالات . فهي اذن انفعال
٢ وايضاً ان الفضيلة والرذيلة لتضادها مندرجتان تحت جنس واحد .
وبعض الانفعالات يقال لها رذائل كالحسد والغضب . فاذا كذلك بعض
الانفعالات فضائل

٣ وايضاً ان الرحمة انفعال اذ هي الم من شر الخير كما مر في مب ٣٥ ف ٨ .
وقد دعاها شيشرون الخطيب المصنع فضيلة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله
ك ٩ ب ٥ . فاذا يجوز ان يكون الانفعال فضيلة خلقية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك٢ب٥ «ليست الانفعالات فضائل ولا شروراً»

والجواب ان يقال يمنع ان تكون الفضيلة الخلقية انفعالاً وبيان ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلأن الانفعال حركة للشوق الحسي كما مر في مب ٢٢ ف٣ والفضيلة الخلقية ليست حركة بل مبدءاً للحركة الشوقية لكونها ملكة. واما ثانياً فلأن الانفعالات لا تتضمن في انفسها حقيقة الخير او الشر لان خير الانسان او شره انما يكون باعتبار العقل فلها اذن نسبة الى الخير والى الشر بحسب ملاءمتها او منافرتها للعقل اما الفضيلة فيمتنع فيها ذلك اذ ليس لها نسبة الا الى الخير فقط كما مر في مب ٥٥ ف٣. واما ثالثاً فلأنه اذا سلمنا ان لبعض الانفعالات نسبة الى الخير فقط او الى الشر فقط باعتبار ما الا ان حركة الانفعال من حيث هو انفعال مبتدى في الشوق وتنتهي في العقل الذي يعطف الشوق الى مطابقته واما حركة الفضيلة فانها بعكس ذلك مبتدى في العقل وتنتهي في الشوق باعتبار تحركها من العقل ومن ثم قيل في حد الفضيلة الخلقية انها «ملكة انتحائية قائمة في الوسط بدستور معين على حسبها يعينه الحكيم»

اذا اوجب على الاول بان الفضيلة ليست وسطاً بين الانفعالات بماهيتها بل باثرها اي لانه بها يحصل الحال المتوسط بين الانفعالات

وعلى الثاني بانه ان اريد بالردية الملكية الباعثة صاحبها على فعل الشر فواضح ان ليس شيء من الانفعالات رذيلةً واما ان اريد بها الخطيئة التي هي الفعل المنكر فلا يمتنع ان يكون الانفعال رذيلةً وان يؤثر بعكس ذلك في فعل الفضيلة باعتبار منافاة الانفعال للعقل او موافقته لتعلمه

وعلى الثالث بان معنى قولهم الرحمة فضيلةً انها فعل الفضيلة من حيث ان تلك الحركة النفسانية تخدم العقل اي متى كانت بحيث يرعى معها العدل سواها

استعملت في التفضل على المحتاج او في المغفرة للتائب « كما قال اوغسطينوس في
الموضع المشار اليه في الاعتراض . اما ان اريد بالرحمة ملكة بها يتكلم الانسان
ليراف على مقتضى العقل فلا يمتنع ان تكون بهذا المعنى فضيلة وقس عليها ما
يشبهها من الانفعالات

الفصل الثاني

في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانفعال

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تجتمع
الانفعال فقد قال الفيلسوف في الجدل ك ٤ ب ٥ « الحليم من لا يفعل والصبور
من يفعل ولا يجزع » وفس على ذلك سائر الفضائل الخلقية . فاذا كل فضيلة
خلقية مجردة عن الانفعال

٢ وايضاً ان الفضيلة ملكة نفسانية مستقيمة كصحة البدن كما في الطبيعيات
ك ٧ م ١٧ فيظهر اذن ان الفضيلة صحة للنفس كما قال تولىوس في المسائل
التسكولانية ك ٤ . والانفعالات النفسانية يقال لها امراض للنفس كما قال
تولىوس في الموضع المتقدم ذكره . والصحة لا تجتمع مع المرض . فكذا الفضيلة
ايضاً لا تجتمع مع الانفعال النفساني

٣ وايضاً ان الفضيلة الخلقية تقتضي كمال استعمال العقل حتى في الجزئيات
وهو يتعطل ايضاً بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ « اللذات
تفسد حكم الفطنة » . وقال سلوستيوس في كتاب كاتيلينا « لا يسهل على العقل
ادراك الحق حيث يتشوش بها » اي بالانفعالات النفسانية . فممتنع اذن مجامعة
الفضيلة الخلقية للانفعال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ ا ب ٦ « متى فسدت
الارادة فسدت هذه الحركات » اي حركات الانفعالات « ومتى استقامت لم

تكن هذه الحركات براه من الذنب فقط بل كانت محمودة ايضاً « والفضيلة
الحلقية لا تنافي شيئاً محموداً . فهي اذن لا تنافي الانفعالات بل يمكن مجامعتها لما
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون كما روى
اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ فنعم الرواقيون وجود الانفعالات النفسانية
في الحكيم او ذي الفضيلة واجازه المشاؤون اشباع ارسطو كما قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره اذ اردت الانفعالات الى الوسط على ان هذا الخلاف
لفظي لا حقيقي كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المذكور فان الرواقين لعدم
تفرقتهم بين الشوق العقلي الذي هو الارادة والشوق الحسي الذي ينقسم الى
غضبية وشهوانية لم يفرقوا بين الانفعالات النفسانية وسائر الاهواء البشرية في
ان الانفعالات النفسانية حركات للشوق الحسي وما عداها من الاهواء حركات
للشوق العقلي الذي يقال له الارادة كما فرق بينها في ذلك المشاؤون بل انما
فرقوا بينها في ان الانفعالات تطلق عندئذ على جميع الاهواء المنافية للعقل فان
حصلت عن نظروية امتنع وجودها في الحكيم او ذي الفضيلة وان حصلت
بالبداهة جاز حدوثها في ذي الفضيلة . لان « مرئيات العقل التي يسمونها
صوراً خيالية قد تقع احياناً في النفس اضطراراً و متى حصلت عن امور مخيفة
حركت بالضرورة نفس الحكيم بحيث تفرق قليلاً من الخوف او تنقبض من
الأم وكلاهما مشوش للعقل الذي ليس مع ذلك يقرر هذا ويرضى به » كما رواه
اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٤ عن أولوس جيلوس . فان اريد
بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة امتنع وجودها في ذي الفضيلة بمعنى ان يكون
بعد التروي راضياً بها كما قال الرواقيون وان اريد بها حركات الشوق الحسي
على الاطلاق جاز وجودها في ذي الفضيلة باعتبار كونها مرتبة من العقل وعلى
هذا قول ارسطو في الحلقيات ك ٢ ب ٣ « لم يصيب من قال بان الفضائل هي عدم

انفعالات وسكونات لان هذا قولٌ مطلقٌ بل كان يجب ان يقول ايضاً بانها
سكونات من الانفعالات التي تحدث كما لا ينبغي ومتى لا ينبغي «
إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف اورد هذا المثل كما اورد كثيراً غيره
في كتب المنطق لا بناءً على مذهبه بل بناءً على مذهب غيره فمذهب الرواقين
ان الفضائل لا تجتمع مع الانفعالات النفسانية وهذا قد ابطله الفيلسوف بقوله
في الموضوع المتقدم ذكره ان الفضائل ليست عدم انفعالات . ويجوز ان يكون
المراد بقوله الحلیم لا يفعل انه لا يفعل انفعالات غير مرتب
وعلى الثاني بان تلك الحججة وجميع ما يشبهها من الحجج التي اوردها على ذلك
توليوس في الموضوع المشار اليه في الاعتراض انما تنهض على الانفعالات بمعنى
الاهواء الغير المرتبة

وعلى الثالث بان الانفعال السابق حكم العقل اذا تعلب على العقل فرضي به
عطل رأيه وحكمه اما اذا كان لاحقاً له على انه حاصل بامر العقل فانه
يساعد على انقاذه

الفصل الثالث

هل تجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم

يُنحطُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفضيلة الخلقية لا يجوز ان تجامع
الألم فان الفضائل هي آثار الحكمة كقوله في حك ٧:٨ « لانها (اي الحكمة
الالهية) تعلم العفة والعدل والفضيلة والقوة » وقد قيل بعد ذلك « ليس في معاشره
الحكمة مرارة » فيمتنع اذن مجامعة الفضائل للألم

٢ وايضاً ان الألم يمنع من الفعل كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات
ك٧ب ١٣ وك ١٠ب ٥ وما يمنع من الفعل الصالح ينافي الفضيلة . فالألم اذن
ينافي الفضيلة

٣ وايضاً ان الألم مرض للنفس كما قال توليوس في المسائل التسكولانية ك٤٠ .
ومرض النفس يصاد الفضيلة التي هي صلاح حال النفس . فالألم اذن مضادٌ
للفضيلة فلا يجوز اجتماعهما

لكن يمرض ذلك ان المسيح كان كاملاً بالفضيلة . وقد وجد فيه الألم فقد
قال في متى ٢٦ : ٣٨ « نفسي حزينة حتى الموت » فيجوز اذن مجامعة الألم للفضيلة
والجواب ان يقال ان الرواقين جملوا في نفس الحكميم ثلاثة اوثبات اي
ثلاثة انفعالات محمودة بدلاً من ثلاثة انفعالات مذمومة كما قال اوغسطينوس
في مدينة الله ك٤٠ اب ٨ فجملوا فيه اللذة بدل الشره والسرور بدل الطرب
والاحتراس بدل الجبن ، اما بدل الألم فمنعوا ان يكون في نفسه شيء لا لوجهين -
الاول كون الألم يتعلق بالشر الذي حدث وهم يمنعون حدوث شرٍ للحكيم لانهم
زعموا انه كما ان خير الانسان منحصرٌ في الفضيلة وهو ليس في شيء من الخيرات
البدنية كذلك شره منحصرٌ في الرذيلة التي يمتنع وجودها في ذي الفضيلة الا ان هذا
باطل اولاً لانه لما كان الانسان مركباً من نفس وجسد كان ما يعين على حفظ حيوة
البدن خيراً للانسان لكن ليس خيره الاعظم اذ قد يسيء استعماله فكان الشر
المضاد لهذا الخير يجوز ان يوجد في الحكميم ويحدث المآ معتدلاً . وثانياً لانه وان
امكن ان يكون ذو الفضيلة براءً من الكبائر الا انه ليس احد براءً من الصغائر
كقوله في ايو ١ : ٨ « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فلما نضل انفسنا » . وثالثاً
لان ذا الفضيلة وان لم يكن فيه خطيئة فربما كان فيه خطيئة حيناً ما فيتألم
من ذلك تالماً محموداً كقوله في ٢ كور ٧ : ١٠ « نعم بحسب رضى الله يشئى
توبة للخلاص » . ورابعاً لانه يجوز ايضاً ان يتألم تالماً محموداً من خطيئة الغير وعلى
هذا فالفضيلة الخلقية تحمل معها الألم كما تحمل معها سائر الانفعالات المعتدلة
بالمقل - والثاني كون الألم يتعلق بالشر الحاضر والجبن يتعلق بالشر المستقبل

كما ان اللذة تتعلق بالخير الحاضر والشوق يتعلق بالخير المستقبل والتذاذ الانسان
بالخير الحاصل او شوقه الى تحصيل الخير الغير الحاصل او احتراسه ايضاً من الشر
المستقبل يجوز ان يرجع الى الفضيلة اما انكسار نفس الانسان بالشر الحاضر مما
يحصل بالألم فيظهر انه مضافاً مطلقاً للعقل فيجتمع مجامعته للفضيلة . على ان
هذا ايضاً باطل فمن الشرور ما يجوز ان يكون حاضراً عند ذي الفضيلة كما تقدم
في الفصل الآنف ويكرهه العقل فيتبع الشوق الحسي كراهية العقل في تألمه
من ذلك الشر لكن على وجه معتدل بحسب حكم العقل . وموافقة الشوق
الحسي للعقل ترجع الى الفضيلة كما تقدم في الفصلين السابقين فالألم المعتدل
اذن مما يجب التألم منه يرجع الى الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات
ك٢ب ٦٧ وهو مفيد ايضاً في اجتناب الشرور فكما ان اللذة تدعو الى التماس
الخيرات باعظم نشاط كذلك الألم يدعو الى اجتناب الشرور بأشد عزيمة . اذا
تقرر ما تقدم وجب القول بان الألم مما يوافق الفضيلة لا يمكن مجامعته للفضيلة
لان الفضيلة تلتذ في ما يوافقها واما ما ينافيها بوجه من الوجوه فتألم منه
على وجه معتدل

اذا اجيب على الاول بان مفاد تلك الآية ان الحكيم ليس يتألم من الحكمة
لكنه يتألم مما يمنع منها ولذا لم يكن محلّ للألم في السعداء لامتناع ان يكون
فيهم مانع من الحكمة

وعلى الثاني بان الألم يمنع من الفعل الذي تتألم منه ولكنه يساعد على انفاذ
تلك الافعال التي بها يجتنب الألم باعظم نشاط

وعلى الثالث بان الألم المفروض للنفس واما الألم المعتدل فيرجع الى صلاح
حالتها في هذه العاجلة

الفصل الرابع

هل تدور كل فضيلة خلقية على الانفعالات

يُتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان مدار كل فضيلة خاتمة على الانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ « ان مدار الفضيلة الخلقية على الذات والآلام » . واللذة والآلم انفعالان كما مر في م ب ٣١ ف ١ وم ب ٣٥ ف ١ . فاذا كل فضيلة خلقية مدارها على الانفعالات

٢ وايضاً ان الناطق بالمشاركة هو محل الفضائل الخلقية كما في الباب الاخير من ك ١ من الخلقيات . وهذا الجزء من النفس هو محل الانفعالات كما مر في م ب ٢٢ ف ٣ . فاذا كل فضيلة خلقية مدارها على الانفعالات

٣ وايضاً ان كل فضيلة خلقية يجوز ان يكون فيها انفعال فاذا اما ان جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات او ليس شي منها كذلك . وبعضها يدور على الانفعالات كالشجاعة والمنة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠ . فاذا جميع الفضائل الخلقية تدور على الانفعالات

لكن يعارض ذلك ان العدل فضيلة خلقية «وايس مداره على الانفعالات» كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية كمال للجزء الشوقي من النفس اكونها تسوقه الى خير العقل والمراد بخير العقل ما كان معدلاً او مرتباً بالعقل فاذا كل ما يجوز تعديله وترتيبه بالعقل يجوز ان يكون عايه مدار الفضيلة الخلقية . والعقل ليس يرتب انفعالات الشوق الحسي فقط بل يرتب ايضاً افعال الشوق العقلي الذي هو الارادة وهي ليست محلاً للانفعال كما مر في م ب ٢٢ ف ٣ . فاذا ليس كل فضيلة خلقية تدور على الانفعالات بل بعضها يدور على الانفعالات وبعضها يدور على الافعال

إذا اجيب على الأوّل بأنه ليس مدار كل فضيلة خلقية على الذات والآلام
على انها موضوعها بل على انها شيء لا حق لفعالها لأن كل ذي فضيلة يلتذ بفعل
الفضيلة ويتألم من ضده ومن ثمّ اردف الفيلسوف كلامه المورد بقوله « إذا كان
مدار الفضائل على الافعال والانفعالات وكل انفعال وفعل يترتب عليه لذة
والم كان مدار الفضيلة ايضاً على الذات والآلام » اي على انها شيء لا حق
وعلى الثاني بان الناطق بالمشاركة ليس الشوق الحسي الذي هو محل الانفعالات
فقط بل الارادة التي ليست محلاً للانفعالات ايضاً كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان بعض الفضائل يوجد فيها انفعالات على انها موضوعها
وبعضها لا يوجد فيها ذلك فإذا ليس حكمها كلها واحداً كما سيأتي بيانه في
المبحث التالي ف ٢

الفصل الخامس

هل يجوز وجود فضائل خلقية دون انفعال

يتعلّق الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز وجود الفضيلة الخلقية دون
انفعال لانه كلما كانت الفضيلة الخلقية اكمل كانت أغلب على الانفعالات . فهي
اذن في منتهى كمالها مجردة بالكلية عن الانفعالات

٢ وايضاً ان كل شيء انما يكون كاملاً متى كان بعيداً عن ضده او عما
يبعث على ضده . والانفعالات تبعث على الخطيئة المضادة للفضيلة ولذا قيل
لها في روضة « احواء الخطايا » . فالفضيلة الكاملة اذن مجردة بالكلية عن الانفعال

٣ وايضاً انما نوافق الله بالفضيلة كما قال اوغسطينوس في آداب الكهنة
ب ٦ و ١١ . والله يفعل كل شيء دون انفعال . فإذا الفضيلة المتناهية في
الكمال مجردة عن كل انفعال

لكن يعارض ذلك ان كل عادل يلتذ بفعل العدل كما في الخلقيات ك ١ ب ٨ .

واللذة انفعال . فالعدالة اذن لا يجوز ان تكون دون انفعال . وبالأولى سائر الفضائل

والجواب ان يقال ان اردنا بالانفعالات الاهواء الغير المرتبة كما قال الرواقيون كان واضحاً ان الفضيلة الكاملة مجردة عن الانفعالات وان اردنا بها جميع حركات الشوق الحسي كان واضحاً ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات على انها موضوعها يمتنع تجردها عن الانفعالات والا لتكانت الفضيلة الخلقية توقف الشوق الحسي عن كل فعل . وليس من شأن الفضيلة ان توقف ما كان خاضعاً للعقل عن افعاله بل ان تبعثه على انفاذ امر العقل بافعاله ولذلك فكما ان الفضيلة تسوق اعضاء البدن الى ما ينبغي من الافعال الخارجة كذلك تسوق الشوق الحسي الى الحركات المرتبة . واما الفضائل التي تتعلق بالانفعالات بل بالافعال فيجوز ان تكون دون انفعالات ومن هذا القبيل فضيلة العدالة اذ بها تتعلق الارادة بفعلها الذي ليس انفعالاً . على ان فعل العدالة يترتب عليه لذة ولو في الارادة فقط وهي ليست انفعالاً واذا تعاضمت بكمال العدالة فاضت على الشوق الحسي لان القوى الساقلة تتبع حركة القوى العالية كما ابلغنا في مب ١٧ ف ٧ ومب ٢٤ ف ٣ وهكذا كلما كان فيضه اكل كان اشد تأثيراً في حصول الانفعال

اذا اجيب على الاول بان الفضيلة تغلب على الانفعالات الغير المرتبة ولكنها تصدر الانفعالات المعتدلة
وعلى الثاني بان الانفعالات تبعث على الخطيئة اذا كانت غير مرتبة لا اذا كانت معتدلة

وعلى الثالث بان الصلاح يعتبر في كل شيء بحسب حال طبيعته . وليس في الله والملائكة شوق حسي كما في الانسان ولذلك كان ما يفعله الله والملائكة

من الافعال الصالحة يحصل بدون افعال كما يحصل بدون بدن ايضاً وما يفعله
الانسان من ذلك يحصل مع افعال كما يحصل بواسطة البدن

البحثُ المتمُّ ستين

في تمايز الفضائل الخلقية — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الفضائل الخلقية والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — ١ في
ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط — ٢ في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال
هل هي مميزة لتلك التي تتعلق بالاتصالات — ٣ في ان الافعال هل يتعلق بها فضيلة
خلقية واحدة فقط — ٤ هل يتعلق بالاتصالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة — ٥ في ان
الفضائل الخلقية هل تميز بحسب اختلاف موضوعات الاتصالات

الفصلُ الأولُ

في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط لانه كما
ان التدبير في الافعال الخلقية يختص بالعقل الذي هو محل الفضائل العقلية
كذلك الامالة تختص بالقوة الشوقية التي هي محل الفضائل الخلقية . والفضيلة
العقلية المدبرة في جميع الافعال الخلقية واحدة وهي الفطنة . فاذا كذلك الفضيلة
الخلقية المميلة في جميع الافعال الخلقية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الملكات لا تميز بحسب الموضوعات الهيولانية بل بحسب ما
للموضوعات من الحقائق الصورية . والحقيقة الصورية للغير الذي هو غاية الفضيلة
الخلقية واحدة وهي تقدير العقل . فيظهر اذن ان الفضيلة الخلقية واحدة فقط
٣ وايضاً ان الامور الخلقية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية كما مر في
مب اف ٣ و ٥ . والغاية العامة لجميع الفضائل الخلقية واحدة وهي السعادة واما
الغايات الخاصة والقريبة فتميز متناهية والفضائل الخلقية ليست غير متناهية .

فيظهر اذن ان ليس هناك سوى فضيلة خلقية واحدة فقط
لكن يعارض ذلك انه يمتنع حصول الملكة الواحدة في القوى المختلفة كما مره
في مب ٥٦ ف ٠٢ ومحل الفضائل الخلقية هو الجزء الشوقي من النفس وهو ينقسم
الى قوى مختلفة كما مر في ق ١ مب ٨١ ف ٠٢ فاذا يمتنع كون الفضيلة الخلقية
واحدة فقط

والجواب ان يقال قد تقدم في مب ٥٨ ف ٢ ان الفضائل الخلقية ملكات
للجزء الشوقي . والملكات تختلف انواعها بحسب الفصول النوعية التي لموضوعاتها
كما مر في مب ٥٤ ف ٠٢ والحقيقة النوعية في الموضوع المشتهي وغيره ايا كان
انما تُعتبر بحسب الصورة النوعية الصادرة عن الفاعل ولا بد من اعتبار ان
لمادة المنفعل بالنسبة الى الفاعل حالتين فهي احياناً تقبل صورة الفاعل بحسب
حقيقتها الموجودة فيه كما يحدث في جميع الفواعل المجانسة وحيث اذا كان الفاعل
واحداً بالنوع فمن الضرورة ان تقبل الهيولى صورة نوع واحد كما ان النار لا
يتولد عنها بوجه المجانسة الا ما كان من نوع النار وحياناً تقبل المادة الصورة من
الفاعل لا بحسب حقيقتها الموجودة فيه كما هو ظاهر في المولدات الغير المجانسة
كتولد الحيوان من الشمس وحيث لا تكون الصور الحائلة في الهيولى والصادرة
عن فاعل واحد بعينه متحدة بالنوع بل تختلف باختلاف استعداد الهيولى لقبول
اثر الفاعل كما ترى انه بفعل الشمس الواحد يتولد بالتعفن حيوانات مختلفة في
النوع بحسب اختلاف استعداد الهيولى . وواضح ان العقل في الخلقيات امر
ومحرك والقوة الشوقية مأمورة ومتحركة والشوق ليس يقبل اثر العقل على وجه
المجانسة لانه لا يصير ناطقاً بالذات بل بالمشاركة كما في الخلقيات ك اب اخير
ولذلك كانت المشهيات تحصل بتحرك العقل في انواع مختلفة باختلاف نسبتها
الى العقل وهكذا يلزم ان الفضائل الخلقية مختلفة في النوع وليست واحدة فقط

إذا اجيب على الاول بان موضوع العقل هو الحق وحقيقة الحق واحدة
بعينها في جميع الخلقيات التي هي الافعال الحادثة فمن ثم كانت تدبر بفضيلة
واحدة فقط وهي الفطنة . واما موضوع القوة الشوقية فهو الخير المشتهي الذي
تختلف حقيقته باختلاف نسبه الى العقل المدبر
وعلى الثاني بان تلك الحقيقة الصورية واحدة بالجنس باعتبار وحدة الفاعل
ولكنها تختلف بالنوع باعتبار اختلاف نسبتها الى القابل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان الامور الخلقية لا تستفيد الحقيقة النوعية من الغاية الاخيرة
بل من الغايات القريبة التي وان كانت غير متناهية بالعدد ليست مع ذلك غير
متناهية بالنوع

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعال حل هي ممايزة لتلك التي تتعلق بالانفعالات
تختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تمتاز بكون بعضها
يتعلق بالافعال وبعضها يتعلق بالانفعالات فقد قال الفيلسوف في الخلقيات
ك ٢ ب ٣ « الفضيلة الخلقية تفعل الافضل في ما يتعلق بالذات والآلام »
والذات والآلام انفعالات كما مر في م ب ٣١ ف ١ وم ب ٥٥ ف ١ . فاذا
الفضيلة التي تتعلق بالانفعالات هي عينها تتعلق بالافعال ايضاً لكونها فاعلة
٢ وايضاً ان الانفعالات مبادئ للافعال الخارجة فاذا كانت بعض الفضائل
تعديل الانفعالات لزم بالضرورة كونها تعديل الافعال ايضاً . فاذا الفضائل
المتعلقة بالانفعالات هي نفس الفضائل المتعلقة بالافعال
٣ وايضاً ان كل فعل خارج يتحرك اليه الشوق الحسي تحركاً محموداً او مذموماً .
وحركات الشوق الحسي هي الانفعالات . فاذا الفضائل التي تتعلق بالافعال هي
بعينها تتعلق بالانفعالات

لكن يعارض ذلك جعل مدار العدالة على الافعال ومدار العفة والشجاعة والحلم
على بعض الانفعالات كما في الحقائق كـ ٢ ب ٣ و ٧ وكـ ٥ ب ١ و ٢ و ٣ و ٤
والجواب ان يقال ان نسبة الفعل والانفعال الى الفضيلة يجوز ان تكون على نحوين
اولاً كنسبة المعلول لكل فضيلة خافية بهذا الاعتبار افعال حسنة تصدر عنها
ولذة او الم وهما انفعالات كما تقدم في البحث الآنف فـ ٤ و ثانياً يجوز ان تكون
نسبة الفعل الى الفضيلة الخلقية كنسبة الموضوع الذي تعلق به وبهذا الاعتبار
يجب ان تكون الفضائل الخلقية التي تعلق بالافعال غير الفضائل الخلقية التي
تعلق بالانفعالات ويانه ان بعض الافعال يُعتبر فيها الخير والشر بحسب انفسها
دون نظري الى اهواء فاعلها اي من حيث يُعتبر فيها الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس
الى الغير ولا بد في هذه الافعال من فضيلة تدبرها في انفسها وذلك كالشراء
والبيع ونحوها مما يُعتبر فيه حقيقة ما يجب او لا يجب للغير ولهذا كانت العدالة
وقروعا تعلق على وجه الخصوص بالافعال تعلقاً بموضوعها و بعضها يُعتبر فيها
الخير والشر بحسب معادلتها بالقياس الى الفاعل فقط ولذلك يجب ان يُعتبر فيها
الخير والشر بحسب حسن او قبح انفعال الفاعل بها ومن ثمة يجب ان تكون
الفضائل فيها متعلقة اصالة بالاهواء الباطنة التي يقال لها انفعالات نفسانية كما
هو ظاهر في العفة والشجاعة ونحوها على انه قد يحدث ان يُهمل خير الفضيلة
في الافعال التي تُعتبر بالقياس الى الغير لخروج الانفعال النفساني عن حد
الاعتدال وحينئذ يكون بفساد المعادلة في الفعل الخارج فساد العدالة وفساد
المعادلة في الانفعالات الباطنة فساد فضيلة اخرى وذلك كما اذا حمل الغضب
انساناً على ضرب آخر فان في الضرب الواقع بغير حق فساد العدالة وفي الخروج
بالغضب عن حد الاعتدال فساد الحلم وقس على ذلك
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراض الاول مبني على

الفعل باعتبار كونه معلولاً للفضيلة والثاني والثالث مبنيان على ان موضوع الفعل والافعال واحد بعينه مع ان بعض الفضائل يتعلق اصالة بالفعل وبعضها يتعلق اصالة بالافعال كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان الافعال مل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال انما تتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط فان استقامة جميع الافعال الخارجة ترجع فيما يظهر الى العدالة . والعدالة فضيلة واحدة . فاذا انما يتعلق بالافعال فضيلة واحدة فقط

٢ وايضاً يظهر ان الافعال التي بينها غاية الفرق هي التي غايتها خير الفرد والتي غايتها خير الجماعة . وهذا الفرق ليس يُحَدِّثُ فرقاً في الفضائل الخلقية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـه ب ١ « العدالة الشرعية التي تسوق افعال الناس الى الخير العام ليست مغايرة للفضيلة التي تسوق افعال الانسان الى واحد فقط الا بالاعتبار » . فاذا تعابير الافعال ليس يُحَدِّثُ تعبيراً في الفضائل الخلقية

٣ وايضاً لو كان يتعلق بالافعال المختلفة فضائل خلقية مختلفة لوجب ان تختلف الفضائل الخلقية باختلاف الافعال وهذا بين البطلان لان من شأن العدالة تقرير الاستقامة في ما اختلف من اجناس المعاملات البدلية وفي التوزيعات ايضاً كما في الخلقيات كـه ب ٢ . فاذا ليس يتعلق بالافعال المختلفة فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان التقوى فضيلة مغايرة للبر الذي هو ضد العقوق . وكلاهما مع ذلك يتعلق ببعض الافعال

والجواب ان يقال ان جميع الفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال تنفق في حقيقة العدل العامة التي تُعَبَّرُ بحسب ما يجب للغير وتختلف باختلاف الحقائق الخاصة .

وتحقيق ذلك ان الافعال الخارجة لا يحكم عليها العقل باعتبار معادلتها ليل الفاعل بل باعتبار موافقة الشيء في نفسه وبحسب هذه الموافقة تُعتبر حقيقة الواجب الذي عليه تُبنى حقيقة العدالة لان شأن العدالة في ما يظهر تأدية الواجب ولذلك كانت جميع الفضائل التي تتعلق بالافعال تتضمن على نحو ما حقيقة العدالة الا ان اعتبار الواجب ليس واحداً في جميع الاشياء فان شيئاً ليس يجب للمساوي كما يجب للأعلى ولا كما يجب للدنى وكذلك ليس يجب بقوة المقدم كما يجب بقوة الوعد او بقوة ما حصل من الاحسان . وبحسب اختلاف هذه الاعتبارات في الواجب تؤخذ فضائل مختلفة كما ان التقوى هي ما به يؤدى الواجب لله والبر ما به يؤدى الواجب للوالدين او للوطن والشكر ما به يؤدى الواجب للحسنين وهلم جرا

اذا اجب على الاول بان العدالة بالحرص فضيلة واحدة خاصة تنظر الى كمال حقيقة الواجب الذي يمكن تأديته على وجه المساواة . لكنها تُطلق بالفساحة على ما به يؤدى الواجب باي وجه كان وهي بهذا المعنى ليست فضيلة واحدة خاصة وعلى الثاني بان العدل الذي يقصد به الخير العام فضيلة مغايرة للعدل الذي غايته الخير الخاص ببعض الافراد ومن ثم كان الشرع العام مميّزاً للشرع الخاص وجعل توليوس البر الذي غايته خير الوطن فضيلة واحدة خاصة . على ان العدل الذي يسوق الانسان الى الخير العام عام باسمه لانه يسوق جميع افعال الفضائل الى غايته اي الى الخير العام والفضيلة باعتبار كونها مأمورة من هذا العدل تسمى عدلاً ايضاً وهكذا لا يكون بين الفضيلة وبين العدل الشرعي سوس فرق اعتباري كما ان الفضيلة الفاعلة من تلقاء نفسها لا تفرق عن الفضيلة الفاعلة باسم غيرها الا بالاعتبار

وعلى الثالث بان اعتبار الواجب واحداً بعينه في جميع الافعال الراجعة الى

العدل الخاص ولهذا كانت فضيلة العدل فيها واحدةً بعينها خصوصاً في ما كان من قبيل المعاملات البدلية اذ قد يكون العدل التوزيعي مغايراً بالنوع للعدل البدلي وسيأتي الكلام على ذلك في ثا ٠ ثا ٠ م ب ٦١ ف ١

الفصل الرابع

في ان الاتق لا تختلف هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة

يُتخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانفعالات المختلفة لا يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة لان الامور المتفقة في المبدأ والنتهى انما يتعلق بها ملكة واحدة كما هو واضح غاية الوضوح في العلوم . ولجميع الانفعالات مبدأ واحد وهو المحبة ومنتهى واحد وهو اللذة او الألم كما مرَّ في م ب ٢٥ ف ١ و ٢٠ ف ٢ فاذاً جميع الانفعالات انما يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط

٢ وايضاً لو كان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة لكانت الفضائل الخلقية على قدر الانفعالات . وهذا بين البطلان لان الانفعالات المتقابلة يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة بعينها كتعلق الشجاعة بالجبن والتهور وتعلق العفة باللذة والألم . فاذاً ليس يجب ان يتعلق بالانفعالات المختلفة فضائل خلقية مختلفة

٣ وايضاً ان المحبة والشهوة واللذة انفعالات . تتغاير بالنوع كما مرَّ في م ب ٢٣ ف ٤ . وهي يتعلق بها كلها فضيلة واحدة وهي العفة . فاذاً ليست الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات مختلفة باختلافها

لكن يعارض ذلك ان الشجاعة تعلق بالجبن والتهور والعفة تعلق بالشهوة والحلم يتعلق بالفضب كما في الخلقيات ك ٣ ب ٦ و ١٠

والجواب ان يقال لا يمكن القول بان جميع الانفعالات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط لان من الانفعالات ما يرجع الى قوى مختلفة فبعضها يرجع

الى الغضبىة وبعضها الى الشهوانية كما مر في مب ٢٣ ف ١ الا انه ليس كل
تفاير في الانفعالات يكفي لتفاير الفضائل الخلقية اما اولاً فلأن بعض
الانفعالات متقابلة بينها على وجه المضادة كاللذة والالم والجبن والتهور ونظائرها
وهذه الانفعالات المتقابلة على هذا الوجه لا يتعلق بها الافضية واحدة بعينها
لانه لما كانت الفضيلة الخلقية قائمة في وسط ما لم يكن بين الانفعالات المتضادة
سوى وسط واحد بعينه كما ليس بين المتضادات في الامور الطبيعية سوى
وسط واحد بعينه كالذي بين الابيض والاسود. واما ثانياً فلأن بعض الانفعالات
المختلفة تنافي العقل بطريق واحد بعينه كأن يكون ذلك بطريق الاغراء بما
يصادف العقل او بطريق الصرف عما يوافق العقل ولذلك فالانفعالات الشهوانية
المختلفة لا ترجع الى فضائل خلقية مختلفة لان حركاتها متلازمة بترتيب ما
لا تباها الى غرض واحد وهو ادراك الخير او المرب من الشر كما ان الهبة
تصدر عنها الشهوة والشهوة تؤدي الى اللذة وكذا الحال في ما يقابل ذلك لان
البغض يترتب عليه الحرب او الأتفة وهذا يؤدي الى الألم. واما انفعالات
الغضبىة فليست من رتبة واحدة بل تتعلق بامور مختلفة لان موضوع التهور
والجبن خطر عظيم وموضوع الرجاء والياس خير شاق وموضوع الغضب ضد
أحدث مضره فيرام التغلب عليه ولهذا كان يتعلق بهذه الانفعالات فضائل
مختلفة فتتعلق العفة بانفعالات الشهوانية والشجاعة بالجبن والتهور وعظم الهمة
بالرجاء والياس والحلم بالغضب

إذا اجيب على الاول بان جميع الانفعالات متفقة في مبدئها ومنتهى واحد عام
لا في مبدئها او منتهى واحد خاص وهذا ليس يكفي لوحدة الفضيلة الخلقية
وعلى الثاني بانه كما ان المبدأ الذي به يعدل في الموجودات الطبيعية عن
مبدئها وينحى نحو آخر واحد بعينه واعتبار المتضادات في الموجودات الناطقة

واحدٌ بعينه كذلك الفضيلة الخلقية التي توافق العقل على مثال الطبيعة واحدة
بعينها بالنظر الى الانفعالات المتضادة

وعلى الثالث بان تلك الانفعالات الثلاثة تتعلق بموضوع واحد بنوع من
الترتب كما تقدم في جرم الفصل ولذا فهي ترجع الى فضيلة خلقية واحدة
الفصل الخامس

في ان الفضائل الخلقية هل تتمايز بحسب اختلاف موضوعات الانفعالات
يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية لا تتمايز بحسب
موضوعات الانفعالات لان موضوعات الانفعالات كموضوعات الافعال .
والفضائل الخلقية التي تتعلق بالافعال لا تتمايز بحسب موضوعات الافعال لان
شراء البيت والفرس او يعبها يرجع الى فضيلة العدل الواحدة . فاذا كذلك
الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات
٢ وايضاً ان الانفعالات افعال او حركات للشوق الحسي . وتغاير الملكات
يشترط له تغاير اعظم من الذي يشترط لتغاير الافعال . فاذا الموضوعات المختلفة
التي لا يتغاير بها نوع الانفعال لا يتغاير بها نوع الفضيلة الخلقية فتكون جميع
الذات يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة وقس عليها ما سواها

٣ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يحدث تغايراً في النوع . والمستلذات المختلفة
لا تتغاير الا بحسب الاكثر والاقل . فاذا جميع المستلذات ترجع الى نوع
واحد من الفضيلة ومثلها بجامع الحجة جميع المخوفات وكذا يقال في الباقيات .
فالفضيلة الخلقية اذن لا تتمايز بحسب موضوعات الانفعالات

٤ وايضاً كما ان من شان الفضيلة ان تفعل الخير كذلك من شانها ان تمتنع
الشر . وشهوة الخيرات يتعلق بها فضائل مختلفة كما تتعلق العفة بشهوة لذات
المس والفكاهة بلذات المزمل . فاذا كذلك الخوف من الشرور يجب ان يتعلق

به فضائل مختلفة

لكن يعارض ذلك ان العفة تتعلق بلذائذ النكاح والامساك يتعلق بلذائذ
الطعام والفكاهة تتعلق بلذائذ الهزل

والجواب ان يقال ان كمال الفضيلة يتوقف على العقل وكمال الانفعال يتوقف
على الشوق الحسي وعلى هذا فاختلاف الفضائل يجب ان يكون بحسب نسبتها
الى العقل واختلاف الانفعالات بحسب نسبتها الى الشوق . فاذا موضوعات
الانفعالات باعتبار اختلاف نسبتها الى الشوق الحسي تختلف بها انواع الانفعالات
وباعتبار اختلاف نسبتها الى العقل تختلف بها انواع الفضائل . وحركة العقل
مغايرة لحركة الشوق الحسي فلا يمتنع اذن ان بعض الاختلاف في الموضوعات
يحدث تعبيراً في الانفعالات دون الفضائل كما اذا تعلق فضيلة واحدة بانفعالات
كثيرة على ما تقدم في الفصل السابق وبعضه يحدث تعبيراً في الفضائل دون
الانفعالات كما اذا تعاقبت فضائل مختلفة بانفعال واحد كاللذة . ولما كانت
الانفعالات المختلفة المختصة بقوى مختلفة ترجع دائماً الى فضائل مختلفة كما مر
في الفصل السابق كان اختلاف الموضوعات المختصة بقوى مختلفة يحدث دائماً
اختلافاً في انواع الفضائل وذلك كالحير المطلق والحير المقيّد بمشقة . ولما كان
العقل يدبر قوى الانسان الساقلة بنوع من الترتيب ويتناول ايضاً الاشياء
الخارجة كان الموضوع الواحد للانفعال باعتبار ادراكه بالحس او بالوهم او بالعقل
ايضاً وباعتبار اختصاصه ايضاً بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما تختلف
نسبته الى العقل وهكذا من شأنه ان يحدث تعبيراً في الفضائل . فاذا خير
الانسان الذي هو موضوع المحبة والشهوة واللذة يمكن اعتباره خاصاً بشعور
البدن او بادراك النفس الباطن سواء كان الغرض منه خير الانسان في ذاته
باعتبار البدن او باعتبار النفس او كان الغرض منه خير الانسان بالقياس الى

الغير وكل اختلاف من هذا التقييم ناشئ عن اختلاف النسبة الى العقل
يحدث اختلافاً في الفضيلة وعلى هذا اذا اعتبر خيراً ما فان كان مدركاً بحاسة
المس وراجعاً الى حفظ الحياة الانسانية في الشخص او في النوع كذا اذا اطعم
والنكاح فهو الى فضيلة العفة . واما لذات سائر المشاعر فلعدم شدتها لا يستصعبها
العقل فلم يجعل لها فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالامر العسير كالصناعة ايضاً على
ما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . واما الخير الذي ليس يدرك بالحس بل بقوة باطنة
ويختص بالانسان باعتباره في ذاته فهو كالمال والشرف فان المال يرجع في اصله
الى خير البدن والشرف قائم بمعنى يدرك في النفس . وهذا النوع من الخيرات يجوز
اعتباره اما على وجه الاطلاق من حيث يرجع الى الشهوانية او مع مشقة من
حيث يرجع الى النضبية وهذا التفصيل لا محل له في الخيرات التي يلتذ بها
المس لانها خيرات خسيصة انما تلائم الانسان من حيث يشارك الحيوانات
العجم . فاذا اعتبر خير المال على وجه الاطلاق من حيث هو موضوع الشهوة
او اللذة او المحبة فهو الى السخاء واذا اعتبر مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء
فهو الى العظمة واما خير الشرف فاذا اعتبر على وجه الاطلاق من حيث
هو موضوع المحبة فهو الى فضيلة يقال لها فيلوتيميا اي حب الشرف واذا اعتبر
مع مشقة من حيث هو موضوع الرجاء فهو الى الشهامة فيظهر من ثم ان
السخاء وحب الشرف الى الشهوانية والعظمة والشهامة الى النضبية . واما خير
الانسان بالقياس الى الغير فليس فيه مشقة في ما يظهر بل يوحى على وجه
الاطلاق من حيث هو موضوع لانفعالات الشهوانية وهذا الخير قد يلذ لبعض
الناس من حيث يتبدل لغيره اما في الامور الجدية اي الافعال التي يقصد بها
العقل الى الغاية المقتضاة او في الامور الهزلية اي في الافعال المقصود بها مجرد
اللذة والتي ليست نسبتها الى العقل كسبة الافعال الأولى . اما الامور الجدية

فibtدل فيها الانسان لغيره على نحوين اما بترويح قلبه بالاقوال والافعال اللاتفة وهذا يرجع الى فضيلة سماها ارسطو صداقة في الخلقيات ك٢ ب٢ ويمكن ان تسمى كياسة واما باخلاصه له بالاقوال والافعال وهذا يرجع الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف صدقا فان الاخلاص ادنى الى العقل من اللذة واقرب الى الجدمنه الى الهزل ومن ثمة كانت لذة الهزل الى فضيلة اخرى يسميها الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٥ فكاهة . وعلى هذا يتضح ان الانفعالات يتعلق بها عند ارسطو عشر فضائل خلقية وهي الشجاعة والعفة والسخاء والعظمة والشهامة وحب الشرف والحلم والصدقة والصدق والفكاهة وهي تتمايز بحسب اختلاف الاغراض او اختلاف الانفعالات او اختلاف الموضوعات فاذا اضيف اليها المدائة التي تتعلق بالافعال كانت جملتها احدى عشرة فضيلة اذا اوجب على الاول بان موضوعات الفعل الواحد بالنوع لها كلها نسبة واحدة الى العقل بخلاف موضوعات الانفعال الواحد بالنوع لان الافعال لاتتافى العقل كالانفعالات وعلى الثاني بان الوجه في اختلاف الانفعالات غير الوجه في اختلاف الفضائل كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان الاكثر والاقول لا يدرتان تقايراً في النوع الا بسبب اختلاف النسبة الى العقل وعلى الرابع بان الخير اقوى على التحريك من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك٤ ب٤ مقا ٢١ و٢٢ ولذلك كان الشر لا يحدث للعقل مشقة تقتضي الفضيلة الا اذا كان بالقأ حد النهاية وهو لا يكون في ما يظهر الا واحداً في الجنس الواحد من الانفعال ومن ثمة لم يجعل في الغضب الا فضيلة واحدة وهي الحلم ولا في التهور الا فضيلة واحدة وهي

الشجاعة واما الخير فانه يحدث مشقة تقضي الفضيلة وان لم يكن بالغا حد النهاية
في جنس ذلك الانفعال ولذلك جعل في الشهوات فضائل خلقية مختلفة كما
تقدم في جرم الفصل



المبحث الحادي والستون

في امهات الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في امهات الفضائل والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان
الفضائل الخلقية هل يجب ان تسمى امهات او اصولاً - ٢ في عددها - ٣ في انها امها هي
- ٤ هل هي متمايزة - ٥ هل قسمتها الى فضائل سياسية وزيكية وفضائل النفس الزكية
ورثالية هي صحيحة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً
يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليس يجب ان تدعى
امهات او اصولاً لان الاشياء القسيمة بعضها لبعض هي معاً بالطبع كما في
كتاب المقولات في باب معاً فليس احدها اصل من الآخر. وجميع الفضائل
قسيمة بعضها لبعض في جنس الفضيلة. فاذا ليس يجب ان يقال لبعضها اصول
٢ وايضاً ان الغاية اصل من الوسطة. والفضائل اللاهوتية تتعلق بالغاية
والفضائل الخلقية تتعلق بالوسطة. فاذا ليس يجب ان تدعى الفضائل الخلقية
اصولاً او امهات بل بالحري لاهوتية

٣ وايضاً ما بالذات اصل مما بالمشاركة. والفضائل العقلية راجعة الى الناطق
بالذات والفضائل الخلقية راجعة الى الناطق بالمشاركة كما مر في مب ٥٨ ف ٢.
فالفضائل الخلقية ليست اصولاً بل بالاحرى الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في تفسيره آية متى: طوبى للمساكين بالروح:

« نعلم ان امهات الفضائل اربع العفة والعدالة والفطنة والشجاعة » . وهذه فضائل خاتمة . فالفضائل الخلقية اذن امهات

والجواب ان يقال لما كان كلامنا على الفضيلة بالاطلاق كان المراد منه الفضيلة الانسانية . وقد اسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ ان الفضيلة الانسانية تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فهي تقتضي استقامة الشوق لان هذه الفضيلة لا تولي القوة على حسن الفعل فقط بل تولي استعمال الفعل الحسن ايضاً . واما الفضيلة التي لا تقال باعتبار كمال حقيقة الفضيلة فلا تقتضي استقامة الشوق لانها انما تولي القوة على حسن الفعل فقط ولكنها لا تولي استعمال الفعل الحسن . ومعلوم ان الكامل اصل من غير الكامل ولذلك كانت الفضائل التي تتضمن استقامة الشوق تدعى اصولاً وهذه هي الفضائل الخلقية والفطنة فقط من الفضائل العقلية لانها خلقية على نحو ما باعتبارها . وضوعها كما يتضح مما مر في مب ٥٧ ف ٤ ومب ٥٨ ف ٣ . فمن الصواب اذن ان تجعل امهات الفضائل او اصولها في الفضائل الخلقية

اذ اوجب على الاول متى انقسم الجنس المتواطىء الى انواعه كانت اقسامه متساوية في حقيقة الجنس وان كان بعضها باعتبار حقيقة طبعه أولى وأكمل من بعض كما ان الانسان اصل واكمل في طبعه من سائر الحيوانات واما متى كانت القسمة في الجنس المشكك وهو المقول على كثيرين بحسب التقدم والمتاخر فلا يمتنع ان يكون احد الانواع اصل من الآخر حتى في الحقيقة العامة كالوجود فانه اصل في الجوهر منه في العرض ومن هذا القبيل قسمة الفضائل الى اجناس مختلفة من الفضائل لان خير العقل لا يوجد في جميع الفضائل على نسبة واحدة

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية اعلى من الانسان كما مر في مب ٥٨ ف ٣ فلا يقال لها حقيقة فضائل انسانية بل فائقة الرتبة الانسانية او الالهية

وعلى الثالث بانه وان كان ما عدا الفطنة من الفضائل العقلية اصل من الفضائل الخلقية باعتبار ان العقل لكمة ليس اصل منها باعتبار حقيقة الفضيلة لتعلقها بالخير الذي هو موضوع الشوق

الفصل الثاني

في ان امات الفضائل هل هي اربع

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان امات الفضائل ليست اربعا فان الفطنة مدبرة لسائر الفضائل الخلقية كما يتضح مما مر في مب ٥٧ ف ٤ و ٥. وما كان مدبرا لغيره فهو اصل منه. فاذا الفطنة وحدها اصل الفضائل

٢ وايضا ان اصول الفضائل خلقية على نحو ما. وانما تتوجه الى الافعال الخلقية بالعقل العملي والشوق المستقيم كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢. فاذا اصل الفضائل فضيلتان فقط

٣ وايضا ان الفضائل الأخر ايضا بعضها اصل من بعض. وكون فضيلة اصلا لا يشترط فيه ان تكون اصلا بالنسبة الى جميع الفضائل بل بالنسبة الى بعضها. فيظهر اذن ان اصول الفضائل أكثر من اربع

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان بناء الفعل الصالح قائم كله على اربع فضائل »

والجواب ان يقال ان عدد الاشياء يؤخذ اما باعتبار مبادئها الصورية او باعتبار محالها. وامهات الفضائل اربع بكلا الاعتبارين فان المبدأ الصوري للفضيلة التي عليها كلامنا هو خير العقل وهذا يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتبار قيامه بملاحظة العقل وبهذا الاعتبار يكون اصل الفضائل فضيلة واحدة وهي التي يقال لها فطنة. وثانياً باعتبار تعلق ترتيب العقل بشيء فاما ان يتعلق بالافعال فتحصل فضيلة العدالة او بالانفعالات فيجب ان يكون ثمه فضيلتان لان

الانفعالات متى اعتبرت منافرتها للعقل وجب تعلق ترتيبه بها وهذه المناقرة يجوز ان تكون على نحوين اما بان يدفع الانفعال صاحبه الى شيء مضاف للعقل وحينئذ يجب ردع الانفعال ومن ذلك تؤخذ العفة واما بان يعدل الانفعال بصاحبه عما يرشد اليه العقل كالخوف من الاخطار او الإنصاب فيجب اذ ذلك ان يثبت الانسان مشتدًا في ما يرشد اليه العقل لثلا ينكص عنه ومن ذلك تؤخذ الشجاعة . وكذلك نجد هذا المدد نفسه باعتبار محال الفضائل فان للفضيلة التي عليها كلامنا اربعة محال وهي الناطق بالذات ويستكمل بالفطنة والناطق بالمشاركة واقسامه ثلاثة الارادة التي هي محل المدالة والشهوانية التي هي محل العفة والفضيلة التي هي محل الشجاعة

إذا اجيب على الاول باب الفطنة اصل لجميع الفضائل بالإطلاق واما الفضائل الأخر فيجعل كل منها اصلاً في جنسه

وعلى الثاني بان للناطق بالمشاركة ثلاثة اقسام كما تقدم قريباً وعلى الثالث بان جميع الفضائل الأخر التي بمضها أصل من بعض ترجع الى الفضائل الاربع المتقدم ذكرها باعتبار العمل وباعتبار الحقائق الصورية

الفصل الثالث

في ان غير هذه الفضائل هل هي اول منها بان تجعل اصولاً يُخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان غير هذه الفضائل اول منها بان تجعل اصولاً لان الاعظم في كل جنس هو الأصل في ما يظهر . والشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ . فهي اذن اول مما سواها بان تجعل اصلاً للفضائل

٢ . وايضاً ما به لتقرر سائر الفضائل فهو الأصل الاخص لها في ما يظهر . وهذا شان التواضع فقد قال غريغور يوس في خط ٧ على الانجيل « من استجمع

كل الفضائل دون التواضع فمثله مثل من يحمل تبناً ويعرضه للريح» فيظهر اذن ان التواضع هو الاصل الاخص لجميع الفضائل
٣ وايضاً يظهر ان الاصل الاخص ما كان الاكل . واكمل الفضائل هو الصبر كقوله في يع ٤:١ «العمل الكامل للصبر» فالصبر اذن يجب ان يجعل الاصل الاخص

لكن يعارض ذلك ان توليوس رد في خطابه جميع الفضائل الى هذه الاربعة والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الانف ان هذه الفضائل الاربعة تعتبر امهات باعتبار الحقائق الصورية الاربعة للفضيلة التي عليها كلامنا وهي توجد اصالة في بعض الافعال او الانفعالات فان الخير القائم بملاحظة العقل يوجد اصالة في امر العقل وليس في رأيه او حكمه كما مر في مب ٥٧ ف ١ و ٢ و ٥ وكذلك ايضاً خير العقل من حيث يجعل في الافعال باعتبار استقامتها ووجوبها يوجد اصالة في المعاملات البدئية والتوزيعية التي يعامل بها الغير بوجه المساواة . وخير قمع الانفعالات يوجد اصالة في الانفعالات التي يتمسرحاً قمعها وهي لذات اللبس . وخير الثبات على الاستمرار في خير العقل ضد سورة الانفعالات يوجد على وجه الخصوص في اخطار الموت التي يتمسرحاً مدافعتها . اذا تقرر ذلك جاز لنا اعتبار الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها على نحوين احدهما بحسب الحقائق الصورية العامة وبهذا الاعتبار يقال لها اصول^١ شمولها جميع الفضائل فان كل فضيلة تبعث على حسن اعتبار العقل يقال لها فطنة وكل فضيلة تبعث على حسن اعتبار الواجب والمستقيم في الافعال يقال لها عدالة وكل فضيلة تقمع الانفعالات وتقررها يقال لها عفة وكل فضيلة تحمل على ثبات الجأش في مقاومة كل انفعال يقال لها شجاعة وبهذا الاعتبار تكلم على هذه الفضائل كثير من الأئمة القديسين والفلاسفة وبه تندرج تحتها سائر الفضائل وهكذا

تسقط جميع الاعتراضات. والثاني باعتبار كون هذه الفضائل موضوعة مما هو
الاخص في كل موضوع وهي بهذا الاعتبار فضائل خاصة قسمة لغيرها وإنما يقال
لها اصول بالقياس الى الفضائل الأخر بسبب اصالة الموضوع فبقال فطنة
للفضيلة الآمرة وعدالة للفضيلة التي تتعلق بالافعال الواجبة بين الاكفا. وعفة
للفضيلة التي تقهر شهوة لذات المس وشجاعة للفضيلة التي تحصل على الثبات في
مواقف اخطار الموت

وهذا الاعتبار ايضاً تسقط الاعتراضات فان سائر الفضائل يجوز ان تكون
اصيلة باعتبارات أخرى واما هذه فيقال لها اصول باعتبار الموضوع كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الفضائل الاربع التي هي امهات دل على تمايزة

يُنحط إلى الرابع بان يقال: يظهر ان الفضائل الاربع المتقدم ذكرها ليست
متغايرة ومتمايزة فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٢ ب ١ « الفطنة الخالية
من العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقة والعفة الخالية من الشجاعة والعدالة
والفطنة ليست عفة كاملة والشجاعة الخالية من الفطنة والعفة والعدالة ليست
شجاعة تامة والعدالة الخالية من الفطنة والشجاعة والعفة ليست عدالة
حقيقية » ولو كانت هذه الفضائل الاربع متمايزة لم يكن الامر كذلك فان
انواع الجنس الواحد المتغايرة لا يوصف احدها بالآخر. فاذا ليست الفضائل
الاربع المتقدم ذكرها متمايزة

٢ وايضاً ان الامور المتمايزة لا يوصف احدها بما هو خاص بالآخر. والشجاعة
توصف بما هو خاص بالعفة فقد قال امبروسوس في الواجبات ك ١ ب ٣٦ « انما
تكون الشجاعة الصحيحة متى قهر الانسان نفسه ولم يضعفه او يثني عزمه شي لا من
الاهواء المذمومة » وقال ايضاً عن العفة في ب ٤٣ و ٤٥ « ترعى طريقة او نظام

كل ما نرى ان فعله او ان تقوله « فيظهر اذن ان هذه الفضائل ليست متميزة
٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٤ ان الفضيلة يشترط لها « أولاً
العلم وثانياً الانتخاب وثالثاً الانتخاب للغاية المعينة ورابعاً الثبات وعدم التغير في
الحال والفعل ». ويظهر ان اول هذه الامور يختص بالفطنة فانها الدستور السديد
للافعال والثاني وهو الانتخاب يختص بالعفة حتى لا يصدر الانسان في افعاله
عن الانفعال بل عن الانتخاب بعد قهر الانفعالات والثالث وهو الفعل لاجل
الغاية المتقضاة يتضمن نوعاً من الاستقامة وهي تختص بالعدالة في ما يظهر والرابع
وهو الثبات وعدم التغير يختص بالشجاعة . فاذا كُتبت من هذه الفضائل تشمل
جميع الفضائل . فليست اذن متميزة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ « تُقسم
الفضيلة الى اربع باعتبار اختلاف عاطفة المحبة » ثم ذكر ان هذه الاربعة هي
الفضائل المتقدم ذكرها . فاذا الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها متميزة
والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الانف ان الفضائل الاربعة المتقدم
ذكرها تُعتبر على نحوين فمنهم من يعتبرها من حيث تدل على هيئات عامة في
نفس الانسان حاصلة في جميع الفضائل بمعنى ان يكون المراد بالفطنة استقامة
التمييز في بعض الافعال او الموضوعات وبالعدالة استقامة في النفس بها يفعل
الانسان ما يجب في كل موضوع وبالعفة هيئة للنفس توجب الاعتدال في
بعض الانفعالات او الافعال حتى لا تمتد الحُدُ الواجب وبالشجاعة هيئة
لنفس بها يثبت الانسان في ما يقتضيه العقل ضد جميع سورات الانفعالات او
مشاق الافعال وهذا الاعتبار من التمايز لا يفيد تعبيراً في ملكة الفضيلة من
جهة العدالة والعفة والشجاعة لان كل فضيلة خلقية من حيث هي ملكة ينبغي
ان يكون لها نوع من الثبات حتى لا تتغير من ضدها وهو شأن الشجاعة على

ما تقدم ومن حيث هي فضيلة يقصد بها الى الخير الذي يتضمن حقيقة المستقيم او الواجب وقد تقدم ان هذا شان العدالة ومن حيث هي فضيلة خلقية مشاركة في العقل ترعى في جميع الاشياء الحد الذي يقتضيه العقل ولا تتعداه وقد تقدم ان هذا شان العفة وانما يظهر ان صفة التمييز التي تختص بالفطنة هي وحدها تمتاز عن الصفات الثلاث الأخرى من حيث انها تختص بالعقل بالذات والثلاث الأخرى تتضمن نوعاً من المشاركة فيه من حيث يعلقها على نحو ما بالانفعالات او الافعال . وعلى هذا تكون الفطنة فضيلة مميّزة للثلاث الأخرى واما الثلاث الأخرى فلا تكون فضائل متمايزة بينها اذ من الواضح ان الفضيلة الواحدة بعينها ملكة وفضيلة وخلقية . ومنهم من يعتبر هذه الفضائل الاربعة وهو الامثل من حيث يختص كل منها بموضوع خاص تبدو فيه على وجه الاصلالة تلك الهيئة العامة التي منها يؤخذ اسم الفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف وعلى هذا واضح ان الفضائل المتقدم ذكرها ملكات متغايرة متميزة بتمايز موضوعاتها

اذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس على الفضائل الاربعة المتقدم ذكرها انما هو بالاعتبار الاول او يقال ان هذه الفضائل الاربعة توصف كل منها بالأخرى بنوع من الفيض لان ما هو من شأن الفطنة يسبح على الفضائل الأخرى من حيث تدبر بالفطنة وكل واحدة من الفضائل الأخرى تسبح على الأخر باعتبار ان من استطاع الأصعب يستطيع الأسهل ايضاً فمن قدر على قمع شهوات المستلذات المسية لثلاث تعدى حد الاعتدال مما هو في غاية الصعوبة صار بذلك اقوى على قمع الشهوات في مخاطر الموت لثلاث تعدى حد الاعتدال مما هو اسهل جداً وبهذا الاعتبار توصف الشجاعة بالعفة كما توصف العفة ايضاً بالشجاعة من سيجان الشجاعة عليها من حيث ان من كان بشجاعته ثابت الجأش ضد اخطار الموت مما هو في غاية الصعوبة كان اقوى على الثبات ضد سورة اللذات

فقد قال توليوس في الواجبات «ليس يُعقل أن من لا يقهره الخوف يقهره الشهوة
وان من لا تغلبه المشقة يمكن ان تغلبه اللذة احياناً»

وبذلك يتضح الجواب على الثاني ايضاً فان العفة تحفظ الاعتدال في كل
شيء والشجاعة تقوي القلب على مدافعة اهواء اللذات اما من حيث ان هذه
الفضائل تتضمن بعض شروط عامة للفضائل او بطريق الفيض على ما تقدم
وعلى الثالث بان تلك الشروط العامة للفضائل التي وضعها الفيلسوف
ليست مخصوصة بالفضائل المتقدم ذكرها لكن يمكن تخصيصها بها بالطريقة التي
تقدمت في جرم الفصل

الفصل الخامس

في ان تسمية امهات الفضائل الي فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس
الزكية ومثالية هل هي صحيحة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة هذه الفضائل الاربع الى فضائل
مثالية وفضائل النفس الزكية ومزكية وسياسية غير صحيحة فقد قال مقروبيوس
في كلامه على حلم شبان ك ١ ب ٨ «الفضائل المثالية هي القائمة في العقل الالهي»
وقال الفيلسوف في الحاققيات ك ١٠ ب ٣ «ان وصف الله بالعدالة
والشجاعة والعفة والفطنة لما يضحك منه» فيمتنع اذن ان تكون هذه
الفضائل مثالية

٢ وايضاً يراد بفضائل النفس الزكية ما كانت مجردة عن الانفعالات فقد
قال مقروبيوس في الموضوع المتقدم ذكره «ليس من شأن عفة النفس الزكية
قمع الشهوات الارضية بل نسيانها بالمرّة ولا من شأن شجاعة النفس الزكية
التغلب على الانفعالات بل جهلها» وقد تقدم في م ب ٥٩ ف ٢ وه ان هاتين
الفضيلتين يمتنع تجردهما عن الانفعالات . فاذا يمتنع كونهما فضيلتين

للنفس الزكية

٣ وايضاً قال مقروبيوس انما يتصف بالفضائل المزكية « اولئك الذين يهربون على نحو ما من البشريات ويتشبثون بالالهيات وحدها » وهذا مستقبح في ما يظهر فقد قال توليوس في الواجبات لـ ١ « الذين يقولون انهم يحتقرون ما يعظمه كثيرون » يعني الولايات والاحكام « فليس اني لاعتبر فعلهم هذا محموداً فقط بل اعتبره مذموماً ايضاً » . فليس يوجد اذن فضائل مزكية

٤ وايضاً قال مقروبيوس ان الفضائل السياسية هي « ما بها يدبر الرجال الاخيار امر الجمهور ويحمون المدن » وهذا الخير العام انما تتكفل به العدالة الشرعية وحدها كما قال الفيلسوف في الخلقيات لـ ١ ب ١ . فاذا ليس ينبغي ان يقال لغيرها فضائل سياسية

لكن يعارض ذلك قول مقروبيوس في الموضع المتقدم ذكره « ان فلوطينيوس الذي هو امام كافلاطون بين معلمي الفلسفة قال ان اجناس امهات الفضائل اربعة فالأولى تدعى سياسية والثانية مزكية والثالثة فضائل النفس الزكية والرابعة مثالية »

والجواب ان يقال لا بد لحصول الفضيلة للنفس من اتمامها بشيء وهذا هو الله الذي اذا اتممتنا به صلحت سيرتنا كما قال اوغسطينيوس في آداب الكنيسة ب ٦ فلا بد اذن ان يكون للفضيلة الانسانية مثال سابق في الله كما توجد فيه ايضاً وجوداً سابقاً حقائق جميع الاشياء . اذا تقرر ذلك جاز اعتبار الفضيلة من حيث وجودها المثالي في الله وبهذا الاعتبار يقال للفضائل المتقدم ذكرها مثالية بمعنى ان يراد بالفطنة في الله العقل الالهي وبالعفة التفات نظره تعالى الى نفسه كما ان العفة تقال عندنا باعتبار موافقة الشهوانية للعقل وشجاعة الله عدم تغيره وبعدهاته حفظ الشريعة الازلية في افعاله كما قال فلوطينيوس . ولما

كان الانسان بطبعه حيواناً سياسياً كان يقال لهذه الفضائل من حيث هي موجودة في الانسان بحسب طبعه سياسية اي من حيث ان الانسان يصير بهذه الفضائل مستقيماً في ادارة الامور البشرية وبهذا المعنى كان كلامنا الى الآن على هذه الفضائل . الا انه لما كان من شأن الانسان ان يسمو الى الالهيات ايضاً وقد اشير علينا بذلك في الكتاب المقدس غير مرة كقوله في متى ٥ :
٤٨ « كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي هو كامل » كان لابد من جعل فضائل متوسطة بين السياسية التي هي فضائل انسانية وبين المثالية التي هي فضائل الهية وهذه الفضائل المتوسطة تمتاز بحسب اختلاف الحركة والنتهي فمنها فضائل المتسامين والنازعين الى الشبه الالهي وهذه يقال لها فضائل مزكية وذلك متى كانت الفطنة تحتقر بتامل الالهيات جميع العالميات وتوجه جميع افكار النفس الى الالهيات وحدها والعفة تتجاف عما يقتضيه استعمال البدن بقدر ما تحمله الطبيعة والشجاعة تدفع الرعب عن النفس بسبب تركها البدن واقبالها على العلويات والعدالة تجعل النفس بكليتها ان ترضى بسلوك هذا السبيل . ومنها فضائل الذين قد ادركوا الشبه الالهي ويقال لها فضائل النفس الزكية وذلك متى كانت الفطنة تنظر في الالهيات وحدها والعفة لا تعرف الشهوات الارضية والشجاعة تجهل الانفعالات والعدالة تتفق مع العقل الالهي بعهد دائم بافتدائها به . وهذه الفضائل خاصة بالسعداء او ببعض الذين ادركوا في هذه الحياة غاية الكمال

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف انما يتكلم على هذه الفضائل باعتبار تعلقها بالامور البشرية كتعلق العدالة بالبيع والشراء والشجاعة بالخوف والعفة بالشهوات اذ ان وصف الله بها بهذا المعنى لما يتضح منه
وعلى الثاني بان الفضائل البشرية اي فضائل الناس الموجودين في هذا العالم

تتعلق بالانفعالات . واما فضائل الذين ادركوا السعادة التامة فهي مجردة عن الانفعالات ومن ثم قال فلوطيوس « الفضائل السياسية تخفض الانفعالات » اي تعدلها « والثانية اي المزكية تزيلها والثالثة اي فضائل النفس الزكية تنسيها والرابعة اي المثالية لا يجوز فيها ذكرها » وقد يجاب ايضاً بان كلام هذا الفيلسوف هناك على الانفعالات باعتبار دلالتها على حركات غير منتظمة

وعلى الثالث بان ترك البشريات حيث تقتضيها الضرورة رذيلة وهو في ما عدا ذلك فضيلة وعلى هذا قال توليوس قبيل ذلك « ينبغي عذر اولئك الذين لا يعنون بسياسة الشعب بل ينقطعون بثاقب عقلمهم الى درس العلوم والذين يسبب وهن صحتهم او بسبب آخر اهم يتركون الحطط السياسية ويتنزلون لغيرهم عن سلطان الامر والنهي وشرفه » ويوافق هذا قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٩ « ان محبة الحق تقتضي الفراغ المقدس وضرورة المحبة توجب الانشغال بامور العدل . فان لم يامرنا احدٌ بحمل هذا الوقر ينبغي التفرغ لادراك الحق والنظر فيه وان امرنا به وجب تحمله لضرورة المحبة »

وعلى الرابع بان العدالة الشرعية انما تتعلق وحدها بالخير العام بطريق المباشرة ولكنها توجه اليه بطريق الامر بجميع الفضائل الأخر كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ه ب ا اذ يجب ان يعتبر ان الفضائل السياسية باعتبار المراد منها هنا لا تتكفل بخير المجتمع فقط بل بخير اجزائه ايضاً كالمنزل او الشخص الفرد



المبحث الثاني والستون

في الفضائل اللاهوتية - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الفضائل اللاهوتية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يوجد فضائل لاهوتية - ٢ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية - ٣ في انها هم هي وما هي - ٤ في ترتيبها

الفصل الأول

هل يوجد فضائل لاهوتية

يُنحط إلى الأول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد فضائل لاهوتية في الطبيعيات كـ ٧م ١٧ » ان الفضيلة هي استعداد الكامل للافضل واريد بالكامل .
١. كان مستعداً بحسب الطبيعة » وما كان الهياً فهو فوق طبيعة الانسان . فإذا ليست الفضائل اللاهوتية فضائل الانسان

٢ وايضاً ان معنى الفضائل اللاهوتية الفضائل الالهية . والفضائل الالهية هي الفضائل المثالية كما تقدم في البحث الآنف ف ٥ . وهي لا توجد فينا بل في الله .
فإذا الفضائل اللاهوتية ليست فضائل الانسان

٣ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية الفضائل التي بها توجه إلى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى . والانسان متوجه بطبيعة العقل والارادة إلى المبدأ الأول والغاية القصوى . فلا حاجة اذن في توجه العقل والارادة إلى الله إلى ملكات فضائل لاهوتية

لكن يعارض ذلك ان اوامر الشريعة تتعلق بافعال الفضائل . وفي الشريعة الالهية اوامر تتعلق بافعال الايمان والرجاء والمحبة ففي سي ٢: ٨ » ايها المتقون الله آمنوا به » ثم قال « ارجوه » ثم قال « احبوه » . فإذا الايمان والرجاء والمحبة فضائل موجهة إلى الله . فهي اذن لاهوتية

والجواب ان يقال ان قوة الانسان على الافعال التي تسوقه إلى السعادة تستكمل بالفضيلة كما يتضح مما مر في م ٣ ف ٥ وم ٤ ف ٧ وم ٥ ف ٣ .
والانسان سعادتان كما مر في م ٣ ف ٢ وم ٥ ف ٥ احدهما معادلة للطبيعة الانسانية وهي التي يستطيع الانسان البلوغ اليها بميادى ، طبيعة والثانية مجاوزة طبيعة الانسان وهي التي لا يستطيع الانسان البلوغ اليها الا بالقدرة الالهية

باعتبار مشاركته على نحو ما في الالهة على حسب قوله في ٢ بطرس ١ انا
صرنا بالمسيح «شركاء» في الطبيعة الالهية» واما كانت هذه السعادة مجاوزة
نسبة الطبيعة الانسانية لم يكن في مبادئ الانسان الطبيعية التي هي مصدر اعماله
الصالحة في ضمن حدود نسبه كفاً لسوقه الى هذه السعادة فوجب من ثمة
ان يُفَرَّغ عليه بالقوة الالهية بعض مبادئ ينسق بها الى السعادة الفائقة الطبيعة
كما ينسق بالمبادئ الطبيعية الى الغاية الطبيعية له وان كان يحتاج في هذه
ايضاً الى المدد الالهي . وهذه المبادئ . يقال لها فضائل لاهوتية اولاً لكون الله
هو موضوعها من حيث اننا ننسق بها كما ينبغي الى الله وثانياً لكونها تُفَرَّغ علينا
من الله وحده وثالثاً لانها انما وردت في الكتاب المقدس بمجرد الرحي الالهي
اذاً اجيب على الاول بان الطبيعة تُسند الى شيء على ضربين بالذات وبهذا
الاعتبار كانت الفضائل اللاهوتية فوق طبيعة الانسان وبالمشاركة كاشتراك
الحطب المشتعل في طبيعة النار وبهذا المعنى يتفق للانسان على نحو ما ان
يشارك في الطبيعة الالهية كما تقدم في جرم الفصل وعلى هذا يصح اتصاف
الانسان بهذه الفضائل بمعنى المشاركة في طبيعة النير
وعلى الثاني بان هذه الفضائل لا يقال لها الهية بمعنى ان الله متصف بها بل
بمعنى اننا نتصف بها بقدرة الله وبالنسبة اليه فهي اذاً ليست مثالية بل ممثلة
وعلى الثالث بان العقل والارادة يتوجهان طبعاً الى الله من حيث هو مبدأ
الطبيعة وغايتها على قدر ما يناسب الطبيعة لكهما لا يتوجهان اليه طبعاً توجهاً
كافياً من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبيعة

الفصل الثاني

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي ممايزة للفضائل العقلية والخلقية
يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفضائل اللاهوتية ليست ممايزة

للفضائل الخلقية والعقلية لانها اذا حصلت للنفس الانسانية فلا تعدو ان تكون كمالاً لها في جزئها العقلي او في جزئها الشوقي . والفضائل التي هي كمالٌ للجزء العقلي يقال لها عقلية والفضائل التي هي كمالٌ للجزء الشوقي يقال لها خلقية . فاذا ليست الفضائل اللاهوتية ممايزة للفضائل الخلقية والعقلية

٢ وايضاً يراد بالفضائل اللاهوتية تلك الفضائل التي تسوقنا الى الله . وفي جملة الفضائل العقلية فضيلة تسوقنا الى الله وهي الحكمة التي تتعلق بالالهييات من حيث تنظر في العلة العليا . فاذا ليست الفضائل اللاهوتية ممايزة للفضائل العقلية

٣ وايضاً قد اوضح اوغسطينوس في كتاب آداب الكيسة ب ١٥ ان الفضائل الاربع الامهات هي نظام الحب . والحب هو المحبة التي تجعل فضيلة لاهوتية . فاذا ليست الفضائل الخلقية ممايزة للفضائل اللاهوتية

لكن يعارض ذلك ان ما هو فوق طبيعة الانسان ممايز لما هو بحسبها . والفضائل اللاهوتية هي فوق طبيعة الانسان الذي يتصف بالفضائل العقلية الخلقية باعتبار طبيعته كما يظهر مما مر في مب ٥٨ ف ٥ و ٤٠٥ . فهي اذن متمايزة والجواب ان يقال قد مر في مب ٥٤ ف ٢ ان الملكات تتغير بالنوع بحسب تغير الموضوعات الصوري . وموضوع الفضائل اللاهوتية هو الله الذي هو الغاية القصوى للاشياء باعتبار كونه مجاوزاً ادراك عقلمنا وموضوع الفضائل العقلية والخلقية شيء لا يستطاع ادراكه بالعقل البشري . فاذا الفضائل اللاهوتية مغايرة بالنوع للفضائل الخلقية والعقلية

اذا اجيب على الأول بان الفضائل العقلية والخلقية كمالٌ لعقل الانسان وشوقه بحسب نسبة الطبيعة البشرية واما الفضائل اللاهوتية فهي كمالٌ لها على وجه فائق الطبيعة

وعلى الثاني بان الحكمة التي جعلها الفيلسوف في الخلقيات لك ٦ ب ٣ و ٧ فضيلة عقلية تنظر في الالهيات من حيث هي خاضعة لنظر العقل الانساني واما الفضيلة اللاهوتية فتتظر فيها من حيث تفوق العقل الانساني وعلى الثالث بانه وان كانت فضيلة المحبة حبا الا انه ليس كل حب محبة فقوله اذن ان كل فضيلة هي نظام الحب يحتمل ان يكون المراد به مطلق الحب او الحب الذي هو فضيلة المحبة فان كان المراد به مطلق الحب كان معنى ذلك ان كلاً من امهات الفضائل تقتضي عاطفة مرتبة واصل كل عاطفة ومبدأها هو الحب كما مر في مب ٢٥ ف ٢ وان كان المراد به فضيلة المحبة فليس معناه ان كل فضيلة اخرى هي فضيلة المحبة بالذات بل ان سائر الفضائل تتوقف بوجه ما على المحبة كما سيأتي بيانه في ف ٤ وفي ثا ١٠ م ٢٣ ف ٧ و ٨

الفصل الثالث

هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواباً

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الفضائل اللاهوتية ثلاثاً اي الايمان والرجاء والمحبة لان نسبة الفضائل اللاهوتية الى السعادة الالهية كنسبة ميل الطبيعة الى الغاية الطبيعية . والفضائل المنجّمة الى الغاية الطبيعية انما يجعل منها فضيلة واحدة طبيعية وهي تعقل المبادئ . فاذا يجب ان يجعل فضيلة لاهوتية واحدة فقط

٢ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اكمل من الفضائل العقلية والخلقية . والايمان ليس يجعل في جملة الفضائل العقلية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه معرفة ناقصة وكذلك الرجاء ليس يجعل في جملة الفضائل الخلقية بل هو شيء لا ادنى من الفضيلة لكونه انفعالاً . فبالاولى اذن لا يجب جعلها فضيلتين لاهوتيتين

٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية تسوق نفس الانسان الى الله . ونفس الانسان لا يمكن نسيانها الى الله الا بالجزء العقلي الموجود فيه العقل والارادة . فاذا ليس يجب ان يكون الا فضيلتان لاهوتيتان تكون احدهما كلاً للعقل والأخرى كلاً للارادة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣ : ١٣ » والذي ثبت الآن هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة «

والجواب ان يقال ان الفضائل اللاهوتية تسوق الانسان الى السعادة الفائقة الطبيعة كما يساق بالميل الطبيعي الى الغاية التي هي طبيعية له على ما تقدم في ف ١ . وهذا يحدث على ضربين اولاً بالعقل من حيث يشتمل على المبادئ الأولى الكلية المعروفة لنا بنور العقل الطبيعي والتي عنها يصدر العقل في نظره وعمله . وثانياً باستقامة الارادة المائلة طبعاً الى خير العقل . الا ان كلا هذين منحط عن رتبة السعادة الفائقة الطبع كقوله في ١ كور ٢ - ٩ » لم تر عين ولا سمعت اذن ولا خطر على قلب بشر ما اعدّه الله لحبيبه « ولذلك يجب ان يقاض على الانسان من جهة كليهما بوجه فائق الطبيعة شي لا يسوقه الى الغاية الفائقة الطبيعة اما اولاً فيقاض على الانسان من جهة العقل بمض المبادئ الفائقة الطبع التي تدرك بالتصور الالهي وهي العقائد التي يتعلق بها الايمان واما ثانياً فتقاض عليه الارادة التي تتوجه الى تلك الغاية باعتبار حركة القصد المتجهة الى تلك الغاية على انها شي يمكن الادراك وهذا يعود الى الرجاء وباعتبار ضرب من الاتحاد الروحي تتحيل به الارادة على نحو ما اتى تلك الغاية وهذا يتم بالمحبة لان شوق كل شي يتحرك ويميل طبعاً الى الغاية التي هي طبيعة له وهذه الحركة تحصل عن مطابقة الشيء نوعاً من المطابقة لغايته

إذا اجيب على الاول بان العقل يفنقر الى اشباح معقولة يعقل بها فوجب ان

يُجْعَلُ فِيهِ مَلَكَةٌ طَبِيعِيَّةٌ مِزْجِيَّةٌ إِلَى الْقُوَّةِ وَأَمَّا طَبِيعَةُ الْإِرَادَةِ فَكَافِيَةٌ مِنْ نَفْسِهَا لِلتَّوَجُّهِ الطَّبِيعِيِّ إِلَى الْغَايَةِ بِاعْتِبَارِ الْقَصْدِ إِلَيْهَا وَبِاعْتِبَارِ الْمَطَابَقَةِ لَهَا . وَأَمَّا التَّوَجُّهُ إِلَى مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ فَطَبِيعَةُ الْقُوَّةِ لَا تَكْفِي فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا وَلِذَلِكَ يَجِبُ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهَا مَلَكَةٌ فَائِقَةٌ لِطَبِيعَةِ الْإِيمَانِ بِاعْتِبَارِ كِلَيْهِمَا

وعلى الثاني بان في الايمان والرجاء نقصاً ما لان الايمان يتعاقب بما ليس يرى والرجاء يتعلق بما ليس حاصلًا ولذلك كان الايمان والرجاء بما هو خاضع للقدرة البشرية منحطين عن حقيقة الفضيلة واما الايمان والرجاء بما هو فوق طاقة الطبيعة البشرية فهما اعلى من كل فضيلة مناسبة لطبع الانسان كقوله في اكور ١-٢٥ « اضعف شيء عند الله هو اقوى شيء لدى الناس »

وعلى الثالث بان الشوق يقضي امرين الحركة الى الغاية ومطابقة الغاية بالحب وعليه يجب ان يجعل في الشوق الانساني فضيلتان لاهوتيتان اي الرجاء والمحبة

الفصل الرابع

هل الايمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة

يُنْخَطِئُ إِلَى الرَّابِعِ بَانَ يَقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّ تَرْتِيبَ الْفَضَائِلِ اللَّاهُوتِيَّةِ لَا يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونَ الْإِيمَانُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الرَّجَاءِ وَالرَّجَاءُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْمَحَبَّةِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْفَرْعِ . وَالْمَحَبَّةُ أَصْلٌ لِجَمِيعِ الْفَضَائِلِ كَقَوْلِهِ فِي أفسس ٣-١٧ « مُتَأَصِّلِينَ فِي الْمَحَبَّةِ وَمُتَأَسِّسِينَ عَلَيْهَا » فَالْمَحَبَّةُ أَذْنٌ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى مَا سِوَاهَا

٢ وإيضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٧ « لا يستطيع احد ان يحب ما لم يعتقد وجوده ولكنه اذا اعتقد واجب توصل بحسن عمله الى ان يرجو ايضاً » فيظهر اذن ان الايمان متقدم على المحبة والمحبة متقدمة على الرجاء

٣ وإيضاً ان الحب هو مبدأ كل عاطفة كما مر في ب ٢٥ ف ٢٠ والرجاء

يدل على عاطفة ما تكونه انفعالا كما مر في مب ٢٦ ف ٢ . فاذا المحبة التي هي الحب منقذمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك الترتيب الذي وضعه الرسول بقوله في ا كور ١٣-١٣ « والذي يثبت الان هو الايمان والرجاء والمحبة »

والجواب ان يقال ان الترتيب ضربان كوني وكلي فيجب الترتيب الكوني الذي به نتقدم الهيولى على الصورة والناقص على الكامل يتقدم الايمان على الرجاء والرجاء على المحبة في واحدٍ بعينه من حيث الافعال اذ الملكات تفاض مآلاً . لانه ليس يمكن ان توجه الحركة الشوقية نحو شيء يتوقفه او محبته ما لم يكن مدركاً بالحس او بالعقل . والعقل انما يدرك ما يتوقفه ويحبه بالايمان فاذا باعتبار الترتيب الكوني يجب ان يكون الايمان متقدماً على الرجاء والمحبة . وكذا انما يجب الانسان شيئاً من حيث يعتبره خيراً له والانسان متى رجا لنفسه من آخر ادراك خير اعتبر من يعلق عليه هذا الرجاء خيراً له فاذا من طريق تعليقه رجاءه على احدٍ يخطى الى محبته وهكذا باعتبار الترتيب الكوني يكون الرجاء متقدماً على المحبة في الفعل . واما بحسب الترتيب الكلي فالمحبة منقذمة على الايمان والرجاء لانها صورة لكليهما وبها يحصل لهما كمال الفضيلة لان المحبة انما هي امٌ واصلٌ لجميع الفضائل من حيث هي صورةٌ لجميعها كما سيأتي بيانه في مب ٦٥ ف ٤ وفي ثا ١٠ م ٢٣ ف ٧ و ٨

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني اجيب بان كلام اوغسطينوس على الرجاء الذي به يرجو صاحبه بما قد حصل له من الاستحقاقات ان يبلغ الى السعادة وهذا شأن الرجاء الذي قد حصلت له صورته وهو تابعٌ للمحبة وقد يمكن الرجاء ان يرجو قبل ان تحصل له المحبة لا بما قد حصل له من الاستحقاقات بل بما يرجوان يحصل له منها

وعلى الثالث بان الرجاء يتعلق بامرین كما مرّ في مب ٤٠ ف ٧ عند الكلام على الانفعالات احدهما الموضوع الاصيل وهو الخير الذي يُرجى وباعتبار هذا يتقدم الحب دائماً على الرجاء اذ ليس يُرجى شيء الا بعد اشتيائه ومحبته والثاني من يرجو ادراك الخير منه وباعتبار هذا يتقدم الرجاء اولاً على الحب وان كان بعد ذلك يزداد بالحب لانه متى رجا احدٌ من احدٍ ادراك خيرٍ ما يأخذ في ان يحبه ومن طريق محبته له يُشتد رجاءه منه



البحث الثالث والستون

في علة الفضائل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة الفضائل والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - اهل الفضيلة حاصلة لنا بالطبع - ٢ هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال - ٣ هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض - ٤ في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما واحد بالنوع

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع

يُخطى الى الأول بان يقال : يظهر ان الفضيلة مركبة فينا بالطبع فقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل طبيعية ومركبة في الجميع على السواء » وقال انطونيوس في خطابه للرهبان « اذا غيرت الارادة الطبيعة فهو الفساد فلتترع الخال الطبيعية تكن الفضيلة » وكتب الشارح على قول متى ٤ كان يسوع يطوف الجليل كله يعلم الآية « يعلم الفضائل الطبيعية اي العدالة والعفة والتواضع المركبة في الانسان بالطبع »

٢ وايضاً ان خير الفضيلة قائم بمطابقة العقل كما يظهر مما مرّ في مب ٥٥ ف ٤ . وما كان مطابقاً للعقل فهو طبيعيٌ للانسان لان العقل هو طبيعة الانسان .

فالفضيلة اذن مركبة في الانسان بالطبع
٣ وايضاً انما يقال طبيعي^١ لنا لما يحصل عندنا منذ الولادة . وبعض الفضائل
حاصلة عندنا منذ الولادة في ايوب ٣١ - ١٨ « الرأفة نمت معي منذ صباي
ومعي خرجت من مستودع امي » فالفضيلة اذن حاصلة للانسان بالطبع
لكن يعارض ذلك ان الحاصل للانسان بالطبع مشترك بين جميع الناس ولا
يزول بالخطيئة لان « الخيرات الطبيعية باقية في الشياطين » ايضاً كما قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ، ق ١٩ . والفضيلة ليست موجودة في جميع
الناس وتزول بالخطيئة . فهي اذن ليست حاصلة للانسان بالطبع
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور الجسمانية حاصلة كلها من
الداخل كالتائلين بكون الصور وذهب آخرون الى انها واردة كلها من الخارج
كالتائلين بورود الصور الجسمانية من علة مفارقة وذهب غيرهم الى ان هذه
الصور حاصلة من الداخل باعتبار اي من حيث سبق وجودها في الحيولى بالقوة
واردة من الخارج باعتبار اخراي من حيث خروجها الى الفعل بالفاعل .
وكذا اختلفوا ايضاً في العلوم والفضائل فذهب قوم الى انها حاصلة كلها من
الداخل بمعنى ان جميع العلوم والفضائل موجودة كلها وجوداً سابقاً في النفس
ولكنه بالتعليم والممارسة ترتفع وانما التي ترد على النفس من ثقل البدن كما
ينبغي الحديد بالصقل وهذا كان مذهب الافلاطونيين . وذهب آخرون الى انها
واردة كلها من الخارج اي بقوة عقل الفاعل كما قال ابن سينا وذهب غيرهم الى
انها حاصلة لنا بالطبع من حيث الاستعداد لامن حيث الكمال كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ١ وهذا هو الاصح . ولا بد لبيانته من اعتبار ان شيئاً يقال
له طبيعي للانسان على نحوين باعتبار الطبيعة النوعية وباعتبار الطبيعة الشخصية
ولما كان كل شيء يحصل على حقيقته النوعية من الصورة ويتشخص بالمادة

وصورة الانسان هي النفس الناطقة ومادته هي البدن كان ما يلائم الانسان من جهة النفس الناطقة طبيعياً له باعتبار الحقيقة النوعية وما كان طبيعياً له باعتبار ما في بدنه من المزاج المخصوص فهو طبيعي له باعتبار الطبيعة الشخصية لان ما هو طبيعي للانسان من جهة البدن باعتبار النوع فهو يرجع باعتبار ما الى النفس اي من حيث ان هذا البدن مناسب لهذه النفس . والفضيلة على كلا النوعين طبيعية للانسان بنوع من الابتداء اما من جهة الطبيعة النوعية فمن حيث ان في عقل الانسان طبعاً بعض مبادئ للمعلومات والمفعولات مدركة بالفطرة وهي بمنزلة جرائم الفضائل العقلية والخلقية من حيث ان في الارادة شوقاً طبيعياً الى الخير المطابق للعقل واما من جهة الطبيعة الشخصية فمن حيث ان بعض الناس متأهبون باستعداد البدن تاهباً متفاضلاً لبعض الفضائل اي من حيث ان بعض القوى الحسية افعالاً لاجزاء بدنية تساعد باستعدادها هذه القوى او تعوقها في افعالها وهكذا تساعد او تعوق القوى النطقية التي تستخدمها هذه القوى الحسية وعلى هذا كان من الناس من له استعداد طبيعي للعلم ومنهم من له استعداد طبيعي للشجاعة ومنهم من له استعداد طبيعي للغة وعلى هذه الالوجه كانت الفضائل العقلية والخلقية حاصلة لنا بالطبع باعتبار نوع من ابتدائها الاستعدادي لا باعتبار تمامها لان الطبيعة محدودة الى واحد وتتم هذه الفضائل لا يحصل بطريقة واحدة من الفعل بل بطرق مختلفة باختلاف المواد التي تفعل فيها الفضائل وباختلاف الظروف . وهكذا يتضح ان الفضائل حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فانها بكتبتها واردة من الخارج

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاعتراضين الاولين يتجهان على كون جرائم الفضائل حاصلة لنا بالطبع من حيث نحن ناطقون والثالث

يقع على انه بناءً على ما في البدن من الاستعداد الطبيعي الذي يحصل منذ
الولادة كان في بعض الناس استعداداً للرافة وفي بعضهم استعداداً للتعفف وفي
غيرهم استعداد لفضيلة اخرى

الفصل الثاني

هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال

يُنحطُّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل لا تحصل عندنا بتكرار الافعال
فقد قال اوغسطيوس في شرحه قوله في روم ١٤ «كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة»
ما نصه «ان حياة الغير المؤمنين كلها خطيئة وليس شيء خيراً من دون الخير
الاعظم وحيث كان الحق مجهولاً كانت فضيلة كاذبة حتى في افضل الاخلاق»
والايمان ليس يمكن حصوله بالافعال بل انما يحصل فينا من الله كقوله في
افسس ٨:٢ «خلصتم بالايمان من النعمة» فاذا امتنع حصول فضيلة عندنا
بتكرار الافعال

٢ وايضاً ان الخطيئة مضادة للفضيلة فلا تحدثها معها. والانسان لا يستطيع
اجتناب الخطيئة الا بنعمة الله كقوله في حك ٨: ٢١ «علت باني لا استطيع
ان اكون عفيفاً ما لم يهبني الله» فاذا كذلك ليس يمكن حصول شيء من الفضائل
عندنا بتكرار الافعال بل بموهبة الله فقط

٣ وايضاً ان الافعال التي تقع بدون الفضيلة ليس لها كمال الفضيلة. ويمتنع
كون المعلول اكل من علته. فيمتنع اذن حصول الفضيلة بالافعال السابقة لها
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ك ٤ ب ٤١٦ و ٢٢
«الخير افضل من الشر» وملكات الرذائل تحصل عندنا بالافعال الطالحة
فبالاولى اذن يجوز ان تحصل عندنا ملكات الفضائل بالافعال الصالحة
والجواب ان يقال ان حصول الملكات بالعموم عن الافعال قد مر في الكلام

عليه في مب ٥١ ف ٢ و ٣ أما الآن من جهة الفضيلة بالخصوص فلا بد من اعتبار ما تقدم في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ من ان الانسان بالفضيلة تستكمل قوته الى الخير ولما كانت حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ او بالعدد والوزن والمقدار كما في حك ١١ وجب ان يعتبر خير الانسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدتان كما مر في مب ١٩ ف ٢ و ٤ العقل الانساني والشريعة الالهية ولما كانت الشريعة الالهية قاعدة اعلى كانت اعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس ايضاً بالشريعة الالهية ولا يعكس فاذا فضيلة الانسان التجهة الى الخير الذي يتقدر بقاعدة العقل الانساني يمكن حصولها بالافعال الانسانية من حيث ان هذه الافعال تصدر عن العقل المدرج هذا الخير تحت سلطانه وقاعدته واما الفضيلة التي تسوق الانسان الى الخير من حيث يتقدر بالشريعة الالهية لا بالعقل الانساني فلا يمكن حصولها بالافعال الانسانية التي مبدؤها العقل بل انما تحصل عندنا بالفعل الالهي فقط ولهذا عندما اراد اوغسطينوس حد هذه الفضيلة قال فيه « التي يفعلها الله فينا من دوننا »

وعلى هذه الفضيلة ايضاً توجه الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان الفضيلة المفاضة بالقوة الالهية ولا سيما اذا اعتبرت في كمالها لا تحتل معها خطيئة ميمنة واما الفضيلة المكتسبة باجتهاد الانسان فيجوز ان تحتل معها فعلاً من افعال الخطيئة ولو كانت ميمنة لان استعمال الملكة الحاصلة لنا خاضع لارادتنا كما مر في مب ٤٩ ف ٣ وملكة الفضيلة المكتسبة بالاجتهاد لا تفسد بفعل واحد من افعال الخطيئة لان الملكة لا يضادها الفعل بنفسه بل الملكة ولذلك فالانسان وان كان لا يستطيع من دون النعمة اجتناب الخطيئة الميمنة بحيث لا يقترف اضلاً خطيئة ميمنة فهو يستطيع مع ذلك ان

يكتسب باجتهاده ملكة الفضيلة التي يجافي بها في الغالب عن الافعال الطالحة
وخصوصاً عن الافعال المضادة جداً للعقل . وهناك ايضاً خطأ ميمنة لا يستطيع
الانسان بوجه من الوجوه ان يجنبها بدون النعمة وهي المقابلة قصداً للفضائل
اللاهوتية التي انما تحصل لنا بجمهة النعمة على ان هذا شيئاً في له مزيد بيان
في الفصل الثاني

وعلى الثاني بان للفضائل المكتسبة عندنا بذوراً او مبادئ . فطرية سابقة لها
وهذه المبادئ هي اشرف من الفضائل المكتسبة بقوتها كما ان تعقل المبادئ
النظرية اشرف من معرفة النتائج واستقامة العقل الطبيعي اشرف من تعديل
الشوق الذي يحصل بمشاركة العقل وهو يرجع الى الفضيلة الخلقية . وعلى هذا
فالافعال الانسانية باعتبار صدورها عن مبادئ اعلى يجوز ان تكون علة
للفضائل الانسانية المكتسبة

الفصل الثالث

هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس لنا فضائل مفاضة علينا من الله
سوى الفضائل اللاهوتية لان ما يمكن حدوثه عن العلة الثانية لا يحدث عن
الله مباشرة الا ان يكون ذلك احياناً على سبيل المعجزة لان من شريعة الالوهية
احداث الاخير بالمتوسط كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطنة السماوية ب ٨
و ١٥ و ١٠ . والفضائل العقلية والخلقية يمكن حصولها فينا بافعالنا كما تقدم في الفصل
الآنف . فاذا ليس ينبغي القول بحصولها فينا بالفيض

٢ وايضاً اذا كان لا يوجد في افعال الطبيعة شيء دون فائدة فأولى ان لا
يوجد ذلك في افعال الله . والفضائل اللاهوتية تكفي لسوقنا الى الخير الفائق
الطبيعة . فاذا ليس يجب ان يكون هناك فضائل اخرى فائقة الطبيعة مفاضة

علينا من الله

٣ وايضاً اذا كانت الطبيعة لا تفعل باثنين ما يمكن ان تفعله بواحد فأولى ان يكون الله كذلك . والله قد غرس في نفسنا مبادئ الفضائل كما في شرح عبر ١ . فإذا ليس يجب ان يحدث فينا فضائل اخرى بالفيض

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨: ٢ « تعلم العفة والعدل والفضيلة والقوة » والجواب ان يقال لا بد من معادلة المعلولات لعلها ومبادئها . وجميع الفضائل العقلية والخلقية التي نكتسبها بانفعالنا تصدر عن مبادئ طبيعية لها سابقة وجودنا كما مر في ف ١ وفي مب ١ هـ ف ١ . وبدلاً من هذه المبادئ الطبيعية تقاض علينا من الله الفضائل اللاهوتية التي تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة كما مر في البحث الآف ف ٣ . فإذا لا بد ان يكون لنا ملكات اخرى مفاضة علينا من الله تعادل ايضاً هذه الفضائل اللاهوتية وتكون نسبتها الى الفضائل اللاهوتية كنسبة الفضائل الخلقية والعقلية الى مبادئ الفضائل الطبيعية

إذا اجيب على الاول باننا نسلم ان بعض الفضائل الخلقية والعقلية يمكن ان تحصل عندنا بانفعالنا لكنها ليست معادلة لفضائل اللاهوتية فلا بد اذن من حصول فضائل اخرى عن الله مباشرة تكون معادلة لها

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية تكفي لان تسوقنا الى غاية فائقة الطبيعة باعتبار نوع من البداية اي من حيث تسوقنا الى الله مباشرة الا انه لا بد من فضائل اخرى مفاضة تستكمل بها النفس بالنظر الى امور اخرى وان كان ذلك بالنسبة الى الله

وعلى الثالث بان قوة تلك المبادئ الفطرية لا تعدى معادلة الطبيعة ولذلك كان الانسان بالنسبة الى الغاية الفائقة الطبيعة محتاجاً الى ان يستكمل بمبادئ اخرى فوق تلك المبادئ الفطرية

الفصل الرابع

في ان التفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والتفضيلة المفاضة هل هما واحدٌ بالنوع يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفضائل المفاضة ليست مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة اذ يظهر مما تقدم ان الفضيلة المكتسبة والتفضيلة المفاضة لا تترقان الا بالنسبة الى الغاية القصوى . والملكات والافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية القصوى بل من الغاية القريبة . فاذًا ليست الفضائل الخلقية او العقلية المفاضة مغايرة بالنوع للفضائل المكتسبة

٢ وايضًا ان الملكات تُعرف بالافعال . وفعل العفة المفاضة والمكتسبة واحدٌ بينه وهو تعديل شهوة اللس . فاذًا ليستا متغايرتين بالنوع

٣ وايضًا ان الفضيلة المكتسبة والتفضيلة المفاضة تتغايران تغاير المصنوع من الله . مباشرة والمصنوع من الخليفة . والانسان المتكون من الله والمولود من الخليفة واحدٌ بالنوع وكذلك العين المنوحة منه تعالى للاكمة والمكونة بقوة الطبيعة . فيظهر اذن ان الفضيلة المكتسبة والمفاضة واحدٌ بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الفصل الماخوذ في الحد اذا تغير تغير به النوع . وفي حد الفضيلة المفاضة يقال « التي يفعلها الله فينا بدوننا » كما مرّ في مب ٥٥ ف ٤ . فاذًا الفضيلة المكتسبة التي لا يصدق ذلك عليها مغايرة بالنوع للفضيلة المفاضة

والجواب ان يقال ان الملكات تتغاير بالنوع على نحوين اولًا باعتبار ما لموضوعاتها من الحقائق الخاصة والصورية كما مرّ في مب ٥٤ ف ٢ وموضوع كل فضيلة هو الخير المحفوظ في مادتها كما ان موضوع العفة هو خير المستلذات في شهوات اللس وحقيقة هذا الموضوع الصورية هي من جهة العقل الذي يعين حد الاعتدال في هذه الشهوات وحقيقته المادية . ما كان من جهة الشهوات .

ولا ينبغي ان حقيقة حد الاعتدال الذي توجه قاعدة العقل البشري في هذه
الشهوات مبنية لحقيقة حد الاعتدال الذي توجه القاعدة الالهية فان حد
الاعتدال المعين بالعقل البشري في تناول الاطعمة مثلاً هو ان لا يضر بصحة
البدن ولا يمنع من فعل العقل واما قاعدة الشريعة الالهية فنقتضي ان يقهر
الانسان بدنه ويستعده بالامساك عن الطعام والشراب وما اشبه ذلك . ومن
ذلك يتضح ان العفة المفاضة والمكتسبة متغايرتان بانتواع وقس عليها سائر
الفضائل . وثانياً باعتبار الغاية التي لتوجه اليها الملكات فان صحة الانسان وصحة
الفرس متغايرتان بالنوع بسبب تغاير الطبيعة التوجهتين اليها وعلى هذا النحو
قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ « ان فضائل اهل المدينة تختلف باختلاف
السياسة التي يحسنون التوجه اليها » وعلى هذا النحو ايضاً تتغاير بالنوع الفضائل
الخلقية المفاضة التي بها تصلح حال الناس بالنسبة الى كونهم « مواطني القديسين
واهل بيت الله » وسائر الفضائل المكتسبة التي بها تصلح حال الانسان بالنسبة
الى الامور البشرية

اذا اجب على الاول بان الفضيلة المفاضة والمكتسبة لا تتغايران بالنوع
باعتبار النسبة الى الغاية القصوى فقط بل باعتبار النسبة الى موضوع كل منهما
ايضاً كما تقدم

وعلى الثاني بان العفة المكتسبة والمفاضة لا تعدلان شهوة الالتذاز في الملموسات
على نحو واحد كما تقدم فلم يكن لهما فعل واحد

وعلى الثالث بان الله منح الاله عيناً ليفعل بها نفس ما تفعله سائر الاعمين
المتكونة بالطبيعة ولهذا لم تكن متغايرة لها بالنوع وكذا الحال لو اراد الله ان
يفيض على الانسان بطريق المعجزة نفس الفضائل التي تُكتسب بالافعال ولكن
هذا خارج عن غرض كلامنا هنا كما تقدم في جرم الفصل

المبحث الرابع والستون

في توسط الفضائل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في خواص الفضائل واوّلها في توسطها وثانيها في تلازمها وثالثها في تساويها ورابعها في بقائها . اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ا في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط - ٢ في ان وسط الفضيلة هل هو وسط خارجي او ذهني - ٣ في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط - ٤ في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الفضيلة الخلقية ليست وسطاً فان الاقصى مناف لحقيقة الوسط . والاقصى من حقيقة الفضيلة ففي كتاب السماء ١ م ١١٦ ان الفضيلة هي اقصى القوة . فاذا ليست الفضيلة الخلقية وسطاً ٢ وايضاً ما كان منتهى فليس وسطاً . وبعض الفضائل الخلقية تنظر الى ما هو منتهى كمنظر الشهامة الى منتهى المجد ونظر العظمة الى منتهى النفقات كما في الخلقيات ك ٤ ب ٢ و ٣ . فاذا ليست كل فضيلة خلقية وسطاً ٣ وايضاً لو كان من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكان ميلها الى الطرف مفسداً لها لا كمالاً لها . والحال ان من الفضائل الخلقية ما يستكمل ميله الى الطرف كالعفة التي تتحامي كل لذة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال والتصدق على الفقراء بجميع ما يملك هو الشفقة او السخاء المنتاهي في الكمال . فيظهر اذن ان ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية ان تكون وسطاً لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة الخلقية ملكةٌ انخائية قائمة في الوسط »

والجواب ان يقال من شأن التفضيلة ان تسوق الانسان الى الخير كما مر في
مب ٥٥ ف ٣ والتفضيلة الخلقية هي على وجه الخصوص مكملة لجزء النفس الشوقي
بالنظر الى موضوع معين . ومقياس الحركة الشوقية نحو المشتبهات وقاعدتها
هو العقل . وخير كل ما يندرج تحت مقياس وقاعدة قائم بانطباقه على قاعدته كما
ان خير المصنوعات قائم بانطباقها على قاعدة الصناعة . ومقتضى ذلك ان
الشريف في هذه الاشياء قائم بمخالفة الشيء لتعدته او مقياسه وهذا يحدث
بتعديه القاعدة بالافراط او بالتفريط كما يتضح في كل ذي قاعدة وقياس . وبذلك
يظهر ان خير التفضيلة الخلقية قائم بالانطباق على مقياس العقل ومن الواضح
المعلوم ان الوسط بين الافراط والتفريط هو المساواة او المطابقة فقد وضع اذن
ان التفضيلة الخلقية وسط

اذا اجيب على الاول بان التفضيلة الخلقية لما خيريتها المباشرة من جهة قاعدة
العقل وموضوعها الذي هو الانفعالات او الافعال فاذا اعتبرت من جهة العقل
كان لها باعتبار ما يطابق العقل حقيقة الطرف الواحد وهو المطابقة وكان للإفراط
والتفريط حقيقة الطرف الآخر وهو المخالفة او عدم المطابقة واذا اعتبرت من
جهة الموضوع كان لها حقيقة الوسط من حيث تجعل الانفعالات منطبقة على
قاعدة العقل ولهذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « التفضيلة باعتبار الجوهر
وسطاً » من حيث ان قاعدة التفضيلة تجعل من جهة موضوعها الخاص . واما باعتبار
الاحسن والحسن اي من حيث المطابقة للعقل فهي طرف

وعلى الثاني بان الوسط والاضراف تعتبر في الافعال والانفعالات بحسب
اختلاف الظروف فلا يمتنع اذن ان يكون شيء في بعض الفضائل طرفاً باعتبار
ظرف ووسطاً باعتبار ظروف اخرى لمطابقته العقل وهذا هو الشأن في العظمة
والشهامه . لانه اذا اعتبرت الكمية المطلقة في ما يتوجه اليه العظيم والشهم

يقال لما طرف وغاية واما اذا اعتبرت بالنسبة الى ظروف اخرى كان لما حقيقة الوسط لان هذه الفضائل تتوجه الى هذا الطرف المتناهي بحسب قاعدة العقل اي حيث ينبغي ومتى ينبغي ولما ينبغي وانما يكون الافراط اذا توجه الى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي او حيث لا ينبغي او لما ينبغي ويكون التفريط اذا لم يتوجه الى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « الشهم متطرف بكبر النفس واما بما هو كما ينبغي فوسط »

وعلى الثالث بان ما قدمناه في الشهامة يقال ايضاً في العفة والفقير فان العفة تُعظم كل لذة دنسة والفقير يُعظم كل غنى لاجل ما ينبغي وبحسب ما ينبغي اي بحسب امر الله ولاجل الحياة الباقية فاذا فعل ذلك بحسب ما لا ينبغي اي بحسب اعتقاد باطل محرم او لاجل المجد الباطل كان فيه افراط وزيادة عن الحد المقدر واذا لم يفعل متى ينبغي او بحسب ما ينبغي كان رذيلة بالتفريط كما هو واضح في محالي نذر العفة والفقير

الفصل الثاني

في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان وسط الفضيلة الخلقية ليس ذهنياً بل خارجياً فان خير الفضيلة الخلقية قائمٌ بكونها في الوسط . والخير قائمٌ في الاعيان كما في الالهيات ك ٦ م ٨ . فاذا وسط الفضيلة الخلقية خارجي

٢ وايضاً ان الفعل قوة ادراكية . والفضيلة الخلقية ليست قائمة في وسط الادراكات بل في وسط الافعال والانفعالات . فوسطها اذن ليس ذهنياً بل خارجياً

٣ وايضاً ان الوسط الذي يؤخذ بحسب المناسبة العددية او الهندسية وسطٌ

خارجي . ومن هذا القبيل وسط العدالة كما في الخلقيات كـ هـ ب ٣ . فإذا ليس
وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً بل خارجياً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ « الفضيلة الخلقية
قائمة في وسط معين بالعقل بالنظر اليها »

والجواب ان يقال ان الوسط الذهني يمكن ان يقال على معنيين اولاً بمعنى
كون الوسط حاصلًا في فعل العقل من حيث ان فعل العقل يُجْعَل في الوسط
وبهذا الاعتبار ليس وسط الفضيلة الخلقية ذهنياً اذ ليست كلاً لفعل العقل
بل لفعل القوة الشوقية . وثانياً على ان يكون المراد به ما يجعله العقل في موضوع
وبهذا الاعتبار يكون الوسط في كل فضيلة خلقية ذهنياً اذ انما يقال ان الفضيلة
الخلقية قائمة في الوسط لمطابقتها العقل المستقيم كما تقدم في الفصل الآنف .
لكن قد يعرض ان يكون الوسط الذهني هو الوسط الخارجي ايضاً فيجب حينئذ
ان يكون وسط الفضيلة الخلقية خارجياً كما في العدالة وقد لا يكون الوسط الذهني
هو الوسط الخارجي بل انما يُعْتَبَر بالنسبة اليها وهذا هو شأن الوسط في سائر
الفضائل الخلقية . وتحقيق ذلك ان العدالة تعلق بالافعال القائمة في الامور
الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالاطلاق وفي نفسها كما مر في مـ ب ٦ .
ف ٢ ولهذا كان الوسط الذهني في العدالة هو عين الوسط الخارجي ابي لكون
العدالة توئى كلاً ما يحق له من غير زيادة ولا نقصان . واسائر الفضائل
الخلقية . فتعلق بالانفعالات الباطنية التي يتمدّد تعيين الاستقامة فيها على نحو
واحد بسبب تباين الناس في الانفعالات ولذلك يجب تعيين الاستقامة الذهنية
في الانفعالات بالنسبة اليها لاننا نتأثر بحسب الانفعالات

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان الاولين يتجهان على الوسط

الذهني الذي يوجد في فعل العقل والثالث يتجه على وسط العدالة

الفصل الثالث

في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل العقلية ليست اوساطاً اذا انما الفضائل الخلقية اوساط من حيث تنطبق على قاعدة العقل . والفضائل العقلية محلها العقل فليس لها في ما يظهر قاعدة اعلى . فاذا ليست الفضائل العقلية اوساطاً ٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية تعينه الفضيلة العقلية في الخلقيات ك ٢ ب ٦ « الفضيلة قائمة في الوسط المعين بالعقل بحسبما يعينه الحكيم » فلو كانت الفضيلة العقلية قائمة ايضاً في الوسط لوجب ان يمين لها الوسط بفضيلة اخرى فيلزم التسلسل في الفضائل

٣ وايضاً ان الوسط في الحقيقة يكون بين ضدتين كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ٢٢ و ٢٣ . وليس في العقل تضاد في ما يظهر فان المتضادات انفسها باعتبار حصولها في العقل ليست متضادة بل تعقل معاً كالابيض والاسود والصحيح والسقيم . فاذا الاوسط في الفضائل العقلية

لكن يعارض ذلك ان الصناعة فضيلة عقلية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٣ . وللصناعة وسط كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ . فاذا الفضيلة الخلقية وسط

والجواب ان يقال ان خير الشيء وسط باعتبار انطباقه على القاعدة او المقياس الذي يمكن تعديه بالافراط والتفريط كما مر في ف ١ . والفضيلة العقلية متوجهة الى الخير كالفضيلة الخلقية على ما مر في م ب ٥ ف ٣ . فنسبتها اذن الى حقيقة الوسط على حسب نسبتها الى المقياس . وخير الفضيلة العقلية هو الحق مطلقاً في الفضيلة النظرية كما في الخلقيات ك ٦ ب ٢ . وباعتبار مطابقته للشوق المستقيم في الفضيلة العملية . وحق عقلنا باعتباره على وجه الاطلاق متقدر بالخارج لان الخارج هو مقياس عقلنا في الالهيات ك ١٠ م ٥ « لانه

من طريق كون الخارج موجوداً او غير موجودٍ يحصل الحق وانصدق في الرأي والكلام» وعلى هذا نغير الفضيلة العقلية متوسطاً باعتبار مطابقتها للخارج من حيث يثبت ما هو موجود وينفي ما ليس موجوداً وبذلك تقوم حقيقة الحق والانفراط يقع بالايجاب الكاذب الذي به يثبت ما ليس موجوداً والتفريط يقع بالسلب الكاذب الذي به ينفي ما هو موجود. وكذلك حق الفضيلة العملية اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج كان له حقيقة المتندر وعلى هذا يكون الوسط باعتبار المطابقة للخارج مستويًا في الفضائل العقلية النظرية والعملية. اما اذا اعتبر بالنسبة الى الشوق فله حقيقة القاعدة والمقدار. فاذا وسط الفضيلة الخلقية الذي هو استقامة العقل هو عينه وسط الحكمة الا انه في الحكمة متقدر وفي الفضيلة الخلقية قاعدة ومقدار. وكذلك الانفراط والتفريط يخالف اعتبارها في الموضعين

اذا اجيب على الاول بان للفضيلة العقلية ايضاً مقياساً كما تقدم ووسطها يعتبر بحسب المطابقة لذلك المقياس

وعلى الثاني بان التسلسل غير لازم في الفضائل لان مقياس الفضيلة العقلية وقاعدتها ليس جنساً آخر من الفضيلة بل الخارج

وعلى الثالث بان المتضادات ليس لما في النفس تضاداً لان احدها سبب لادراك الآخر الا ان في العقل تضاد الايجاب والسلب اللذين هما ضدان كما في آخر كتاب العبارة لانه وان لم يكن الوجود واللاوجود ضدين بل تقيضين اذا اعتبر معناها من حيث هما في الخارج لان احدهما موجود والآخر عدم محض الا انهما اذا اعتبرا من جهة فعل النفس فكلاهما يفهم وجوداً. ولذلك فالوجود واللاوجود متناقضان الا ان اعتقادنا ان الخير خير مصاد لاعتقادنا ان الخير ليس خيراً والفضيلة العقلية وسط بين هذين الضدين

الفصل الرابع

في ان الفضائل اللاهوتية هل هي ارساط

يُتخطى الى الربع بان يقال: يظهر ان الفضيلة اللاهوتية وسط لان خير الفضائل الأخر وسط. والفضيلة اللاهوتية اعظم خيرية من الفضائل الأخر. فهي اذن اولى بان تكون وسطاً

٢ وايضاً ان وسط الفضيلة الخلقية يُعتبر بحسب انتظام الشوق بالعقل ووسط الفضيلة العقلية يُعتبر بحسب مطابقة عقولنا للخارج. والفضيلة اللاهوتية كمال للعقل والشوق كما مر في م ب ٦٢ ف ٣. فهي ايضاً وسط

٣ وايضاً ان الرجاء الذي هو فضيلة لاهوتية وسط بين اليأس والغرور. وكذا الايمان فانه وسط بين البدع المتضادة كما قال بوثيوس في كتاب الطبيعتين. فان اعتقادنا ان في المسيح اقنوماً واحداً وطبيعتين وسط بين بدعة نسطور القائل باقنومين وطبيعتين وبدعة اوطيخي القائل باقنوم واحد وطبيعة واحدة. فالفضيلة اللاهوتية اذن وسط

لكن يعارض ذلك ان كل ما كانت الفضيلة فيه وسطاً يجوز ان يقع فيه خطأً بالاغراط كما يقع فيه خطأً بالتفريط ايضاً. والله الذي هو موضوع الفضيلة اللاهوتية لا يقع في حقه خطأً بالاغراط في سي ٤٣ : ٣٣ « باركوا الرب وارفعوه ما استطعتم فانه اعظم من كل مدح » فاذا ليست الفضيلة اللاهوتية وسطاً

والجواب ان يقال قد مر في ف ١ ان وسط الفضيلة يُعتبر بحسب مطابقتها لقاعدتها او مقياسها حيث امكن فيه الاغراط او التفريط. ومقياس الفضيلة اللاهوتية يجوز اعتباره على ضربين احدهما ما كان باعتبار حقيقة الفضيلة وعلى هذا يكون مقياس الفضيلة اللاهوتية هو الله فان ايماننا ينقدر بصدق الله والمحبة

تقدر بخيرته والرجاء يتقدر بعظم قدرته الشاملة وتمتته وهذا المقياس مجاوز
لكل طاقة بشرية وعليه فلا يستطيع انسان أصلاً ان يحب الله بقدر ما ينبغي
ان يحب ولا ان يؤمن به او يرجوه بقدر ما ينبغي فبالاولى اذن لا يمكن ان
يكون في ذلك افراط . وهذا الاعتبار لا يكون خيراً هذه الفضيلة وسطاً بل
كلما كان ادنى الى الخير الاعظم كان افضل . والثاني ما كان من جهتنا لانا
وان كنا لا نستطيع التوجه الى الله بقدر ما ينبغي يجب ان نتوجه اليه بالايمان
والرجاء والمحبة على حسب مقدار حالتنا وعليه يجوز ان يعتبر في الفضيلة اللاهوتية
وسطاً واطراف بالعرض من جهتنا

إذا اجيب على الاول بان خير الفضائل العقلية والخلقية وسطاً بمطابقتها القاعدة
او المقياس الذي يمكن تعديده وهذا لا محل له في النضائل اللاهوتية باعتبارها
في انفسها كما تقدم

وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية والعقلية انما يستكمل بها عقلنا وشوقنا بالنسبة
الى المقياس المخلوق واما الفضائل اللاهوتية فانما يستكملان بها بالنسبة الى المقياس
الغير المخلوق فليس حكمها واحداً

وعلى الثالث بان الرجاء وسط بين الغرور والياس من جهتنا اي من حيث
يوصف انسان بالغرور من طريق كونه يرجو من الله خيراً مجاوزاً لحالته او من
حيث انه ليس يرجو ما يمكن ان يرجوه باعتبار حالته الا انه يمتنع الافراط في
الرجاء من جهة الله اذ لا نهاية لخيرته — وكذلك الايمان ايضاً وسط بين
بدع متضادة لالمقياس الى موضوعه وهو الله الذي لا يمكن لمؤمن ان يفرط في
الايمان به بل من حيث يتوسط الاعتقاد الانساني بين اعتقادات متضادة كما
يتضح مما اسلفناه في الفصل الآنف



المبحث الخامس والستون

في تلازم الفضائل - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في تلازم الفضائل والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ا في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة - ٢ في انها هل يجوز تجردها عن المحبة - ٣ هل يجوز تجرد المحبة عنها - ٤ هل يجوز تجرد الايمان والرجاء عن المحبة - ٥ هل يجوز تجرد المحبة عنهما

الفصل الأول

في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة

يُنخِطُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية ليست متلازمة بالضرورة لانها قد تحصل احياناً بممارسة الافعال كما في الخلقيات ك ب ١ . والانسان يجوز ان يترس في افعال فضيلة دون ان يترس في افعال فضيلة اخرى . فاذا يجوز حصول احدى الفضائل الخلقية دون الأخرى

٢ وايضاً ان العظمة والشهامة فضيلتان خاتمتان . ويجوز لانسان ان يحصل على غيرها من الفضائل الخلقية دون ان يكون حاصلًا عليهما فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ب ٢ « لا يستطيع الفقير ان يكون عظيماً » ويمكن مع ذلك ان يكون له فضائل اخرى وقال ايضاً هناك ب ٣ « من كان اهلاً لصغائر الامور ويكرم نفسه بها فهو غفيفٌ ولكنه ليس بشهم » . فاذا ليست الفضائل الخلقية متلازمة

٣ وايضاً كما ان الفضائل الخلقية كمالٌ للجزء الشوقي من النفس كذلك الفضائل العقلية كمالٌ للجزء العقلي منها . والفضائل العقلية ليست متلازمة لجواز ان يحصل الانسان علماً دون علم آخر . فاذا كذلك الفضائل الخلقية ليست متلازمة

٤ وايضاً لو كانت الفضائل الخلقية متلازمة لم يكن ذلك الا لكون الحكمة رابطاً
بينها وهذا ليس كافياً لتلازم الفضائل الخلقية فقد نرى ان انساناً يجوز ان يكون
حكيماً في افعال فضيلة دون ان يكون حكيماً في افعال فضيلة اخرى كما يجوز
ان يكون انسان ذا صناعة بالقياس الى بعض المصنوعات وليس ذا صناعة
بالقياس الى مصنوعات اخرى . والحكمة هي الدستور السديد للافعال . فإذا
ليس من الضرورة ان تكون الفضائل الخلقية متميزة

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في تفسير لوقا ك ٥ ب ٦ « ان الفضائل
هي من التلازم والتقارن بحيث ان من احرز واحدة بظهوره احرز فضائل
كثيرة » وقول اوغسطينوس في الثالث ك ٦ « الفضائل الحاصلة في نفس
الانسان لا تتفارق بوجه من الوجوه » وقول غريغوريوس في ادبياته ك ٢٢
« اذا انفردت احدى الفضائل عن سائرها فهي اما لا تكون فضيلة اصلاً او انها
فضيلة ناقصة » وقول توليوس في المسائل التوسكولانية ك ٢ « اذا اقررت
بخلوك عن فضيلة وجب خلوك عن جميع الفضائل »

والجواب ان يقال ان الفضيلة الخلقية يجوز اعتبارها على نحوين اي كاملة او
ناقصة فالناقصة كالغفة والشجاعة انما هي ميل حاصل فينا الى اصدار فعل من
جنس الافعال الصالحة سواء كان هذا الميل حاصلًا عندنا بالفطرة ام بالعادة
وبهذا الاعتبار ليست الفضائل الخلقية متلازمة فقد نجد في بعض الناس
استعداداً فطرياً او عادياً لافعال السخاء دون ان يكون فيهم استعداد لافعال
العفاف . والكاملة ملكة تميل بصاحبها الى اصدار فعل صالح كما ينبغي وبهذا
الاعتبار يجب القول بتلازم الفضائل الخلقية وهذا يكاد الجميع يقولون به . وقد
جعل لتحقيق ذلك وجهان بحسب الوجهين اللذين جعلنا لتمام اهمات الفضائل
فقد اسلفنا في م ب ٦١ ف ٣ ان بعضاً جعلوا وجه الفرق بينها باعتبار بعض

احوال عامة للفضائل بحيث يكون التمييز راجعاً الى الفطنة والاستقامة راجعة الى العادة والاعتدال الى العفة وثبات لجأش الى الشجاعة مهما كان موضوعها وبهذا الاعتبار كان وجه التلازم ظاهراً فان الثبات ليس له صفة الفضيلة اذا تجرد عن الاعتدال او الاستقامة او التمييز وكذا حكم الباقي وقد اورد غريغوريوس هذا الوجه للتلازم بقوله في الموضع المتقدم ذكره « اذا كانت نقضاً منفصلة امتنع ان تكون كاملة باعتبار حقيقة الفضيلة لان الفطنة المجردة عن العدالة والعفة والشجاعة ليست فطنة حقيقية » ثم قال مثل ذلك في شأن الفضائل الأخرى . وقد اورد هذا الوجه أيضاً اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وبعضهم جعلوا وجه الفرق بين الفضائل المذكورة من جهة الموضوعات وبهذا الاعتبار جعل ارسطو وجه التلازم في الخلقيات كـ ٦ ب ١٢ و ١٣ فقد مر في مـ ٥٨ ف ٤ انه يمتنع احراز فضيلة خلقية بمعزل عن الفطنة لان من شأن الفضيلة الخلقية استقامة الانتخاب لكونها فضيلة انتخابية واستقامة الانتخاب ليس يكفي فيها الميل الى الغاية المتقضاة فقط مما يحصل قصداً بل كما ان الفضيلة الخلقية بل ان ينتخب متعجب قصداً ما يؤدي الى الغاية وهذا يحصل بالفطنة التي من شأنها ان تشير وتحكم وتأمر بما يؤدي الى الغاية . وكذا أيضاً يمتنع احراز الفطنة من غير ان تحوز الفضائل الخلقية لكون الفطنة هي المستور السديد للافعال وهي تصدر عن غايات الافعال التي يحسن الانسان التوجه اليها بالفضائل الخلقية صدورها عن مبادئها . وعلى هذا فكما ان العلم النظري لا يمكن تحصيله من دون تعقل المبادئ . كذلك لا يمكن احراز الفطنة من دون الفضائل الحقيقية . ومن ذلك يلزم لزوماً وضحاً ان الفضائل الخلقية متلازمة

اذا اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية فضائل هي كمال الانسان باعتبار الحالة المشتركة بين عموم الناس اي باعتبار ما يعرض فعله في كل حال من

احوال المعيشة الانسانية بالعموم وعلى هذا يجب ان يتمرس الانسان في موضوعات جميع الفضائل الخلقية معاً فاذا تمرس في جميع هذه الموضوعات بحسن العمل حصلت له ملكة جميع الفضائل الخلقية واما اذا تمرس بحسن العمل في واحد منها دون الآخر كالغضب دون الشهوة فحصل له ملكة كبح الغضب ولكنها لا تكون فضيلة لتجردها عن الفطنة التي تفسد بالشهوة كما ان الاميال الطبيعية ايضاً ليس لها كمال اعتبار الفضيلة اذا تجردت عن الفطنة ومنها فضائل هي كمال للانسان باعتبار حال سامية كالغفظة والشهامة ولما كان التمرس في موضوعات هذه الفضائل غير ممكن لكل انسان بوجه الاجمال امكن للانسان ان يحوز فضائل اخرى خلقية دون ان تكون له بالفعل ملكة هذه الفضائل اذ كلامنا على الفضائل المكتسبة الا انه متى اكتسب الفضائل الأخرى كان محرزاً لهذه الفضائل بالقوة التقريبية فان من اكتسب بالممارسة فضيلة السخاء في السير من العطايا والنفقات اذا توفر لديه المال بعد ذلك اكتسب بقليل من الممارسة ملكة العظمة كما ان المهندس بقليل من المطالعة يكتسب العلم بنتيجة لم يلحظها قط وما كان قريب المال لنا يقال انا محرزوه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ ب ه « ما فات قليلاً فكأنه ليس بفات اصلاً »

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الفضائل العقلية تتعلق بموضوعات مختلفة ليست مترتبة بينها كما هو ظاهر في العلوم والفنون المختلفة ولذلك لم يكن فيها من التلازم ما في الفضائل الخلقية المتعلقة بالانفعالات والافعال المترتبة بينها على ما هو واضح لان جميع الانفعالات تصدر عن انفعالين اولين وهما الحب والبغض وتنتهي الى انفعالين آخرين وهما اللذة والالم وكذا جميع الافعال التي هي موضوع الفضيلة الخلقية لكل منها نسبة الى الآخر ولها كلها نسبة الى الانفعالات ولهذا كانت

الفطنة على وحدتها لتتعلق بجميع موضوعات الفضائل الخلقية . الا ان لجميع
المعقولات نسبة الى المبادئ الاول وبهذا الاعتبار كانت جميع الفضائل العقلية
متوقفة على تعقل المبادئ . كما تتوقف الفطنة على الفضائل الخلقية على ما تقدم
في جرم الفصل . والمبادئ الكلية التي يتعلق بها تعقل المبادئ . لا تتوقف على
على النتائج التي تتعلق بها سائر الفضائل العقلية كما تتوقف الفضائل الخلقية على
الفطنة لان الشوق يحرك العقل على نحو ما والعقل يحرك الشوق كما مر في
مب ٩ ف او مب ٥٨ ف هـ

وعلى الرابع بان الاشياء التي تميل اليها الفضائل الخلقية تُعتبر بمنزلة مبادئ .
للفطنة بخلاف المصنوعات فانها ليست بمنزلة مبادئ . للصناعة بل بمنزلة موضوع لها
فقط ولا ينبغي ان الدستور يجوز ان يكون سديداً في جزء من الموضوع دون جزء
الا انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون الدستور مستقيماً متى سقط مبدأ اياً
كان كما لو اخطأ انسان في هذا المبدأ وهو «الكل اعظم من جزئه» لا تمتع عليه
تحصيل علم الهندسة للزوم انما يراه كثيراً عن الحقيقة في توالي هذا المبدأ . وايضاً
فالافعال مترتبة بينها بخلاف المصنوعات كما تقدم ولذلك فنقص الفطنة في
بعض الافعال يؤدي الى نقص في سائر الافعال ايضاً وهذا لا يعرض في المصنوعات

الفصل الثاني

في ان الفضائل الخلقية هل يجوز تجردها عن المحبة

يُتخفى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تجرد الفضائل الخلقية عن المحبة في
كتاب احكام بروسبروس ح ٢ « كل فضيلة سوى المحبة يجوز ان تكون مشتركة
بين الاخيار والاشرار » اما المحبة فخاصة بالاخيار كما قال في الموضوع المذكور .
فاذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية كما في

الخلقيات كـ ٢ ب ١ والمحبة لا تحصل الا بالفيض كقوله في رو ٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » فإذا يمكن احراز سائر الفضائل من دون المحبة

٣ وايضاً ان الفضائل الخلقية انما تتلازم من حيث توقفها على الفطنة . والمحبة لا لتوقف على الفطنة بل هي مجاوزة لما كقوله في افسس ٣ : ١٩ « محبة المسيح التي تفوق المعرفة » فإذا ليس الفضائل الخلقية ملازمة للمحبة بل يجوز تجردها عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ١٤ « من لا يحب فانه يبقى في الموت » . والفضائل تستكمل بها الحياة الروحية اذ « بها صلاح السيرة » كقول اوغسطينوس في الاختيار ك ٢ ب ١٨ و ١٩ . فيمتنع اذن تجردها عن عاطفة المحبة

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٢ ان الفضائل الخلقية من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية التي لا تتجاوز طاقة الانسان الطبيعية يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية ومتى كانت مكتسبة على هذا النحو جاز تجردها عن المحبة كما قد وجدت في كثير من غير اهل الايمان — واما من حيث تبعث على فعل الخير بالنظر الى الغاية القصوى الفائقة الطبع فلها اعتبار الفضائل الكاملة والحقيقية ولا يمكن اكتسابها بالافعال الانسانية بل انما تقاض من الله ومثل هذه الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن المحبة فقد مر في الفصل الانف ومب ٥٨ ف ٤ و ٥ ان سائر الفضائل الخلقية يمتنع تجردها عن الفطنة ويمتنع تجرد الفطنة عنها من حيث تقتضي هذه الفضائل حسن التوجه الى بعض الغايات التي منها تؤخذ حقيقة الفطنة . واعتبار الفطنة المستقيم يقتضي حسن توجه الانسان الى الغاية القصوى الذي يحصل بالمحبة أكثر من اقتضائه حسن

التوجه الى الغايات الاخرى الذي يحصل بالفضائل الخلقية كما ان العقل المستقيم يحتاج على الاخص في الامور النظرية الى المبدأ الأول المستغني عن البيان وهو ان التقيضين لا يصدقان في وقت واحد ومن ذلك يتضح ان المحبة لا يجوز ان يتجرد عنها لا الفطنة المفاضة ولا سائر الفضائل الخلقية التي يمتنع انفكاكها عن الفطنة

فيظهر اذن مما تقدم ان الفضائل المفاضة هي وحدها كاملة ويقال لها فضائل بالاطلاق لسوقها الانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى بالاطلاق واما الفضائل الاخرى المكتسبة فهي فضائل من وجه لا مطلقاً اذ انما تسوق للانسان كما ينبغي الى الغاية القصوى في جنس من الاجناس لا الى الغاية القصوى بالاطلاق ومن ثم قال اوغسطينوس في شرحه قوله في روم ١: ٢٣ « كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة » مانصه « حيثما كان الحق مجهولاً فهناك فضيلة باطلة حتى في الاداب المحمودة »

اذا اجيب على الاول بان الفضائل ماخوذة هناك بحسب اعتبار الفضيلة الناقص والا فلو كانت الفضيلة الخلقية ماخوذة بحسب اعتبار الفضيلة الكامل لجعلت صاحبها خيراً فيلزم امتناع وجودها في الاشرار

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض في الفضائل الخلقية المكتسبة وعلى الثالث بان المحبة وان جاوزت العلم والفطنة الا ان الفطنة لتوقف عليها كما تقدم في جرم الفصل وهكذا يتوقف عليها ايضاً جميع الفضائل الخلقية المفاضة

الفصل الثالث

في ان المحبة هل يجوز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية يُنخبط الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة يجوز ان تحصل بمعزل عن سائر الفضائل الخلقية لان ما يكفي له واحد فلا ينبغي التذرع اليه بكثير. والمحبة

كافية وحدها لاتمام جميع فعال الفضيلة كما يظهر من قوله في اكور ١٣ المحبة
تتالي وترفق الآية . فيظهر اذن انه اذا وجدت المحبة لم يبق في سواها من
الفضائل فائدة

٢ وايضاً من حصلت له ملكة الفضيلة فعل بسهولة ما يختص بالفضيلة ويلتذ
له في نفسه ومن ثم قيل في الخلقيات ٢٤ ب ٣ ان علامة الملكة اللذة التي
تحصل في الفعل وكثير من الناس تحصل عندهم المحبة وهم يراون الخطيئة
المميتة ويجدون مع ذلك صعوبة في افعال الفضائل ولا تلذ لهم في انفسها بل
باعتبار نسبتها الى المحبة فقط . فاذا كثير من الناس تحصل عندهم المحبة دون
ما عداها من الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة توجد في جميع القديسين . وبعض القديسين خلوا من
بعض الفضائل فقد قال ييدا في تفسير لوقا ١٧: ١٠ ان القديسين يجعلون بما
ليس لهم من الفضائل اكثر من تجدهم بما لهم منها . فاذا ليس من الضرورة ان
يكون التصف بالمحبة مختلفاً بجميع الفضائل الخلقية

لكن يعارض ذلك ان محبة نتم بها الشريعة كلها في رو ١٣ : ٨ « من احب
القريب فقد اتم التاموس » والشريعة لاتتم كلها الا بجميع الفضائل الخلقية لانها
تأمر بجميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ك ٥ ب ١ . فاذا من حصلت له
المحبة فقد حصلت له جميع فضائل الخلقية . وقال اوغسطينوس ايضاً في رسالة
له ان المحبة تشتمل في نفسها على جميع امهات الفضائل

والجواب ان يقال ان محبة يفاض معها جميع الفضائل الخلقية وتحقيق ذلك
ان الله ليس فعله بالنعمة اقل كلاً من فعله بالطبيعة . ونحن نجد في افعال
الطبيعة انه ليس يوجد في شيء مبدءا لافعال دون ان يوجد فيه ما هو ضروري
لاتمام هذه الافعال كما يوجد في الحيوانات آلات يستعان بها على اتمام الافعال

التي تقدر النفس على فعلها . ولا يخفى ان المحبة من حيث تسوق الانسان الى
الغاية القصوى هي مبدأ لجميع الاعمال الصالحة التي يمكن انسياقها الى الغاية
القصوى فوجب من ثمة ان يفاض مع المحبة جميع الفضائل الخلقية التي بها يتم
الانسان جميع اجناس الاعمال الصالحة ومن ذلك يتضح ان الفضائل الخلقية
المفاضة ليس تلازمها بسبب الفطنة فقط بل بسبب المحبة ايضاً وان من فقد
المحبة بالخطيئة المميتة فقد جميع الفضائل الخلقية المفاضة

اذا اوجب على الاول بان فعل القوة السافلة ليس يقتضى لكامله وجود الكمال
في القوة العالية فقط بل في القوة السافلة ايضاً لانه لو احكم الفاعل الاصيل
فعله كما ينبغي ولم يكن في الآلة ما ينبغي من الاستعداد لم يحصل فعل كامل
فاذا لابد لحسن فعل الانسان في ما يؤدي الى الغاية من تخلقه بالفضائل التي
بها يحسن توجهه الى ما يؤدي الى الغاية فضلاً عن تخلقه بالفضيلة التي بها يحسن
توجهه الى الغاية لان الفضيلة التي توجه الى الغاية هي بمثابة الاصيل والمحرك
بالقياس الى الفضائل التي توجه الى ما يؤدي الى الغاية فلا بد ان
يُحصل مع المحبة على سائر الفضائل الخلقية ايضاً

وعلى الثاني بانه قد يعرض ان يجد صاحب الملكة صعوبة في الفعل فلا يشعر
فيه بلذة وارتياح لما يطرأ عليه من بعض العوائق الخارجية كما اذا تعسر الفهم
على صاحب ملكة العلم بسبب ما يتولاه من ناس او مرض وكذلك قد
يتعسر الفعل مع حصول ملكات الفضائل الخلقية المفاضة لما يصادها من بعض
الاحوال الناشئة عن تأثير الافعال السابقة على ان هذه الصعوبة لا تعرض في
الفضائل الخلقية المكتسبة لان ما تكتسب به من ممارسة الافعال تزول به
ايضاً الاحوال المضادة لها

وعلى الثالث بانه انما يقال ان بعض القديسين خلوا من بعض الفضائل

باعتبار ما يحصل لهم من الصعوبة في افعالها للسبب المتقدم ذكره وان كانت لهم ملكات جميع الفضائل

الفصل الرابع

في ان الايمان والرجاء هل يجوز تجردها عن المحبة

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان والرجاء لا ينفكان اصلاً عن المحبة لانهما لما كانا فضيلتين لاهوتيتين كانا فيما يظهر اشرف من الفضائل الخلقية حتى المفاضة . والفضائل الخلقية المفاضة يتمتع وجودها دون المحبة . فاذا كذلك الايمان والرجاء يتمتع وجودها دونها

٢ وايضاً ليس يؤمن احد الا بارادته كما قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا ٢٦ . والمحبة هي في الارادة بمثابة كمال لما كما مر في مب ٦٢ ف ٣ . فيمتنع اذن وجود الايمان دون المحبة

٣ وايضاً قال ارغسطينوس في أنكريدون ب ٨ « يتمتع وجود الرجاء دون الحب » . والحب هو المحبة لان كلامه هناك على الحب الذي هو فضيلة المحبة . فيمتنع اذن وجود الرجاء دون المحبة

لكن يارض ذلك قوله في شرح متى ٢:١ « الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد للمحبة » والمولد متقدم على المتولد ويمكن وجوده دونه . فاذا يجوز وجود الايمان دون الرجاء ووجود الرجاء دون المحبة

والجواب ان يقال ان الايمان والرجاء يجوز اعتبارها على نحوين مثل الفضائل الخلقية ايضاً احدهما باعتبار نوع من ابتداء وجود الفضيلة والثاني باعتبار كمال وجودها لانه لما كانت غاية الفضيلة اصدار الفعل الصالح كان يقال لما كاملة متى توجهت الى الفعل الذي هو صالح على وجه كامل وذلك متى لم يكن الفعل صالحاً فقط بل مفعولاً كما ينبغي ايضاً والافتى كان الفعل صالحاً ولكنه ليس

مفعولاً كما ينبغي لم يكن صالحاً على وجهٍ كاملٍ فلم يكن للملكة التي هي مبدأ هذا الفعل حقيقة الفضيلة على وجهٍ كاملٍ كما انه لو فعل فاعلٌ امراً عدلاً لكن فعله صالحاً ولكنه لا يكون فعل فضيلةً كاملةً ما لم يفعله كما ينبغي اي بالانتخاب المستقيم الذي يحصل بالفطنة ولذلك يمتنع ان تكون العدالة من دون الفطنة فضيلةً كاملةً . اذا تقرر ذلك جاز ان يوجد الايمان والرجاء على نحو ما دون المحبة لكنهما لا يكون لهما حقيقة الفضيلة الكاملة بدونها لانه لما كان فعل الايمان هو التصديق بالله والتصديق بالغير انما هو الازعان نه بالارادة فاذا لم تحصل الارادة على الوجه الذي ينبغي لم يكن فعل الايمان كاملاً . والارادة على الوجه الذي ينبغي انما تكون بالمحبة التي هي كمالٌ للارادة لان كل حركة مستقيمة للارادة تصدر عن الحب المستقيم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ اب ٩ . فالايان اذن يكون دون المحبة ولكنه لا يكون فضيلةً كاملةً فهو في ذلك كالغفة او الشجاعة من دون الفطنة . ومثل ذلك يقال في الرجاء لان فعل الرجاء هو توقع السعادة المستقبلية من الله وهذا الفعل انما يكون كاملاً اذا حصل بما يكون لصاحبه من استحقاق الثواب وهذا يمتنع من دون المحبة فاذا توقع ذلك من استحقاق الثواب الذي لم يحصل له بعد ولكنه عازم على اكتسابه في مستقبل الزمان كان ذلك فعلاً ناقصاً وهذا يجوز ان يحصل من دون المحبة . ومن ثم يجوز ان يوجد الايمان والرجاء بدون المحبة لكنهما بدون المحبة لا يكونان في الحقيقة فضيلتين اذ ليس من شان الفضيلة ان تفعل بها شيئاً صالحاً فقط بل ان تفعله كما ينبغي على ما في الخلقيات ك ٢ ب ٦

اذا اجيب على الاول بان الفضائل الخلقية تتوقف على الفطنة والفطنة المفاضة لا يجوز ان يكون لها حقيقة الفطنة من دون المحبة اذ لا يكون لها حينئذ ما ينبغي من النسبة الى المبدأ الاول الذي هو الغاية القصوى . واما الايمان والرجاء فانهما

باعتبار حقيقتها الخاصة لا يتوقفان لاعلى الفطنة ولاعلى المحبة فيجوز من ثمة وجودهما دون المحبة وان لم يكونا فضيلتين بدونها كما تقدم وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما ينهض على الايمان الذي يتضمن حقيقة الفضيلة الكاملة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على الرجاء . باعتبار توقع صاحبه السعادة المستقبلة بما حصل له من استمقاق الثواب وهذا لا يحصل بدون المحبة

الفصل الخامس

في ان المحبة من يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء

يُتَخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة يجوز انفرادها بالوجود عن الايمان والرجاء لان المحبة هي حب الله . والله يجوز ان نجبه بالفطرة ولو لم يكن هناك سابق ايمان او رجاء بالسعادة المستقبلة . فاذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

٢ وايضاً ان المحبة هي اصل جميع الفضائل كقوله في افسس ٣: ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها » وقد يوجد الاصل دون الفروع . فاذا يجوز ان توجد المحبة احياناً بدون الايمان والرجاء وسائر الفضائل

٣ وايضاً ان المحبة كانت في المسيح كاملة وقد كان مع ذلك خلواً من الايمان والرجاء لانه كان مدركاً كاملاً كما سيأتي في ق ٣ م ب ٧ ف ٣ و ٤ . فاذا يجوز انفراد المحبة بالوجود عن الايمان والرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبرا ١: ٦ « بغير الايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » وهذا يرجع بالاختصاص الى المحبة كما هو ظاهر كقوله في ام ٨: ١٧ « انا احب الذين يحبونني » والرجاء ايضاً هو الذي يؤدي الى المحبة كما مر في م ب ٦٢ ف ٤ . فاذا يتمتع وجود المحبة بدون الايمان والرجاء

والجواب ان يقال ان المحبة لا تدل على حب الله فقط بل على ضرب من صداقته ايضاً والصداقة تزيد على معنى الحب معنى التحاب مع نوع من المشاركة كما في الخلقيات كـ ٨ ب ٠٢ وكون ذلك يرجع الى فضيلة المحبة ظاهر من قوله في ١ يوحنا ١٦: ٤ «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه» وقد قيل في اكور ٩: ١ «ان الله الذي به دعيتم الى شركة ابنه ٠٠٠ هو امين» وشركة الانسان هذه مع الله التي هي ضرب من الالفة معه تبديء هنا في الحاضر بالنعمة وتكمل في المستقبل بالمجد وكلا الامرين حاصل بالايان والرجاء وكما انه لا يستطيع احد ان يعقد صداقة مع احد اذا لم يؤمن او يشر ان يكون له معه شيء من الشركة او الالفة كذلك لا يستطيع احد ان يعقد مع الله تلك الصداقة التي هي المحبة ما لم يكن له ايمان يعتقد به حصول هذه الشركة او الالفة للانسان مع الله ويرج ان يكون من اهل هذه الشركة . وعلى ذلك لا يمكن وجود المحبة بوجه من الوجوه بدون الايمان والرجاء

اذا اجيب على الاول بان المحبة ليست حب الله مطلقاً بل باعتبار كونه موضوع السعادة الذي نتوجه اليه بالايان والرجاء وعلى الثاني بان المحبة انما هي اصل للايمان والرجاء من حيث توثيقها كمال الفضيلة واما باعتبار حقيقتها الخاصة فها متقدمان عليها كما مر في مب ٦٢ ف٤ وهكذا يتمتع وجودها بدونها

وعلى الثالث بان المسيح كان خلواً من الايمان والرجاء لما فيها من نقصان الا انه كان مستعصماً عن الايمان بالعيان الجملي وعن الرجاء بالادراك التام وهكذا كان فيه محبة كاملة



المبحث السادس والستون

في تساوي الفضائل — وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في تساوي الفضائل والبحث في ذلك بدور على ست مسائل — ١ في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل — ٢ في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية — ٣ في نسبة الفضائل الخلقية الى العقلية — ٤ في نسبة الفضائل الخلقية بعضها الى بعض — ٥ في نسبة الفضائل العقلية بعضها الى بعض — ٦ في نسبة الفضائل اللاهوتية بعضها الى بعض.

الفصل الاول

في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر والاقل

يُنحطُّ الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل ففي رؤيا يوحنا ١٦:٢١ ان جوانب مدينة اورشليم متساوية . والمراد بجوانب اورشليم الفضائل كما قال الشارح هناك . فاذا جميع الفضائل متساوية . فيمتنع اذن التفاضل بينها

٢ وايضاً كل ما قامت حقيقته بالطرف الاقصى فلا يقبل الاكثر والاقل . وحقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى اذ هي منتهى القوى كما قال الفيلسوف في كتاب السما ١١ ب ١١ وقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ ب ١٨ ان «الفضائل هي الخيرات العظمى التي لا يمكن لاحد ان يسيء استعمالها» فيظهر اذن ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان كمية المفعول تتقدر بدرجة الفاعل . والفضائل الكاملة وهي الفضائل المفاضة صادرة عن الله الذي قدرته غير مختلفة ولا متناهية . فاذا يمتنع التفاضل بين الفضائل

لكن يعارض ذلك انه حيث امكن الزيادة امكن عدم التساوي . والفضائل

تحتل الزيادة في متى ٢٠:٥ « ان لم يزد برکم علی الکتبة والفريسيين فلن تدخلوا ملکوت السموات » وفي ام ١٥ : ٥ « في البر المتزايد قوة عظيمة جداً »
فيظهر اذن ان الفضيلة تقبل الاكثر والاقل
والجواب ان يقال متى سئل هل يجوز ان تكون فضيلة اعظم من اخرى
احتمت هذه المسئلة وجهين الاول ان يكون هذا السؤال وارداً على الفضائل
المتغايرة بالنوع وعلى هذا من الواضح ان بعض هذه الفضائل اعظم من بعض
لان العلة هي دائماً افضل من معلولها ثم المعلوم كلما كان اقرب الى العلة كان
افضل . وواضح مما مر في مب ١٨ ف ٥ ومب ٦١ ف ٢ ان العقل هو علة الخير
الانساني واصله . ومن ثمة فالفطنة التي هي كمال للعقل هي افضل خيرية من
سائر الفضائل الخلقية التي هي كمال للقوة الشوقية من حيث تشترك في العقل
وهذه ايضاً تكون احداها افضل من الاخرى بقدر قربها الى العقل ولذلك
فالعدالة التي محلها الارادة تفضل سائر الفضائل الخلقية والشجاعة التي محلها
الغضبية تفضل العفة التي محلها الشهوانية لان الشهوانية اقل اشتراكاً في العقل
كما يتضح من الخلقيات ك ٧ ب ٦ - والثاني ان يكون هذا السؤال وارداً على
الفضائل المتحدة بالنوع وعلى هذا فباستبار ما مر في مب ٥٢ ف ١ عند الكلام
على قوة الملکات كانت الفضيلة تقبل الاكثر والاقل على نحوين احدهما باعتبارها
في نفسها والثاني من جهة المحل المشترك فاذا اعتبرت في نفسها كانت الاكثر
والاقل فيها يعتبر بحسب ما تناوله . وكل من حصلت له فضيلة كالعفة مثلاً
كانت حاصلة له باعتبار كل ما تناوله العفة وهذا لا يصدق في العلم والصناعة
اذ ليس كل من كان نحوياً فانه يعلم كل ما يرجع الى النحو وبهذا الاعتبار قد
اصاب الرواقيون بقولهم ان الفضيلة لا تقبل الاكثر والاقل كالعلم والصناعة لان
حقيقة الفضيلة قائمة بغاية المنتهى كما قال سمبلشوس في شرح المقولات . اما

إذا اعتبرت الفضيلة من جهة المحل المشترك فيجوز أن تقبل الأكثر والاقبل أما باعتبار اختلاف الأزمنة في واحدٍ بينه وأما في أناسٍ مختلفين إذ قد يكون واحدٌ أفضل استعداداً من الآخر للبلوغ إلى وسط الفضيلة الذي يعتبره العقل المستقيم أما لانه أكثر أعياداً أو أفضل استعداداً في طباعه أو أشد ذكاءً في أحكام عقله أو اغنى في موهبة النعمة التي تعطى لكل واحدٍ على مقدار عطية المسيح كما في افسس ٤: ٧. وفي هذا خطأ الرواقيون الذين ذهبوا إلى انه لا يجب أن يوصف بالفضيلة الا من كان في غاية الاستعداد لما إذ ليس يشترط في الفضيلة بلوغها إلى وسط العقل المستقيم في النقطة الغير التجزئة كما زعم الرواقيون بل يكفي قربها من الوسط كما في الخلقيات ك ٢ ب ٩ وايضاً فلحد الغير التجزئى قد يكون الواحد اقرب وامرغ ادراكاً له من الآخر كما هو ظاهر ايضاً في الرامة الذي يرمون غرضاً معيناً

إذا اجيب على الاول بان ليس المراد بتلك المساواة ما كانت بحسب الكمية المطلقة بل ما كانت بحسب النسبة والمعادلة لان جميع الفضائل تتم في الانسان على وجه النسبة والمعادلة كما سيجي في الفصل التالي .

وعلى الثاني بان ذلك المنتهى الذي يُجمل للفضيلة يجوز ان يكون له حقيقة الخير الاكثر او الاقل بحسب الالوجه المقدمة لانه ليس منتهى غير متجزئى كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الله ليس يفعل بضرورة طبعه بل بمقتضى ترتيب حكيمته التي بها يفضل على الناس بمقادير مختلفة من الفضيلة كقوله في افسس ٤: ٧ « لكل واحدٍ منكم أعطيت بالنعمة على مقدار عطية المسيح »

الفصل الثاني

في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحدٍ بعينه هل هي متساوية يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه فقد قال الرسول في اكور ٧:٧ « كل احدٍ له من الله موهبةٌ تخصه فبعضهم هكذا وبعضهم هكذا» فلو كانت الفضائل المفاضة بموهبة الله متساوية في كل من يحصل عاها لما كانت احدى المواهب اخص بانسانٍ من الأخرى . فيظهر اذن ان ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه .

٢ وايضاً لو كانت جميع الفضائل بدرجةٍ متساوية في واحدٍ بعينه لكان كل من فاق غيره في فضيلة يفوقه في جميع الفضائل الأخر وهذا بين البطلان فانه يُعتبر لبعض القديسين مزية على بعضٍ في بعض الفضائل كمزية ابراهيم في الايمان وموسى في الحلم وايوب في الصبر ولذلك فالكيسة ترتل قائلة في حق كل معترفٍ « لم يكن له نظير رعى مثله شرعة العلي » لان كلاً منهم كان له مزية في فضيلة . فاذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه

٣ وايضاً كلما كانت الملكة اقوى كان فعل الانسان بها الذئ واسرع . ومعلومٌ بالتجربة ان افعال الفضائل لتفاضل لذة وسرعة لدى الانسان الواحد . فاذا ليست جميع الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك٦ ب ٤ « كل الذين يتساوون في الشجاعة فهم متساوون في الفطنة والعفة » وكذا يقال في ما سوى ذلك . فلو لم تكن جميع فضائل الانسان الواحد متساوية لما كان الامر كذلك . فاذا جميع فضائل الانسان الواحد متساوية

والجواب ان يقال ان كمية الفضائل يجوز اعتبارها على نحوين كما يظهر مما مر في الفصل الألف احدهما باعتبار حقيقة النوع وبهذا الاعتبار لامرأه ان فضيلة

تكون في الانسان الواحد اعظم من اخرى كما ان المحبة هي اعظم من الايمان والرجاء . والثاني باعتبار مشاركة المحل اي من حيث تشتد او تضعف في المحل وبهذا الاعتبار تكون فضائل الانسان الواحد كلها متساوية بنوع من مساواة النسبة والمعادلة من حيث تموع على السواء في الانسان كما ان اصابع اليد غير متساوية في الكم ولكنها متساوية بالنسبة لانها تنمو نمواً متناسباً . اما وجه هذه المساواة فيجب اعتباره على النحو الذي به يُعتبر وجه التلازم لان تساوي الفضائل ضربٌ من تلازمها في الكمية وقد اسلفنا في البحث الآنف ف ا ان تلازم الفضائل يعلل بامر ين احدهما بحسب فهم اولئك الذين يفهمون بهذه الفضائل الاربعة الاحوال الاربعة العامة للفضائل والتي لا تفارق احداها البقية في كل موضوع وعلى هذا فالفضيلة اياً كان موضوعها لا يجوز ان يقال لها متساوية ما لم تتوفر فيها جميع هذه الاحوال المتساوية وقد علل اوغسطينوس تساوي الفضائل بهذا الوجه بقوله في الثالث ك ب ٤ ما نصه « ان قلت ان هؤلاء متساوون بالشجاعة ولكن ذلك يمتاز بالفطنة يلزم ان تكون شجاعة هذا اقل فطنة . ولذلك لا يكونون ايضاً متساوين بالشجاعة متى كانت شجاعة ذلك اكثر فطنة وكذا تجد في سائر الفضائل اذا استقرت بها بمثل هذا النحو من النظر » - والثاني بحسب الذين يعتبرون ان لهذه الفضائل موضوعات معينة وبهذا الاعتبار يؤخذ وجه تلازم الفضائل الخلقية من جهة الفطنة ومن جهة المحبة بالنظر الى الفضائل المفاداة لا من جهة الميل الذي هو من جهة المل كما مر في البحث الآنف ف ا . وكذلك اذن يجوز ان يؤخذ وجه تساوي الفضائل من جهة الفطنة باعتبار الجهة الصورية في جميع الفضائل الخلقية لانه لما كان عقل الواحد بعينه كاملاً على السواء يجب ان يجعل الوسط بحسب العقل المستقيم في كل من موضوعات الفضائل على نسبه . واما باعتبار الجهة المادية في الفضائل الخلقية اي الميل الى فعل

الفضيلة فيجوز ان يكون فعل فضيلة اسهل على الانسان الواحد من فعل فضيلة اخرى بسبب الاستعداد الطبيعي او بسبب العادة او بسبب موهبة النعمة ايضاً اذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بكلام الرسول مواهب النعمة المجانية التي ليست مشتركة بين الجميع وليست كلها متساوية في واحد بعينه او يقال ان المراد به مقدار النعمة المبررة التي بها تتوفر في الواحد جميع الفضائل اكثر من توفرها في الآخر اما بزيادة غزارة الفطنة او المحبة التي هي الرابط لجميع الفضائل المفاضة

وعلى الثاني بانه انما يعتبر في احد القديسين مزية فضيلة وفي غيره مزية فضيلة اخرى بسبب ان فعل فضيلة اسهل لديه من فعل فضيلة اخرى وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثالث

في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضائل الخلقية هي افضل من العقلية لان ما كان اكثر ضرورة وابق فهو افضل . والفضائل الخلقية ابقى من العلوم التي هي الفضائل العقلية وهي ايضاً اكثر ضرورة للعبوة الانسانية . فيجب اذن تفضيلها على الفضائل العقلية

٢ وايضاً من شأن الفضيلة ان تجعل صاحبها صالحاً . وانما يقال للانسان صالحاً باعتبار الفضائل الخلقية لا باعتبار الفضائل العقلية ما عدا الفطنة فقد يقال للانسان صالحاً باعتبارها . فالفضيلة الخلقية اذن افضل من العقلية

٣ وايضاً ان الغاية اشرف مما يؤدي الى الغاية . وفي الخلقيات ك٦ ب ١٢ ان «الفضيلة الخلقية تفعل القصد المستقيم الى الغاية والفطنة تفعل الانتحاب المستقيم لما يؤدي الى الغاية» فالفضيلة الخلقية اذن هي اشرف من الفطنة التي

هي الفضيلة العقلية المتعلقة بالاخلاق

لكن يعارض ذلك ان الفضيلة الخلقية توجد في الناطق بالمشاركة والفضيلة العقلية توجد في الناطق بالذات كما في الخلقيات كتاب ١٣ . والناطق بالذات اشرف من الناطق بالمشاركة . فالفضيلة العقلية اذن اشرف من الفضيلة الحقيقية والجواب ان يقال ان شيئاً يوصف بالاكثرا والاقبل على نحوين مطلقاً ومن وجه . اذ لا يمتنع ان يكون شيء افضل مطلقاً كفضل الفيلسفة على الغني ولكنه ليس افضل من وجه كالفيلسفة لذي العاقبة . وانما يُعتبر شيء مطلقاً متى اعتُبر في حقيقته النوعية الخاصة . والفضيلة تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع كما يظهر مما مر في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ . فاذا اذا اعتبرت الفضيلة بالاطلاق كانت الفضيلة التي موضوعها اشرف اشرف وواضح ان موضوع العقل اشرف من موضوع الشوق لان العقل يدرك الكليات واما الشوق فيميل الى الاشياء التي لها وجود جزئي ومن ثمة فالفضائل العقلية التي هي كمال للعقل هي بالاطلاق اشرف من الفضائل الخلقية التي هي كمال للشوق . اما اذا اعتبرت الفضيلة بالقياس الى الفعل كانت الفضيلة الخلقية اشرف لانها كمال للشوق الذي من شأنه ان يحرك القوى الأخرى الى الفعل كما مر في مب ٩ ف ١ . ولما كان اسم الفضيلة في الاسان اللاتيني متقولاً عما هو مبداً لفعل لكونها كمالاً للقوة لزم ايضاً كون حقيقة الفضيلة تلائم الفضائل الخلقية باكثر من ملائمتها للفضائل العقلية وان كانت الفضائل العقلية ملكات اشرف بالاطلاق

اذا اجيب على الاول بان الفضائل الخلقية ابقى من العقلية بسبب ممارستها في ما يرجع الى العيشة المشتركة لكن من الواضح ان موضوعات العلوم التي هي ضرورية وتلزم دائماً حالاً واحدة هي ابقى من موضوعات الفضائل الخلقية التي هي بعض المفعولات الجزئية . اما كون الفضائل الخلقية اكثر ضرورة للحياة

الانسانية فلا يلزم منه كونها اشرف مطلقاً بل من هذا الوجه فقط . بل ان الفضائل العقلية النظرية من حيث انها لا تتوجه الى شيء كما يتوجه النافع الى الغاية هي اشرف وذلك لانهما يتبدى ، فينا على نحو ما السعادة القائمة بادراك الحق كد مرّ في مب ٣ ف ٦

وعلى الثاني بانه انما يقال للانسان صالح مطلقاً باعتبار الفضائل الخلقية وليس باعتبار الفضائل العقلية لان الشوق يحرك القوى الاخرى الى فعلها كما اسلفنا في مب ٥٦ ف ٣ فلا يثبت من هذا ايضاً الا كون الفضيلة الخلقية افضل من وجهه وعلى الثالث بان الفطنة لا ترشد الفضائل الخلقية الى انتخاب ما يؤدي الى الغاية فقط بل الى تعيين الغاية ايضاً . وغاية كل فضيلة خلقية هي ادراك الوسط في موضوعها وهذا الوسط انما يتعين بحسب دستور الفطنة السديد كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ و ك ٦ ب ١٣

الفصل الرابع

في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العدالة ليست اخص الفضائل الخلقية لان اعطاء الغير من مال المعطي اعظم من ايفائه ما يحق له . والاول يرجع الى السخاء واتاني الى العدالة . فيظهر اذن ان السخاء فضيلة اعظم من العدالة ٢ وايضاً يظهر ان الاعظم في كل شيء ما كان بالغاً فيه متعياً الكمال . وفي يع ١ : « العمل الكامل للصبر » فيظهر اذن ان الصبر اعظم من العدالة ٣ وايضاً ان الشهامة تفعل العظيم في جميع الفضائل كما في الخلقيات ك ٤ ب ٣ . فهي اذن تجمل العدالة ايضاً عظيمة . فهي اذن اعظم من العدالة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ « العدالة هي اشرف الفضائل »

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لفضيلة باعتبار حقيقتها النوعية انها اعظم او ادنى مطلقاً او من وجهٍ فيقال لفضيلتها انها اعظم مطلقاً من حيث يظهر فيها من خيرات العقل خيرٌ اعظم كما مرّ في ف ١ وبهذا الاعتبار تكون العدالة هي افضل الفضائل الخلقية لانها اقرب الى العقل وذلك يظهر من جهة المحل ومن جهة الموضوع اما من جهة المحل فلأن محلها الارادة والارادة هي الشوق النطقي كما يتضح مما مرّ في مب ٨ ف ١ ومب ٢٦ ف ١. واما من جهة الموضوع فلأن موضوعها الافعال التي بها يتنظم امر الانسان ليس في نفسه فقط بل بالقياس الى غيره ايضاً. ومن ثمّ كانت العدالة هي اشرف الفضائل كما في الخلقيات كـه— واما الفضائل الخلقية الأخرى التي تتعلق بالانفعالات فكما كانت الاشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل اعظم في احداها كان خير العقل اظهر فيها . واعظم ما يختص بالانسان هو الحياة التي عليها يتوقف جميع ما سواها ولهذا كان للشجاعة التي تخضع الحركة الشوقية للعقل في ما يرجع الى الموت والحياة المقام الاول بين الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعالات ولكنها تلي العدالة في الرتبة ومن ثمّ قال الفيلسوف في الخطابة كـ ا ب ٩ « ان اعظم الفضائل بالضرورة اكرمها عند الغير لان الفضيلة هي القوة التي من شأنها فعل الخير ولذلك كان الناس يؤدّون منتهي الكرامة لذوي الشجاعة والعدالة فان الاولى نافعة في الحرب والثانية نافعة في الحرب والسلم» — ثم يلي الشجاعة العفة التي تخضع للعقل الشوق المتعلق بما يرجع مباشرة الى الحياة اما في واحد بالعدد او في واحد بالتنوع اي في المآكل والمنامح . وعلى هذا يقال لهذه الفضائل الثلاث ، مع العفة امهات حتى في الشرف ايضاً . ويقال لفضيلتها انها اعظم من وجهٍ من حيث تولي احدى امهات الفضائل مدباً او جمالاً كما ان الجوهر هو اشرف مطلقاً من العرض ولكن بعض الاعراض اشرف من الجوهر من وجهٍ من حيث يستكمل

به الجوهر في وجوده ما عرضي

إذا أُجيب على الأول بأن فعل السخاء يجب أن يُبنى على فعل العدالة لأن
العطاء لا يكون سخاءً إلا إذا أُعطِيَ المعطي من ماله الخاص كما في السياسة كـ ب ٠٢ .
ومن ثمَّ يمتنع انفراد السخاء عن العدالة التي تميز ما للانسان عما ليس له وأما
العدالة فيجوز انفرادها عن السخاء ولذا كانت العدالة اعظم مطلقاً من السخاء
لكونها اعم منه وأساساً له وأما السخاء فهو اعظم من وجه لكونه حلية
للعدالة ومتمماً لها

وعلى الثاني بان الصبر انما يقال ان له العمل الكامل في احتمال المكاره التي
لا يمنع فيها الانتقام الجائر فقط فان هذا تمنعه العدالة ولا البغض فقط فان هذا
تفعله المحبة ولا الغضب فقط فان هذا يفعله الحلم بل يمنع ايضاً الالم المفرط الذي
هو اصل جميع الرذائل المتقدم ذكرها ولذلك كان اكل واعظم من حيث ينتزع
الاصل في هذا الموضوع ولكنه ليس اكل مطلقاً من جميع الفضائل الأخر لان
الشجاعة لا تحتل المكاره دون اضطراب فقط فان هذا يفعله الصبر بل تقتحمها
ايضاً عند الحاجة . ولذلك فكل شجاع صبور ولا يعكس لان الصبر من
فروع الشجاعة

وعلى الثالث بان الشهامة لا يمكن وجودها الا بعد وجود الفضائل الأخر كما
في الخلقيات كـ ب ٣ في بالقياس الى الفضائل الأخر كحليتها لها وهكذا تكون
اعظم من جميع الفضائل الأخر من وجه لا مطلقاً

الفصل الخامس

في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية

يُنحط إلى الخامس بان يقال : يظهر ان الحكمة ليست اعظم الفضائل العقلية
لان الأمر اعظم من الأمور . والفطنة تأمر الحكمة في ما يظهر في الخلقيات

ك ب ٢ هـ ان هذا العلم اي السياسة يامر بانه اي العلوم يجب ان يكون في
المران المدني واياها يجب ان يتعلمه كل واحد والى اي حد من الزمان «والسياسة
راجعة الى الفطنة كما في الخلقيات ك ب ٦ ب ٨ . فاذا لما كانت الحكمة من جملة

العلوم يظهر ان الفطنة اعظم من الحكمة

٢ وايضاً من شأن التفضيلة ان تسوق الانسان الى السعادة لان الفضيلة هي
استعداد الكامل للافضل كما في الطبيعيات م ٢ ١٧٠ . والفطنة هي الدستور
السديد للمفعولات التي بها يتأدى الانسان الى السعادة واما الحكمة فلا تنظر
في الافعال الانسانية التي بها تدرك السعادة . فانفطنة اذن فضيلة اعظم
من الحكمة

٣ وايضاً كلما كانت المعرفة اكمل كانت اعظم . ويمكن ان يكون لنا معرفة
بالامور البشرية التي تتعلق بها العلم اكمل من معرفتنا بالامور الالهية التي تتعلق
بها الحكمة على ما فصله اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٤ لان الامور
الالهية لا يدرك كنهها كقوله في ايوب ٣٦ : ٢٦ «الله عظيم فوق ما نعلم» .
فالعلم اذن فضيلة اعظم من الحكمة

٤ وايضاً ان ادراك المبادئ اشرف من ادراك النتائج . والحكمة تستنتج
من المبادئ اليقينة بنفسها التي تتعلق بها العقل كما هو شأن العلوم الأخر ايضاً .
فالعقل اذن فضيلة اعظم من الحكمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ب ٦ ب ٧ ان الحكمة بمثابة
الرأس بين الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان عظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة
الموضوع . وموضوع الحكمة اسمي من موضوعات جميع الفضائل العقلية لانها
تبحث في العلة العالية التي هي الله كما في اول الالهيات ب ١ ولما كان بحكم بالعلة

على العمل وبالعلمة العيا على العمل السفلي كانت للحكمة ان تحكم على جميع ما
سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها ان ترتبها كلها وهي بمنزلة الصناعة
الهندسية بالقياس الى جميع ما سواها

اذا اجيب على الاول بانها لما كان موضوع الفطنة هو الامور البشرية وموضوع
الحكمة هو العلة العالية كان من المحال ان تكون الفطنة فضيلة اعظم من الحكمة
الا ان يكون الانسان اعظم ما في العالم كما في الحقايات لك ب٦ ب٧ فالحق اذن
كما في الكتاب المذكور ب١٢ ان الفطنة لا تأمر الحكمة بل بالعكس لان
الروحي يحكم في كل شيء وليس احد يحكم فيه كما في ا كور ٢: ١٥ اذ ليس
للفطنة مدخل في الامور العالية التي تنظر فيها الحكمة لكن تأمر في ما يتوجه
الى الحكمة اي كيف يجب ان يتأدى الناس الى الحكمة ومن ثم تكون الفطنة
او السياسة في ذلك خادمة للحكمة لانها تقود اليها ممهدة لها السبل كما يقود
الحاجب الى الملك

وعلى الثاني بان الفطنة تبحث عما يتأدى به الى السعادة واما الحكمة فتبحث
عن موضوع السعادة الذي هو المدرك الاعلى ولو كان نظر الحكمة في موضوعها
كاملاً لكانت السعادة في فعل الحكمة كاملة لكن لما كان فعل الحكمة في هذه
الحياة ناقصاً بالقياس الى الموضوع الاصيل الذي هو الله كان فعل الحكمة نوعاً
من الابتداء او المشاركة في السعادة المستقبلية . فهي اذن اقرب الى السعادة
من الفطنة

وعلى الثالث بان بعض المعارف يفضل بعضاً اما بفضل شرف موضوعه او بفضل
يقينه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس اب افاذا تساوت محالها في الخيرية
والشرف كان ما هو ايقن فيها فضيلة اعظم الا ان ما كان منها اقل يقيناً يفي
الامور التي هي اعلى واعظم يفضل ما هو اكثر يقيناً في الامور التي هي ادون .

ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ب ١٢ ان العلم بشيء من السماويات ولو على وجهٍ ضعيفٍ وظنيٍّ لعظيمٌ وفي كتاب اقسام الحيوان ١ ب ٥ « العلم باليسير من الامور التي هي اشرف احب من العلم بالكثير من الامور التي هي اخس » فاذا الحكمة التي اليها ترجع معرفة الله لا يمكن للانسان ولا سيما في حال هذه الحياة ان يحصل عليها على وجهٍ كاملٍ حتى كأنه محرزٌ لما يل ذلك خاصٌ بالله وحده كما في الالهيات ك ١ ب ٢٠ الا ان تلك المعرفة البسيرة التي يمكن ان يعرف بها الله بالحكمة هي افضل من كل معرفة سواها

وعلى الرابع بان صدق المبادئ الدينة بنفسها وادراكها يتوقف على حقيقة الحدود لانه متى علم ما هو الكل وما هو الجزء علم بالبداهة ان الكل اعظم من جزئيه . وادراك حقيقة الموجود واللاوجود والكل والجزء وسائر ما يلحق الموجود مما تقوم عنه المبادئ الدينة بانفسها تقومها عن الحدود يرجع الى الحكمة لان الموجود المشترك معلولٌ خاصٌ للعلية العليا التي هي الله ولذلك فالحكمة لا تستخدم المبادئ الدينة بانفسها التي تتعلق بها العقل باستنتاجها منها فقط كسائر العلوم بل بحكمها عليها ايضا وحجاجها لتكريها . فيلزم من ثم كون الحكمة فضيلة اعظم من التعقل

الفصل السادس

في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل الالهوتية

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة ليست اعظم الفضائل الالهوتية لانه لما كان محل الايمان العقل ومحل الرجاء والمحبة القوة الشوقية كما مر في مب ٦٢ ف ٣ يظهر ان نسبة الايمان الى الرجاء والمحبة تكون نسبة الفضيلة العقلية الى الفضيلة الخلقية . والفضيلة العقلية اعظم من الخلقية كما يتضح مما مر في ف ٣ . فالايان اذن اعظم من الرجاء والمحبة.

٢ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اعظم منه . والرجاء يحصل في ما يظهر عن زيادة على المحبة لانه يُبتنى على الحب كما قال اوغستينوس في في انكبير يدون ب ٨ وهو يزيد عليه حركة تطاول الى الشيء المحبوب . فالرجاء اذن اعظم من المحبة

٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول . والايان والرجاء هما علة المحبة ففي شرح متى ٢٠:١ ان الايمان يولد الرجاء والرجاء يولد المحبة . فاذا الايمان والرجاء اعظم من المحبة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٣:١٣ « والذي ثبت الان هو الايمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة واعظمن المحبة »

والجواب ان يقال ان عظم الفضيلة في نوعها يُعتبر من جهة الموضوع كما مر في ف ٣ . ولما كان موضوع الفضائل الثلاث اللاهوتية هو الله لم يجز ان يقال لاحداها انها اعظم من الاخرى من جهة اعظمية موضوعها بل من حيث ان احداها اقرب من الأخرى الى الموضوع وعلى هذا تكون المحبة اعظم من سواها لان سواها يدل في حقيقته على بعد ما عن الموضوع فان الايمان يتعلق بما ليس مرئياً والرجاء يتعلق بما ليس حاصلًا واما المحبة فتتعلق بما هو حاصل لان المحبوب يحصل على نحو ما في المحب والمحب ايضاً يجذب بالعاطفة الى الاتصال بالمحبوب ولذلك قيل في ١ يو ٤: ١٦ « من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه » اذا اجيب على الاول بان ليس نسبة الايمان والرجاء الى المحبة كنسبة الفطنة الى الفضيلة الخلقية وذلك لامرين اولاً لان موضوع الفضائل اللاهوتية فوق النفس الانسانية واما موضوع الفطنة والفضائل الخلقية فتحت الانسان وما كان فوق الانسان فللمحبة فيه اشرف من الادراك لان الادراك يستكمل بحصول المدركات في المدرك والمحبة تستكمل بالانجذاب المحب الى المحبوب .

وما كان فوق الانسان فهو في نفسه اشرف منه في الانسان لان كل شيء انما يحصل في الغير على حسب حال ذلك الغير والامر بالعكس في ما هو تحت الانسان - وثانياً لان الفطنة تجعل الاعتدال في الحركات الشوقية المختصة بالفضائل الخلقية واما الايمان فليس يجعل الاعتدال في الحركة الشوقية نحو الله المختصة بالفضائل اللاهوتية بل يكشف عن موضوعها فقط . وهذه الحركة الشوقية نحو الموضوع تفوق الادراك البشري كقوله في افسس ٣: ١٩ «حجة المسيح التي تفوق المعرفة»

وعلى الثاني بان الرجاء يبتني على حب ما يرجو الحصول عليه وهو حب الشهوة الذي به يكون مشتهي الخير احب لنفسه منه لشيء آخر . واما المحبة فتتضمن حب الصداقة التي يتوصل اليها بالرجاء على ما مر في مب ٦٢ ف٤ وعلى الثالث بان العلة المكتملة هي افضل من المعلول لالعلة المؤهبة والا لكانت حرارة النار افضل من النفس التي توهب لها النار المادة وهذا بين البطلان وانما يولد الايمان الرجاء والمحبة بمعنى ان احدها يوهب للآخر

البحث السابع والستون

في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة - وفيه ستة فصول
ثم يجب النظر في بقاء الفضائل بعد هذه الحيوة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ا في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة - ٢ هل تبقى الفضائل العقلية - ٣ هل يبقى الايمان - ٤ هل يبقى الرجاء - ٥ هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء - ٦ هل تبقى المحبة

الفصل الاول

في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحيوة
يُنحط الى الاول بان يقال: يظهر ان الفضائل الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوة لان الناس سيكونون في حال الجسد المستقبل كالملائكة كما في متى ٢٢: ٣٠

وابتات الفضائل الخلقية في الملائكة كما يدعو الى الضحك كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٨
فاذا كذلك لن يكون في الناس بعد هذه الحيوة فضائل خلقية
٢ وايضاً ان الفضائل الخلقية كمالٌ للانسان في الحيوة العاملة . والحيوة العاملة
لا تبقى بعد هذه الحيوة فقد قال غريغوريوس في ادياته ك ٦ ب ٣٧ « افعال
الحيوة العاملة تزول مع البدن » فالفضائل الخلقية اذن لا تبقى بعد هذه الحيوة
٣ . وايضاً ان العفة والشجاعة اللتين هما فضيلتان خلقيتان هما مختصتان بالاجزاء
الغير النطقية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ . واجزاء النفس الغير
النطقية تفسد بفساد البدن لانها افعال آلات جسمانية . فيظهر اذن ان الفضائل
الخلقية لا تبقى بعد هذه الحيوة

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١ : ١٥ « العدالة دائمة وخالدة »

والجواب ان يقال قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ٩ ان توليوس
ذهب الى عدم وجود امهات الفضائل الاربع بعد هذه الحيوة وان سعادة الناس
في الحيوة الأخرى انما تكون باذراك الطبيعة التي ليس فيها شيء افضل او احب
من تلك الطبيعة التي ابدعت جميع الطبائع كما قال اوغسطينوس في الموضوع
المتقدم ذكره . الا انه اثبت بعد ذلك ان هذه الفضائل الاربع توجد في الحيوة
المستقبلية ولكن على نحو آخر

ولبيان ذلك يجب ان يُعلم ان في هذه الفضائل شيئاً صورياً وشيئاً يشبه ان
يكون مادياً فالمادّي فيها هو ميل الجزء الشوقي الى الانفعالات او الافعال بوجه
من الوجوه الا انه لما كان هذا الوجه يتعين بالعقل كان الصوري في جميع
الفضائل هو ترتيب العقل . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان هذه الفضائل
الخلقية لا تبقى في الحيوة المستقبلية من جهة ١ ، هو مادّي فيها لان الحيوة المستقبلية
لن يكون فيها محل لشهوات المآكل والمناكح ولذاتها ولا للهبين والتهور المتعلقين

ياخطر الموت ولا للتوزيع والاشراك في ما تمس الحاجة الى استعماله في هذه
الحياة ، اما من جهة ما هو صوري فيها فستبقى في العبداء بعد هذه الحياة على غاية
الكمال من حيث ان عقل كل منهم سيكون على غاية الاستقامة في ما يتعلق به
في تلك الحال والقوة الشوقية تتحرك مطلقاً بحسب ترتيب العقل في ما يخص
بتلك الحال ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ستكون الفطنة
هناك دون خطر الخطاء البتة والشجاعة دون مشقة احتمال المكاره والعفة دون
مدافعة الشهوات فيكون شأن الفطنة ان لا يفضل على الله او يسارى به خيراً
سواء وشأن الشجاعة التثبت به تعالى بنهاية الثبات وشأن العفة عدم الالتذاذ
بنقص مضر » واما العدالة فالفعل الذي يكون لها هناك اظهر ايضاً وهو الخضوع
لله لان من شأنها الخضوع للرئيس في هذه الحياة ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على هذه الفضائل باعتبار
ما فيها من الجهة المادية كالمعاوضات والودائع في العدالة والاهوال والاختطاري
الشجاعة والشهوات القبيحة في العفة
ويمثل ذلك مجاب ايضاً على الثاني لان ما يخص بالحياة العاملة له الى الفضائل
نسبة مادية

وعلى الثالث بان للنفس البشرية بعد هذه الحياة حالين الاول قبل
البعث اذ تكون النفس مفارقة الابدان والثانية بعد البعث اذ تعود النفس الى
الاتصال بابدانها . ففي الحال الثانية ستكون القوى الغير النطقية في الآلات
البدنية كما هي الآن فيحوز من ثم ان تكون الشجاعة في الغضب والعفة في
الشهوانية باعتبار ان كلتا القوتين ستكون متاهبة تاهباً كاملاً للخضوع للعقل .
واما في الحال الاولى فالاجزاء الغير النطقية لا توجد بالفعل في النفس بل انما
توجد في ماهيتها من حيث هي اصلها كما مر في ق ١ مب ٧٧ ف ٨ ولذلك

فالفضيلتان المتقدم ذكرها ايضاً لا توجدان بالفعل الا في الاصل اي في العقل والارادة المشتملين على جرائم لهاتين الفضيلتين كما مر في مب ٦٣ ف ١٠ واما المدالة التي محلها الارادة فسيتق بالفضل ايضاً ولهذا قيل عنها بوجه الخصوص انها دائمة وخالدة اولاً بسبب المحل لان الارادة غير فاسدة وثانياً بسبب مشابهة الفعل ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣: ٨ و ٩ ان « العلم يبطل » وذلك لانا « نعلم علماً ناقصاً » وكما ان معرفة العلم ناقصة كذلك معرفة سائر الفضائل العقلية ايضاً ما دامت هذه الحياة . فاذا جميع الفضائل العقلية تزول بعد هذه الحياة ٢ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات ب ٦ ان العلم لكونه ملكة هو كيفية تمس حركتها لانه ليس يفقد بسهولة الا لتغير فادح او مرض . وليس يحدث لبدن الانسان تغير عظيم مثل النسيج يحدث له بالموت . فالعلم اذن وسائر الفضائل العقلية لا تبقى بعد هذه الحياة

٣ وايضاً ان الافعال العقلية يستكمل بها العقل ليفعل افعاله كما ينبغي والعقل ليس له في ما يظهر فعل بعد هذه الحياة لان النفس لا تمقل شيئاً دون الخيال كما في النفس ك ٣ ب ٧ والصور الخيالية لا تبقى بعد هذه الحياة اذ لا وجود لها الا في الآلات الجسمية . فالفضائل العقلية اذن لا تبقى بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك ان معرفة الكليات والضروريات اثبتت من معرفة الجزئيات والحوادث . ومعرفة الحوادث الجزئية تبقى في الانسان بعد هذه الحياة كعقولة ما فعله او انقل به كقوله في لو ١٦: ٢٥ « تذكر انك نلت خيراتك في

حياتك ولما زك كذلك بلاياه « فأولى اذن ان تبقى معرفة الكليات والضروريات التي ترجع الى العلم وسائر الفضائل العقلية

والجواب ان يقال قد مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ٦ ان بعضاً ذهبوا الى ان الصور المعقولة لا تبقى في العقل الهولاني الا مدة تعقله بالفعل وانه متى اقطع النظر العقلي فالصور لا تحفظ الا في القوى الحسية التي هي افعال الآلات جسمانية اي في الواهمة والحافظة . وهذه القوى تفسد بفساد البدن وقضية هذا القول انه متى فسد البدن فلا يبقى العلم بعد هذه الحيوه بوجه من الوجوه ولا غيره من الفضائل العقلية . الا ان هذا المذهب مناف لمذهب ارسطو فانه قال في النفس ك ٣ ب ٤ ان العقل الهولاني يوجد بالفعل متى صار كلاً من المعقولات على حد ذي العلم متى كان مع ذلك بالقوة الى النظر بالفعل « وهو ايضاً مناف للصواب لان الصور المعقولة تحمل في العقل الهولاني على وجه غير متغير بحسب حال القابل ولهذا يقال ايضاً للعقل الهولاني محل الصور كما هو حافظ للصور المعقولة اما الصور الخيالية التي انما يعقل الانسان في هذه الحيوه بالالتفات اليها ضاماً اليها الصور المعقولة كما مر في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ و ب ٨٥ ف ٨ ج ٥ فانها تفسد بفساد البدن . فالفضائل العقلية اذن تدمر بدثور البدن من جهة الصور الخيالية التي تشبه ان تكون الجزء المادي للفضائل العقلية . واما من جهة الصور المعقولة الحاصلة في العقل الهولاني فالفضائل العقلية تبقى . والصور بمثابة الجزء الصوري للفضائل العقلية ولهذا فالفضائل العقلية تبقى بعد هذه الحيوه من جهة جزئها المادي على حد ما قيل في الفضائل الخلقية في الفصل الآنف

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول يجب حمله على ما هو مادي في العلم وعلى طريقة العقل لان الصور الخيالية لا تبقى عند انحلال البدن ولن يكون استعمال العلم بالالتفات اليها

وعلى الثاني بان ملكة العلم انما تقسد بالمرض من جهة ما هو مادي فيها اي
من جهة الصور الخيالية لا من جهة الصور المعقولة التي تحصل في العقل الهولاني
وعلى الثالث بان النفس المفارقة لاتعقل بعد الموت بالانتفات الى الصور
الخيالية بل بطريقة اخرى كما مر في ق ١ م ب ٨٩ ف ١ وهكذا يبقى العالم لكن
لا بحسب نفس ما كان من طريقة الفعل وذلك كما في الفضائل الخلقية ايضا
على ما مر في الفصل الآنف

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الايمان يبقى بعد هذه الحياة لانه اشرف
من العلم وقد تقدم قريبا ان العلم يبقى بعد هذه الحياة . فكذا الايمان ايضا
٢ وايضا في ١ كور ١: ١٠: ٣ « لا يستطيع احد ان يضع اساسا غير الموضوع وهو
يسوع المسيح » اني ايمان يسوع المسيح . واذا انتقض الاساس فلا يبقى . ما كان
مبنيا عليه . فاذا اذالم يبقى الايمان بعد هذه الحياة لزم عدم بقاء ما سواه
من الفضائل

٣ وايضا ان معرفة الايمان ومعرفة المجد تفرقان من حيث الكمال والنقصان .
ويعجز اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة كما يعجز اجتماع المعرفة المسائية
والمعرفة الصباحية في الملاك وكما يعجز ان يجتمع في انسان العلم بنتيجة بواسطة
القياس البرهاني والظن بها عينها بواسطة القياس الجدلي . فيعجز اذن ايضا اجتماع
الايمان ومعرفة المجد بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٥: ٦ و ٧ « ما دمنا في الجسد فنحن
متغربون عن الرب لاننا نسلك بالايمان لا بالعيان » والذين في حال المجد ليسوا
متغربين عن الرب بل هم حاضرون لديه . فالايان اذن لا يبقى في حال المجد

بعد هذه الحياة

والجواب ان يقال ان التقابل علمٌ ذاتيةٌ وخاصة لا تنفاه احد طرفيه بالآخر
اي من حيث ان جميع المقابلات تتضمن تقابل الايجاب والسلب . وقد يكون
التقابل في بعض الأشياء بحسب الصور المتضادة كالابيض والاسود في الالوان
وقد يكون في بعضها بحسب الكمال والناقص ولذلك كان الاكثر والاقبل في
الاستحالات يعتبران ضدّين كما اذا حصلت الاستحالة من الاقل حرارة الى
الاكثر حرارة على ما في الطبيعيات كـ ٥ ب ٢ . ولكون الكمال والناقص متقابلين
يستحيل اجتماع الكمال والناقص من جهة واحدة - ولا بد من اعتبار ان النقص
قد يكون احياناً من حقيقة الشيء وخاصاً بنوعه كما ان نقص العقل خاصٌ بحقيقة
نوع الفرس او الثور ولما كان الواحد بالعدد بعينه يمتنع تحوله من نوع الى آخر نزع
بقائه كذلك كان يلزم من زوال هذا النقص زوال نوع الشيء . كما انه لو كان
الفرس او الثور ناطقاً لما كان فرساً او ثوراً . وقد لا يكون النقص احياناً من
حقيقة النوع بل انما يعرض للشخص لسبب آخر كما يعرض احياناً نقص العقل
لاسان من حيث تعطل فيه استعمال العقل بسبب النوم او السكر او نحو
ذلك وهذا النقص اذا زال يبقى مع ذلك جوهر الشيء كما هو ظاهر . ومن
الواضح ان نقص المعرفة هو من حقيقة الايمان لاخذة في حده فان الايمان هو
« جوهر المرجوات وبرهان التبر المنظورات » كما في عبر ١١ : ١ وقال اوغسطينوس
في مقا ٤٠ على يوحنا « ما الايمان ؟ انما هو التصديق بما لاتراه » وتجرد المعرفة عن
الرؤية او العيان تقض في المعرفة فيكون نقص المعرفة من حقيقة الايمان وبذلك
يتضح ان الايمان لا يمكن ان يكون معرفة كاملة مع بقائه واحداً بالعدد
الا ان هناك امراً اخر يجب النظر فيه وهو هل يجوز اجتماع الايمان والمعرفة
الكاملة اذا لا مانع من اجتماع المعرفة الناقصة والمعرفة الكاملة احياناً . فعلى هذا

يجب ان يُعتبر ان نقصان المعرفة يكون على ثلاثة انحاء اولاً من جهة موضوعها
وثانياً من جهة حدها الاوسط وثالثاً من جهة محلها . فالمعرفة الصباحية والمعرفة المسائية
في الملائكة تختلفان بحسب الكامل والناقص من جهة الموضوع المعروف لان
المعرفة الصباحية تتعلق بالاشياء باعتبار وجودها في الكلمة والمعرفة المسائية
تتعلق بها باعتبار وجودها في طبيعتها وهو ناقص بالقياس الى الوجود الاول .
ومعرفة نتيجة بجد اوسط برهاني وبجد اوسط ظني تختلفان بحسب الكامل والناقص
من جهة الحد الاوسط . والظن والايمان والعلم تختلف بحسب الكامل والناقص من
جهة المحل لان من حقيقة الظن ان يُعتقد بشيء مع خوف مقابله فهو خالٍ
من الوثوق ومن حقيقة العلم ان يكون معه وثوق مع الاعيان العقلي فان فيه
اليقين الحاصل عن تعقل المبادئ واما الايمان فيبينها فهو بما فيه من الوثوق
فوق الظن وبخلوه عن العيان دون العلم . ومن الواضح ان الكامل والناقص يتنوع
اجتماعها من جهة واحدة الا ان الطرفين المختلفين بحسب الكامل والناقص
يجوز اجتماعها من جهة واحدة في شيء آخر بينه وعلى هذا فالمعرفة الكاملة
والناقصة من جهة الموضوع لا يجوز اجتماعها اصلاً في موضوع واحد بعينه الا انه
يجوز اجتماعها في حد اوسط واحد بعينه وفي محل واحد بعينه اذ لا مانع ان يجتمع في
الانسان الواحد دفعة بجد اوسط واحد بعينه معرفة امرين احدهما كامل والاخر
ناقص كمعرفة الصحة والمرض ومعرفة الخير والشر - وكذا ايضاً يتنوع اجتماع المعرفة
الكاملة والناقصة من جهة الحد الاوسط في حد اوسط واحد الا انه لا يتنوع اجتماعها
في موضوع واحد وفي محل واحد لجواز ان يدرك الانسان الواحد نتيجة بعينها
بجد اوسط ظني وبرهاني - وكذا يتنوع اجتماع المعرفة الكاملة والناقصة من جهة
المحل في محل واحد بعينه . والايمان يتضمن في حقيقته نقصاً من جهة المحل اي
ان لا يرى المؤمن ما يؤمن به والسعادة تتضمن في حقيقتها كمالاً من جهة المحل

اي ان يرى السعيد ما هو به سعيد كما مر في مب ٣ ف ٨ . فواضح اذن انه
يبتنع بقاء الايمان مع السعادة في عمل واحد بعينه
اذا اجيب على الاول بان الايمان اشرف من العلم من جهة الموضوع لان
موضوعه هو الحق الاول الا ان طريقة الادراك في العلم اكمل لانها لاتتافي
كمال السعادة الذي هو العيان كما تنافيه طريقة الايمان
وعلى الثاني بان الايمان اساس باعتبار ما فيه من الادراك فمتي كمل الادراك
كان الاساس اكمل

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد

يُنحطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرجاء يبقى بعد الموت في حال المجد فان
الشوق الانساني يستكمل بالرجاء على وجه اشرف مما يستكمل بالفضائل الخلقية
والفضائل الخلقية تبقى بعد هذه الحياة كما يظهر من قول اوغسطينوس في الثالث
ك ١٤ ب ٩ . فأولى اذن ان يبقى بعدها الرجاء

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله الخوف . والخوف يبقى بعد هذه الحياة اما في
السعداء فالخوف الابني الذي يبقى الى الدهر واما في المهالكين فخوف العقوبات .
فاذا بجامع الحجة يجوز ان يبقى الرجاء

٣ وايضاً كما ان الرجاء يتعلق بالخير المستقبل كذلك الاشتياق . والسعداء
يشتاقون الخير المستقبل باعتبار مجد البدن الذي تشتاقه انفس السعداء كما
قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ . وباعتبار مجد النفس كقوله في سي
٢٩: ٢٤ « من اكلني فلا يزال جائعاً ومن شربني فلا يزال ظامئاً » وقوله في
ابط ١: ١٢ « التي يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها » فيظهر اذن انه يجوز

وجود الرجاء في السعداء بعد هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان كيف يرجوه »
والسعداء يشاهدون موضوع الرجاء وهو الله . فهم اذن لا يرجونه
والجواب ان يقال قد مرّ في الفصل الآنف ان ما تضمن في حقيقته نقصاً من
جهة المحل تمنع مجامعته للمحل الكامل بالكمال المقابل لذلك النقص كما هو ظاهر
في الحركة التي تتضمن في حقيقتها نقصاً من جهة المحل لانها فعل موجود بالقوة
من حيث هو كذلك كما في الطبيعيات ك ٣ ب ١ فتمت خرجت تلك القوة الى
الفعل انقطعت الحركة لان ما قد صار ابيض فليس لا يزال بعد ذلك في حال
التييض . والرجاء يدل على حركة الى ما ليس حاصلًا كما يظهر مما اسلفناه في
مب ١ ا ١ او ٢ عند كلامنا على انفعال الرجاء فتمت حصل المرجو وهو التمتع بالله
لم يبق محل للرجاء

إذا اجيب على الاول بان الرجاء اشرف من الفضائل الخلقية باعتبار موضوعه
الذي هو الله الا ان افعال الفضائل الخلقية لاتنافي كمال السعادة الا من جهة
المادة التي لاتبقى هذه الفضائل باعتبارها لان الفضيلة الخلقية لا يستكمل بها
الشوق في ما لم يزل غير حاصل فقط بل في ما هو حاصل في الحال ايضاً
وعلى الثاني بان الخوف خوفان عبدي وابني كما سيأتي في ثا ١٠ ثا ١٠ مب ١٩
ف ٢ فالخوف العبدي هو خوف العقاب الذي يمنع وجوده في حال المجد اذ لا
يبقى ثمة امكان للعقاب . والخوف الابني له فعلا احترام الله وهو يبقى باعتبار
هذا الفعل وخوف مفارقتة تعالى وهو لا يبقى باعتبار هذا الفعل لان مفارقة الله
شرٌّ ولن يُخشى هناك شرٌّ كقوله في ام ١ : ٣٣ « تتمتع بالرغد مطمئناً من خوف
الشرور » والخوف يقابل الرجاء بمقابلة الخير والشر كما مرّ في مب ٢٣ ف ٢ ومب
١ ا ١ . ولهذا فالخوف الذي يبقى في حال المجد لا يقابل الرجاء . اما في المالكيين

فيجوز ان يكون خوف العقاب اعظم من رجاء المجد في السعداء لان العقوبات تعاقب على المالكين فيبقى ثمة اعبر المستقبل الذي هو موضوع الخوف واما مجد القديسين فلا تعاقب فيه لاشتراكهم نوعاً من المشاركة في انعمية التي ليس فيها ماضٍ ومستقبل بل حاضر فقط ومع ذلك فالخوف حقيقة لا يوجد ولا في المالكين ايضاً لان الخوف لا يكون اصلاً بدون شيء من رجاء النجاة كما مر في مب ٤٢ ف ٢ وهذا الرجاء لا يكون قطعاً في المالكين فكذلك ايضاً لا يكون فيهم الخوف الا ان يراد اخوف بالنساحة باعتبار صدقه على كل توقع شرّ مستقبل

وعلى الثالث بانه يتمتع ان يكون في السعداء اشتياق بالنظر الى مجد النفس من جهة المستقبل لما تقدم في الجواب الاتف وانما يقال ان هناك جوعاً وعطشاً نفسياً للملل وبهذا المعنى يجعل الاشتياق في الملائكة واما بالنظر الى مجد البدن فيجوز ان يكون في نفس السعداء اشتياق لكن لارجاء حقيقي لا باعتبار كون الرجاء فضيلة لاهوتية لان موضوعه حينئذ هو الله لا خير مخلوق ولا باعتبار اخذه بوجه العموم لان موضوع الرجاء هو الشاق كما مر في مب ١١ ف ١ والخير الذي لا بد من حصولنا على سببه ليس يُعتبر شاقاً بالقياس اليه ولهذا لا يقال حقيقة لمن كان لديه مال انه يرجو ان يحصل له ما في قدرته ان يشتريه حالاً وكذا من كان حاصللاً على مجد النفس لا يقال حقيقة انه يرجو مجد البدن بل انه يشاقه فقط

الفصل الخامس

هل يبقى شيء من الايمان او الرجاء في حال المجد

يُتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يبقى في حال المجد شيء من الايمان او الرجاء لانه متى ارتفع الشيء الخاص يبقى الشيء العام كقوله في كتاب الملل قضا « اذا ارتفع الناطق بقي الحي واذا ارتفع الحي بقي الموجود » وفي

الايان شي مشترك بينه وبين السعادة وهو المعرفة وشي خاص به وهو اللغز لان الايمان معرفة باللغز . فاذا ارتفع اللغز من الايمان بقيت المعرفة

٢ وايضاً ان الايمان نورٌ روحانيٌ للنفس كقوله في افسس ١: ١٧ و ١٨ «انارة عيون قلوبكم في معرفة الله» وهذا النور ناقص بالقياس الى نور المجد الذي قيل عنه في مز ٣٥: ١٠ «بنورك نمايت النور» والنور الناقص يبقى عند ورود النور الكامل فان الشمعة لا تنطفئ عند ورود نور الشمس . فيظهر اذن ان نور الايمان ايضاً يبقى مع نور المجد

٣ وايضاً ان جوهر الملكة لا يرتفع بارتفاع المادة فيحوز ان تستمر في الانسان ملكة السخاء مع فقد المال الا انه لا يستطيع فعل السخاء . وموضوع الايمان هو الحق الاول الغير المرئي فاذا ارتفع ذلك بروية الحق الاول جاز ان تبقى مع ذلك ملكة الايمان ايضاً

لكن يارض ذلك ان الايمان ملكة بسيطة والبسيط اما يزول كله او يبقى كله . ولان الايمان لا يبقى كله بل يتلاشى كما مر في ف ٣ يظهر انه يزول كله والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الرجاء يزول كله واما الايمان فبعضه يزول وهو جانب اللغز وبعضه يبقى وهو جوهر المعرفة . وهذا القول ان اريد به ان جوهر المعرفة يبقى بعينه مع بقاء وحدته الجنسية لا العددية فهو في غاية الصواب لان الايمان يتفق مع روية الوطن في الجنس الذي هو المعرفة واما الرجاء فلا يتفق مع السعادة في الجنس لان نسبة الرجاء الى التمتع بالسعادة كنسبة الحركة الى السكون في المنتهى . واما ان اريد به ان معرفة الايمان تبقى في الوطن بعينها مع بقاء وحدتها العددية فهذا ممنوع قطعاً لانه اذا ارتفع الفصل في نوع فليس يبقى جوهر الجنس بعينه في وحدته العددية كما اذا ارتفع الفصل المقوم لليباض لا يبقى جوهر اللون بعينه في وحدته العددية بحيث يكون اللون الواحد بالعدد

بعينه تارةً يابضاً وتارةً سواداً لان نسبة الجنس الى الفصل ليست كنسبة المادة الى الصورة حتى يبقى جوهر الجنس الواحد بالمدد بعينه عند ارتفاع الفصل كما يبقى جوهر المادة الواحد بالمدد بعينه عند ارتفاع الصورة لان الجنس والفصل ليسا جزئين للنوع والألما صح حملها عليه الا انه كما ان النوع في الماديات يدل على الكل اي على المركب من المادة والصورة كذلك الفصل يدل على الكل ومثله الجنس الا ان الجنس يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة المادة والفصل يدل على الكل من جهة ما هو بمثابة الصورة والنوع يدل عليه من جهة كليهما كما ان الطبيعة الحسية في الانسان لها الى الطبيعة العقلية نسبة المادة ويقال حيوان لذي الطبيعة الحسية وناطق لذي الطبيعة العقلية وانسان لما له كلا الامرين وهكذا يكون الكل الواحد بعينه مدلولاً عليه بهذه الثلاثة لكن لامن جهة واحدة . ومن ذلك يتضح انه لما كان الفصل انما هو مخصص للجنس فاذا ارتفع لا يمكن ان يبقى جوهر الجنس كما كان بعينه لانه اذا كان الحيوان منقوماً عن نفس اخرى فلا تكون الحيوانية باقية كما كانت بعينها وعلى هذا يمتنع ان المعرفة الواحدة بالمدد التي كانت اولاً باللغز تصير بعينها بعد ذلك رؤية جليلة وهكذا يظهر انه لا يبقى في الوطن من الايمان شي * بعينه في وحدته المددية او النوعية بل في وحدته الجنسية فقط

اذا اجيب على الاول بانه اذا ارتفع الناطق لم يبق الحي بعينه في المدد بل في الجنس كما تقدم

وعلى الثاني بان نقص نور الشمعة لا يقابل كمال نور الشمس لاختلاف المحل فيها واما نقص الايمان وكمال المجد فتقابلان لوحدة معالهما فيمتنع اجتماعهما كما يمتنع اجتماع اضاءة الهواء وظلمته

وعلى الثالث بان من فقد المال لم يفقد امكان تحصيله ولذلك لا يمتنع بقاءه

ملكة السخاء واما في حال المجد فان موضوع الايمان الذي هو الغير المرئي لا يرتفع بالفعل فقط بل باعتبار الامكان ايضاً بسبب دوام السعادة فيكون بقية هذه الملكة عبثاً

الفصل السادس

في ن المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد

يُخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان المحبة لا تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد ففي ا كور ١٣: ١٠ «متى جاء الكامل يبطل ناقص» ومجبة الطريق ناقصة. فهي اذن تبطل متى جاء كمال المجد

٢ وايضاً ان الملكة والفعل يتغيران بتغير موضوعيهما. وموضوع المحبة هو الغير المتصور في الذهن. ولكون تصور الحياة الحاضرة مغايراً لتصور الحياة المستقبلية يظهر ان المحبة لا تبقى بعينها في الحياتين

وايضاً ان الاشياء المتحدة في الحقيقة يمكن بلوغ الناقص منها الى مساواة الكامل بالزيادة المتصلة ومجبة الطريق لا يمكن اصلاً ان تبلغ الى مساواة محبة الوطن مهما حصل عليها من الزيادة. فيظهر اذن ان محبة الطريق لا تبقى في الوطن لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا كور ١٣: ٨ «المحبة لا تسقط ابداً» والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ انه متى كان النقص في شيء ليس من حقيقة نوعه فلا يمتنع ان الواحد بالعدد الذي كان من قبل ناقصاً يصير بعينه بعد ذلك كاملاً كما يستكمل الانسان بالنمو والياض بالاشتداد. والمحبة حب ليس من حقيقة نقص ما اذ يجوز تعلقها بالحاصل والغير الحاصل وبالمرئي والغير المرئي فهي اذن لا تتلاشى بكال المجد بل تبقى بعينها في وحدتها العددية. اذا اجيب على الاول بان النقص يحصل في المحبة بالعرض اذ ليس مضموناً في حقيقة الحب. واذا ارتفع ما بالعرض يبقى مع ذلك جوهر الشيء. وعليه لا

نزول المحبة بزوال نقصها

وعلى الثاني بان المحبة ليس موضوعها المعرفة والا لم تكن واحدة بعينها في الطريق وفي الوطن بل انما موضوعها الشيء المعروف الذي هو واحد بعينه وهو الله وعلى الثالث بان محبة الطريق انما يتمتع بلوغها بالازدياد الى مساواة محبة الوطن لما بينهما من الاختلاف الحاصل من جهة العلة لان الروية علة للحب كما في الخلقيات ك٩ ب ٥ . والله كلما كانت معرفة الخليفة له اكل كانت محبتها له اكل



المبحث الثامن والستون

في المواهب - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في المواهب والبحث في ذلك يدور على ثمانى مسائل - ا في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل - ٢ في ضرورة المواهب - ٣ في ان المواهب هل هي ملكات - ٤ في انها ما هي وكه هي - ٥ هل هي متلازمة - ٦ هل تبقى في الوطن - ٧ في نسبتها بعضها الى بعض - ٨ في نسبتها الى الفضائل

الفصل الأول

في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان المواهب ليست مغايرة للفضائل فقد قال غرينغوريوس في ادبياته لك ١ ب ٢٧ في تفسيره قول ايوب « ولد له سبعة بنين » ما نصه « يولد لنا سبعة بنين متى حصل فينا بجبل النكر الصالح سبع فضائل الروح القدس » ثم استشهد بقول اشعيا ٢٠: ١١ و ٣ يستقر عليه روح الفهم الآيه حيث يوتى على اجزاء مواهب الروح القدس السبع . فاذا مواهب الروح القدس السبع هي فضائل

٢٠٠ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب المباحث الانجيلية امب ٨ عند تفسيره

قول متى ٤٥: ١٢ فيذهب حيثذو وياخذ معه سبعة ارواحٍ آخرين الآية ما نصه
« يوجد سبع رذائل مضادة لفضائل الروح القدس السبع » اي المواهب السبع .
والرذائل السبع مضادة للفضائل العامة . فهي اذن ليست مغايرة للفضائل العامة
٣ وايضاً ان الاشياء الداخلة في حدٍ واحدٍ واحدة . وحد الفضيلة يصدق على
المواهب لان كل موهبة هي كيفية ذهنية سالحة بها تستقيم السيرة الخ وكذلك
حد الموهبة يصدق على الفضائل المقاضة لان الموهبة عطية بلا عوض
كما حدها الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ . فالفضائل اذن والمواهب
ليست متغايرة

٤ وايضاً ان اكثر ما يذكرون المواهب فضائل فقد مر في مب ٥٧ ف ٢ ان
الحكمة والفهم والعلم فضائل عقلية واما المشورة فهي راجعة الى النطنة والبر
نوع من العدالة والشجاعة فضيلة خلقية فيظهر اذن ان الفضائل ليست
مغايرة للمواهب

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ميز في الوضع المتقدم ذكره المواهب
السبع المعبر عنها عنده بسبعة نبي ايوب عن الفضائل الثلاث اللاهوتية المعبر
عنها عنده بثلاث بنات ايوب . وفي ك ٢ ب ٩ ٤ ميز تلك المواهب السبع عن امهات
الفضائل الاربع المعبر عنها عنده باربع زوايا البيت

والجواب ان يقال اذا اعتبرنا الموهبة والفضيلة من جهة دلالة الاسم لم يكن
بينها تقابل البتة لان الفضيلة تقال باعتبار استكمال الانسان بها في حسن العمل
كما مر في مب ٥٥ ف ٣ و٤ والموهبة تقال بالقياس الى العلة الصادرة هي عنها
ولا مانع ان ما يوهب من آخر يكون مكملًا لصاحبه في حسن العمل ولا سيما
لانا قد اسلفنا في مب ٦٣ ف ٣ ان بعض الفضائل تقاض علينا من الله . فعلى هذا
لا يكون بين الموهبة والفضيلة تغاير ولهذا صار فريق الى عدم التغاير بين المواهب

والفضائل الا انه يبقى على قولهم هذا اشكالٌ غير يسير في وجه تخصيص المواهب
ببعض الفضائل دون بعض واطلاقها على ما ليس يُعمل من الفضائل
كالخشية ومن ثم قال فريق آخر بالتغاير بين المواهب والفضائل ولكنهم لم
يعلوه بما ينبغي اي بوجه يعم الفضائل دون المواهب او بالعكس وذلك ان
بعضاً نظروا الى ان بين المواهب السبع اربماً من جهة العقل وهي الحكمة والعلم
والفهم والمشورة وثلاثاً من جهة القوة الشوقية وهي الشجاعة والبر والخشية فذهبوا
الى ان المواهب كمالٌ للاختيار من حيث هو قوة العقل والفضائل كمالٌ له من
حيث هو قوة الارادة لانهم وجدوا في العقل فضيلتين فقط وهما الايمان والفظنة
وفي القوة الشوقية سائر الفضائل ولكن لو كان تعليهم هذا صواباً لكانت جميع
الفضائل من جهة القوة الشوقية وجميع المواهب من جهة العقل — ومنهم من نظروا
الى قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان موهبة الروح القدس التي تلقي
في العقل الخاضع لها العفة والفظنة والعدالة والشجاعة هي تجعل العقل ممتعاً
بالمواهب السبع على كل وسوسة » فذهبوا الى ان الغرض من الفضائل حسن
العمل والغرض من المواهب مقاومة الوسوس غير ان هذا التمييز ايضاً ليس
واقياً لان الفضائل ايضاً تقاوم الوسوس التي تجرُّ الى الخطايا المضادة للفضائل
لان كل شيء يقاوم طبعاً ضده وهذا ظاهرٌ على وجه الخصوص في المحبة التي
قبل عنها في نش ٢: ٨ « المياه الغزيرة لا تستطيع ان تطفئ المحبة » — ومنهم من
نظروا ان الكتاب يورد هذه المواهب على حسب وجودها في المسيح كما يظهر
من اش ف ١١: ٣ وذهبوا الى ان الغرض المطلق من الفضائل هو حسن العمل
والغرض من المواهب اتباعنا بها آثار المسيح خصوصاً في ما احتمله لان هذه
المواهب تسطع على وجه الخصوص في الامه . لكن يظهر ان هذا ايضاً غير
كاف لان الرب نفسه دعانا على وجه الخصوص لتقتني أثره في التواضع والوداعة

كقوله في متى ٢٩: ١١ « تعلموا مني لاني وديع ومتواضع القلب » وفي انجيله
كقوله في يو ١٥: ١٢ « أن يحب بعضكم بعضاً كما انا احببتكم » وهذه الفضائل
قد سطعت بوجه خاص في الام المسيح

ولذلك لا بد لنا في تمييز المواهب عن الفضائل ان نتبع طريقة كلام الكتاب
المقدس الذي لا يوردها لنا باسم المواهب بل باسم الارواح ففي اش ٢: ١١ و ٣
يستقر عليه روح الحكمة والفهم الاية فهذا الكلام يدل صريحاً على ان هذه السبعة
واردة هناك باعتبار حصولها فينا بالهام الهى . والالهام يدل على حركة من
الخارج اذ لا بد من اعتبار ان في الانسان مبدئين محركين احدهما داخل وهو
العقل والثاني خارج وهو الله كما مر في مب ٩ ف ٦٤ وكما قال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود . وواضح ان كل ما يتحرك يجب ان يكون معادلاً للمحرك
وكالمحرك من حيث هو متحرك قائم باستعداده لان يتحرك كما ينبغي من
محرك فاذا كلما كان المحرك اعلى وجب ان يكون المتحرك معادلاً له باستعداد اكمل
كما يجب ان يكون التلميذ اكمل استعداداً لتلقي العلم الاعلى من المعلم . ومن الواضح
ان الفضائل الانسانية مكلمة للانسان باعتبار ان من شأنه ان يتحرك بالعقل في
ما يفعله داخلاً او خارجاً فلا بد اذن ان يكون في الانسان كمالات عليا يستعد
بها لان يتحرك من الله وهذه الكمالات يقال لها مواهب لالانها تفاض من الله
فقط بل لان الانسان يستعد بها لان يتحرك بسهولة الارشاد الالهى كقوله في
اش ٥٠: ٥ « الرب قد فتح اذنى فلا اعاجي ولم ارجع الى الوراء » وقال الفيلسوف
ايضاً في باب السعود ان الذين يتحركون بفعل الله لا ينبغي ان يشار عليهم بحسب
العقل البشري بل ان يتقادوا للتحريرك الباطن لانهم يتحركون من مبدأ اعلى
من العقل البشري— وهذا ما قاله بعضهم من ان المواهب يستكمل بها الانسان
لافعال اعلى من افعال الفضائل

إذا اجيب على الاول بان هذه المواهب قد يطلق أحياناً عليها اسم الفضائل بحسب اعتبار الفضيلة العام الا ان لها مع ذلك شيئاً زائداً على اعتبار الفضيلة العام من حيث هي فضائل الهبة مكملة للانسان حيث هو متحرك من الله ولذلك جعل الفيلسوف في الخلقيات كتاب ١٧ فوق الفضيلة العامة فضيلة حماسية او الهية يقال باعتبارها لبعض الناس رجالاً مهيون

وعلى الثاني بان الرذائل تضاد الفضائل من حيث مضادتها لخير العقل واما من حيث مضادتها للارشاد الالهي فهي مضادة للمواهب . فان شيئاً واحداً بعينه يضاد الله والعقل المنبعث نوره من الله

وعلى الثالث بان ذلك الحد انما يجعل للفضيلة باعتبار معناها العام فلواردتان نحد الفضائل على وجه التخصيص باعتبار مغايرتها للمواهب لقلنا ان قوله بها تستقيم السيرة يجب حملها على استقامة السيرة المعتبرة بحسب ترتيب العقل — وكذلك الموهبة باعتبار مغايرتها للفضيلة المفاضة يجوز ان نحد بانها ما يمنع من الله بالقياس الى تحريكه اي ما يحمل الانسان على حسن اتباع ارشاداته

وعلى الرابع بان الحكمة يقال لها فضيلة عقلية من حيث تصدر عن حكم العقل ويقال ذا موهبة من حيث تفعل بالارشاد الالهي وكذا يقال في ما سواها

الفصل الثاني

في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان

يُنحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان المواهب ليست ضرورية لخلاص الانسان لان الغرض منها ايتاء كمال من دون كمال الفضيلة العام . وليس ضرورياً لخلاص الانسان ان يدرك هذا الكمال فوق حال الفضيلة العام لان هذا الكمال لا يتعلق به امر بل مشورة فقط . فاذاً ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

٢ وايضاً يكفي لخلاص الانسان ان يحسن تصرفه في الامور الالهية والبشرية وهو بالفضائل اللاهوتية يحسن تصرفه في الامور الالهية وبالفضائل اخلاقية يحسن تصرفه في الامور البشرية . فالمواهب اذن ليست ضرورية لخلاص الانسان
٣ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٤٩ « ان الروح القدس يهب الحكمة ضد الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التهور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد الجهل والبر ضد القساوة والخشية ضد الكبرياء » والفضائل فيها علاج كاف لا تقاها هذه الرذائل . فاذا ليست المواهب ضرورية لخلاص الانسان

لكن يعارض ذلك ان اعلى المواهب في ما يظهر الحكمة وادونها الخشية . وكنائهما ضرورتان للخلاص فقد قيل عن الحكمة في حك ٢٨:٧ « الله لا يحب احداً الا من يساكن الحكمة » وعن الخشية في سي ٢٨:١ « من ليس فيه خشية لا يمكن ان يبرر » . فاذا كذلك سائر المواهب المتوسطة بينها ضرورية للخلاص والجواب ان يقال ان المواهب كالات للانسان يتاهب بها لحسن اتباع الارشاد الالهي كما مر في الفصل الآنف فإ لا يكفي فيه ارشاد العقل بل لا بد له من ارشاد الروح القدس يستلزم ضرورة المهوبة . وعقل الانسان يحصل من الله على كمالين احدهما طبيعي وهو ما يحصل له بما للعقل من انوار الطبيعي والثاني فائق الطبع وهو ما يحصل له بالفضائل اللاهوتية كما مر في مب ٦٢ ف ١ على انه وان كان هذا الكمال الثاني اعظم من الاول الا ان الانسان يحصل على الاول بطريقة اكمل من طريقة حصوله على الثاني لان الاول يحصل له كملك تام والثاني كملك ناقص اذ انما نحب الله ونعرفه بوجه ناقص . وواضح ان كل ما كان حاصلًا على طبيعة او صورة او قوة بوجه كامل فانه يستطيع ان يفعل بها بنفسه لكن لا يميز عن فعل الله الذي يفعل داخلًا في كل طبيعة واردة واماما

كان حاصلًا على طبيعة او صورة او قوة بوجه ناقص فهو لا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتحرك من غيره وذلك كالشمس فانها لكونها مضيئة على وجه كامل تستطيع ان تثير بنفسها واما القمر الحاصلة فيه طبيعة الضوء على وجه ناقص فلا يثير ما لم يكن مستنيرًا من سواه وكذا الطيب الذي يعرف صناعة الطب معرفة كاملة يستطيع ان يفعل بنفسه واما تليذه الذي لا يزال تثيقه ناقصًا فلا يستطيع ان يفعل بنفسه ما لم يتثقف منه . فكذا الانسان ايضا فانه باعتبار ما يخضع للعقل الانساني اي بالقياس الى الغاية الطبيعية للانسان يستطيع ان يفعل بحكم العقل ولكنه اذا امدّه الله ايضا فيه بارشاد خاص كان ذلك ناشئًا عن فضل جوده ولذلك ليس كل من كان محرزًا الفضائل الخلقية المكتسبة فهو محرزًا الفضائل الحماسية او الالهية . واما بالقياس الى الغاية القصوى الفائقة الطبع التي يتحرك اليها العقل باعتبار الهيئة الحاصلة فيه بالفضائل اللاهوتية على نحو ما وعلى وجه ناقص فلا يكفي تحريك العقل ما لم ينضم اليه ارشاد الروح القدس وتحريكه كقوله في روم ٨: ١٤ و ١٧ « الذين ينفعلون بروح الله هم ابناء الله . . . واذا كنا ابناء فنجن ورتة » وقوله في مز ١٤٢: ١٠ « روحك الصالح يهديني الى ارض الاستقامة » اي لانه لا يستطيع احد ان يبلغ الى وراثة تلك الارض الخاصة بالسعداء ما لم يتحرك ويتأد اليها من الروح القدس ولهذا كان لا بد للانسان في ادراك تلك الغاية من موهبة الروح القدس

اذا اجيب على الاول بان المواهب تفوق كمال الفضائل العام لا في جنس الافعال على النحو الذي تفوق به المشورات الاوامر بل في طريقة الفعل من حيث ان الانسان يتحرك من مبدأ اعلى

وعلى الثاني بان الفضائل اللاهوتية والخلقية لا يستكمل بها الانسان بالقياس الى الغاية القصوى بحيث لا يفتر دائمًا الى ان يتحرك اليها بارشاد اعلى من جهة

الروح القدس لما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بأنه ليست جميع الأشياء معلومة ولا مقدورة للعقل البشري لا
باعتبار استكمالها بالكمال الطبيعي ولا باعتبار استكمالها بالفضائل اللاهوتية فهو
إذاً لا يستطيع ان يدفع في جميع الأشياء الحماقة وغيرها مما هو مذكور هناك
واما الله الذي يخضع كل شيء له لعلمه وقدرته فانه يقينا بتحركه من كل حماقة
وجهل وبلاهة وقساوة وما اشبه ذلك ولهذا يقال ان مواهب الروح القدس
التي تحملنا على حسن اتباع ارشاده تمنح ضد هذه النقائص

الفصل الثالث

في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس ليست ملكات
لان الملكة كيفية راسخة في الانسان اذ هي كيفية تسرح حركتها كما في المقولات
ب ٦٠ ومن الامور الخاصة بالسيح استقرار مواهب الروح القدس فيه كما في
اش ١١ : ٢ و ٣ وقد قيل في يوا : ٣٣ « الذي ترى الروح القدس ينزل
ويستقر عليه هو الذي يعمد » وقد قال غريغوريوس في تفسير هذه الآية في
ادبياته ك ٢ ب ٥٦ « الروح القدس يجلب في جميع المؤمنين لكنه انما يستقر
دائماً على وجه خاص في الوسيط وحده » فاذا ليست مواهب الروح القدس
ملكات

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان باعتبار انفعاله من روح
الله كما سر في ف ١ و ٢ . والانسان باعتبار انفعاله من روح الله يعتبر على نحو
ما بمثابة الآلة بالنسبة اليه تعالى . والاستكمال بالملكة لا يلائم الآلة بل التفاعل
الاصيل . فاذا ليست مواهب الروح القدس ملكات

٣ وايضاً كما ان مواهب الروح القدس تحصل بالالهام الالهي كذلك موهبة

النبوة ايضاً. والنبوة ليست ملكة لان روح النبوة لا يأتي الانبياء دائماً كما قال
غريغوريوس في خط اعلى حزقيال. فاذا ليست مواهب الروح القدس ايضاً ملكات
لكن يعارض ذلك قول الرب للتلاميذ عن الروح القدس في يو ١٤ : ١٧
« يقيم عندكم ويكون فيكم » والروح القدس لا يكون في الناس بدون مواهبه .
فمواهبه اذن تلبث في الناس فهي اذن ليست افعالاً او انفعالات فقط بل
ملكات راسخة ايضاً

والجواب ان يقال ان المواهب كمالات للانسان يتأهب بها لحسن اتباع
ارشاد الروح القدس كما مر في ف ١ وواضح مما مر في مب ٥٦ ف ٤ ومب
٥٨ ف ٢ ان القوة الشوقية تستكمل بالفضائل الخلقية باعتبار مشاركتها للعقل
نوعاً من المشاركة اي من حيث انها من شأنها ان تتحرك بأمر العقل . فاذا نسبة
مواهب الروح القدس الى الانسان بالقياس الى الروح القدس كنسبة الفضائل
الخلقية الى القوة الشوقية بالقياس الى العقل . والفضائل الخلقية ملكات تتأهب
بها القوى الشوقية لسهولة اتيادها للعقل فاذا كذلك مواهب الروح القدس
ملكات يستكمل بها الانسان لسهولة اتياده للروح القدس

اذا اجيب على الاول بان غريغوريوس قد حل ذلك الاعتراض بقوله هناك
ان « المواهب التي لا يستطيع ادراك الحيوة بدونها يستقر الروح القدس
باعتبارها دائماً في جميع المتخيين واما باعتبار غيرها فلا يستقر دائماً » والمواهب
السبع ضرورية للخلاص كما مر في الفصل الآنف . فاذا باعتبارها يستقر الروح
القدس دائماً في القديسين

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الآلة التي ليس من شأنها ان
تفعل بل ان تفعل فقط وليس الانسان آلة من هذا القبيل بل انه يفعل من
الروح القدس بحيث يفعل ايضاً من حيث انه مختار فهو اذن يفتقر الى الملكة

وعلى الثالث بان النبوة من المواهب التي يجعلها الروح القدس لا التي هي
ضرورية للخلاص فلا مشابهة

الفصل الرابع

في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب
يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع
ليست صواباً لانه في تلك القسمة يجعل اربع ترجع الى الفضائل العقلية وهي
الحكمة والفهم والعلم والمشورة الراجعة الى الفطنة ولم يجعل فيها شي لا يرجع الى
الصناعة التي هي الفضيلة الخامسة العقلية . وكذا قد جعل فيها شي لا من قبيل
العدالة وهو البر وشي لا من قبيل الشجاعة وهو موهبة الشجاعة ولم يجعل فيها
شي لا من قبيل العفة . فاذا ليست قسمة المواهب وافية
٢ وايضاً ان البر نوع من العدالة . ولم يجعل هناك نوع من الشجاعة بل نفس
الشجاعة فكان الواجب ان لا يجعل هناك البر بل العدالة
٣ وايضاً ان الفضائل اللاهوتية هي اعظم ما يسوقنا الى الله فاذا لما كانت
المواهب كمالات للانسان من حيث يتحرك من الله كان الواجب في ما يظهر ان
يجعل هناك بعض المواهب الراجعة الى الفضائل اللاهوتية
٤ وايضاً كما ان الله يحبنا كذلك يحب ويرحمنا ويؤتينا به . والحب والرجاء
واللذة انفعالات قسمة للحشية . فاذا كما تجعل الحشية من المواهب كذلك يجب
ان يجعل منها الثلاثة الأخرى
٥ وايضاً ان الفهم تضاف اليه الحكمة التي تدبره والشجاعة تضاف اليها
المشورة والتقوى يضاف اليها العلم . فاذا كذلك كان يجب ان يضاف الى الحشية
موهبة تدبرها . فاذا ليست قسمة مواهب الروح القدس الى سبع صواباً
لكن يعارض ذلك نص الكتاب في اش ١١ : ٢ و ٣

والجواب ان يقال ان المواهب ملكات مكلمة للانسان ليسهل اتباعه ارشاد الروح القدس كما ان الفضائل الخلقية مكلمة للقوى الشوقية لتنفاد للعقل كما مر في الفصل الآنف. وكما انه من شأن القوى الشوقية ان تتحرك بامر العقل كذلك من شأن جميع القوى الانسانية ان تتحرك بارشاد الله تحركها من قوة أعلى. وكما توجد الفضائل في جميع قوى الانسان التي يمكن ان تكون سبباً للافعال الانسانية وهي العقل والقوة الشوقية كذلك توجد فيها المواهب ايضاً — والعقل نظري وعملي وفي كليهما يُعتبر تصور الحق والتصديق به فتصور الحق يستكمل فيه العقل النظري بالفهم والعمل بالمشورة واستقامة التصديق يستكمل فيها العقل النظري بالحكمة والعمل بالعلم — اما القوة الشوقية ففي ما هو بالقياس الى الغير تستكمل بالبر وفي ما هو بالقياس الى النفس تستكمل بالشجاعة ضد تهيب الاخطار وبالحشية ضد شهوة المستلذات الخارجة عن حد الاعتدال كقوله في ام ١٥: ٢٧ « بحشية الرب يحيد كل انسان عن الشر » وفي مز ١١٨: ١٢٠ « لتنفذ خشيتك جسي فاني خفت من احكامك » وبذلك يتضح ان هذه المواهب تتناول كل ما تتناوله الفضائل العقلية والخلقية

اذاً اجيب على الاول بان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في ما يرجع الى صلاح السيرة وهذا لا يتعلق به الصناعة بل انما تتعلق بالمصنوعات الخارجة لانها الدستور السديد للمصنوعات لا للمفعولات كما في الخلقيات ك ٦ ب ٤. وقد يقال مع ذلك انه باعتبار افاضة المواهب تُنسب الصناعة الى الروح القدس الذي هو المحرك بالاصالة لا الى البشر الذين انما هم آلات له اذ يتحركون منه. واما العفة فيجاذبها على نحو ما موهبة الحشية لانه كما ان تجنب اللذات القبيحة لاجل خير العقل يرجع الى فضيلة العفة باعتبار حقيقتها الخاصة كذلك تجنب اللذات القبيحة رهبة لله يرجع الى موهبة الحشية

وعلى الثاني بان اسم العدالة موضوع من استقامة العقل ولهذا كان اسم الفضيلة
اليق بها من اسم الموهبة واما اسم البرفيدل على احترامنا للأب والوطن ولما كان
الله ابا الجميع سميت عبادته ايضاً براً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠
ب ١ ومن ثم قد أُصِيبَ بتسمية الموهبة التي بها يحسن الانسان الى الجميع
احتراماً لله براً

وعلى الثالث بان نفس الانسان لا تتحرك من الروح القدس ما لم تتصل به
نوعاً من الاتصال كما لا تتحرك الآلة من الصانع الا بالماسة او بنحو آخر من
الاتصال واول ما يتصل به الانسان بالله هو الايمان والرجاء والمحبة فوجب من
ثم ان تكون هذه الفضائل متقدمة على المواهب لكونها بمثابة اصول لها ولذلك
كانت جميع المواهب ترجع الى هذه الفضائل الثلاث كأنها فروع لها

وعلى الرابع بان موضوع الحب والرجاء واللذة هو الخير . والخير الاعظم هو
الله فلذلك استعيرت اسما هذه الانفعالات للفضائل اللاهوتية التي بها تتصل
النفس بالله . واما موضوع الخشية فهو الشر الذي لا يطلق على الله بوجه من
الوجوه فهي اذا لاتدل على الاتصال بالله بل على تجنب بعض الاشياء هيبة له تعالى
ولذلك لم تسم بها فضيلة لاهوتية بل خصت بالموهبة التي هي اعلى تجنياً عن
الشرور من الفضيلة الخلقية

وعلى الخامس بان الحكمة تدبر عقل الانسان وميله ولذلك جعل بازاها
باعتبار كونها مدبرة موهبتان فجعل من جهة العقل موهبة الفهم ومن جهة الميل
موهبة الخشية . وحقيقة خشية الله تؤخذ خصوصاً من اعتبار السمو الالهي الذي
تعتبره الحكمة

الفصل الخامس

في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة

يُنخَطَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان المواهب ليست متلازمة فقد قال الرسول في ١ كور ١٢: ٨ « يُعْطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه » والحكمة والعلم يُعْمَلَان في عداد مواهب الروح القدس : فإذا مواهب الروح القدس توزع على كثيرين مختلفين وليست متلازمة في واحدٍ بعينه

٢ . وايضاً قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ب ١ « لا يحصل العلم للمؤمنين كثيرين وان حصل لهم الايمان » والايمان يصاحبه شيء من المواهب ولوموهبة الحشية . فيظهر اذن ان المواهب ليست متلازمة لاجمالة في واحدٍ بعينه
٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ ب ٣٢ « اذا خلت الحكمة عن الفهم كانت ناقصة واذا خلا الفهم عن الحكمة لم يكن فيه فائدة اصلاً . واذا خلت المشورة عن فعل الشجاعة كانت ضعيفة والشجاعة اذا لم تعزز بالمشورة انتقضت كثيراً . واذا خلا العلم عن فائدة البر لم يكن شيئاً واذا خلا البر عن تمييز العلم لم يكن فيه فائدة اصلاً والحشية ايضاً اذا تعرت عن هذه الفضائل لا تستطيع شيئاً من افعال الصلاح » ومن ذلك يظهر انه يجوز الحصول على بعض المواهب دون بعض . فإذا ليست مواهب الروح القدس متلازمة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس قبل كلامه المورد في الموضع المتقدم ذكره « يظهر انه لا بد في ما دبة البنين هذه من اعتبار ان كلامهم كان يأدب للآخرين » وقد اراد بيني ايوب الذين عليهم كلامه مواهب الروح القدس . فإذا مواهب الروح القدس متلازمة بتغذية بعضها بعضاً على وجه التبادل . والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة يسهل التوصل اليها مما تقدم فقد

مرّ في ف ٣ انه كما ان القوى الشوقية تتأهب بالفضائل الخاقية بالقياس الى ارشاد العقل كذلك جميع قوى النفس تتأهب بالمواهب بالقياس الى الروح القدس المحرك . والروح القدس يقيم فينا بالمحبة كقوله في رو ٥: ٥ « ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي اعطى لنا » كما ان عقلنا ايضاً يستكمل بالفطنة . فاذا كما ان الفضائل الخاقية تتلازم في الفطنة كذلك مواهب الروح القدس تتلازم في المحبة اي بحيث ان كل من حصلت له المحبة فقد حصلت له جميع مواهب الروح القدس التي لا يمكن حصول شيء منها بدون المحبة

اذا اجيب على الاول بان الحكمة والعلم يجوز اعتبارهما من حيث هما نعمتان مجانيّتان اي من حيث ان الانسان انما تنزرفيه معرفة الامور الالهية والانسانية ليتياً له تثميف المؤمنين والرد على اعداء الدين وكلام الرسول هناك على الحكمة والعلم انما هو بهذا الاعتبار ولهذا خصصه بذكر كلام الحكمة والعلم . ويجوز اعتبارهما ايضاً من حيث هما من مواهب الروح القدس وبهذا الاعتبار ليست الحكمة والعلم سوى كالميل للعقل الانساني يتأهب بهما لاتباع ارشاد الروح القدس في معرفة الامور الالهية او الانسانية وهكذا يظهر ان هاتين الموهبتين حاصلتان لكل من حصلت له المحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس يتكلم هناك على العلم مفسراً نص الرسول المتقدم ذكره فكلامه اذن على العلم باعتبار كونه نعمة مجانية كما يظهر من قوله بعد ذلك « لان العلم بما يجب ان يؤمن به الانسان فقط لا يدرك الحياة السعيدة التي لا تكون الا سرمدية غير والعلم بانه كيف يفيد ذلك الانقياء ، ويدافع عنه تجاه الأئمة غير ويظهر ان الرسول اراد بالعلم هذا الاخير

وعلى الثالث بانه كما ان تلازم امهات الفضائل يُثبت من وجه بكون احداها تستكمل على نحو ما بالاخرى كما مرّ في مب ٦٥ ف ١ كذلك غرينوريوس

اراد ان يثبت تلازم المواهب بعدم كمال احداها دون الاخرى ومن ثم قال قبل ذلك «ينتقص جداً كل من الفضائل اذا لم تتميز احداها بالآخرى» فلا يفهم من ذلك اذن جواز انفراد موهبة عن الاخرى بل أن الفهم اذا تعرى عن الحكمة لم يكن موهبة كما ان العفة اذا تعرت عن العدالة لم تكن فضيلة

الفصل السادس

في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن

يُنحط إلى السادس بان يقال : يظهر ان مواهب الروح القدس لا تبقى في الوطن فقد قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ب ٤٩ «الروح القدس يشقف العقل بالمواهب السبع ضد كل الوسوس» والوطن لن يكون فيه وسوس كقوله في اش ٩: ١١ لا يسيئون ولا يقتلون في كل جبل قدسي « فإذا مواهب الروح القدس لن تكون في الوطن

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس ملكات كما مر في ف ٣. وحيث يتمتع وجود الافعال فالملكات عبث. وافعال بعض المواهب ممتعة في الوطن فقد قال غريغوريوس في اديياته ك ١ ب ٣٢ « الفهم يجعل صاحبه ينفذ السموات بأدراكه والمشورة تمنع من التهور والشجاعة تدفع خوف الكاره والبريلاً صميم الفواد افعال الرحمة» وهذه تلائم حال الوطن. فإذا لن تكون هذه المواهب في حال المجد

٣ وايضاً بعض المواهب يكمل الانسان في الحياة النظرية كالحكمة والفهم وبعضها يكمله في الحياة العملية كالبر والشجاعة. والحياة العملية تنتهي مع هذه الحياة كما قال غريغوريوس في اديياته ك ٦ ب ٣٧. فإذا لن تكون في حال المجد

جميع مواهب الروح القدس

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في الروح القدس ك ١ ب ١٦ « ان مدينة

الله اورشليم السماوية لا تقتل بجري نهر ارضي فيها بل ان الروح القدس الذي
ينشق من ينبوع الحياة فيروي ظمأنا بجمرة يسيرة يرى فائضاً على تلك الارواح
السماوية بسبل الفضائل السبع الروحية»

والجواب ان يقال ان كلامنا على المواهب يجوز ان يكون على نحوين احدهما
باعتبار ماهيتها وبهذا الاعتبار تكون المواهب في الوطن على غاية الكمال كما
يتضح من نص امبوسيموس المورد قريباً وتحقيقه ان مواهب الروح القدس
يستكمل بها العقل الانساني لاتباع تحريك الروح القدس وهذا يكون على وجه
الخصوص في الوطن حين يكون الله كلاً في الكل كما في ١ كور ١٥: ٢٨ وحين
يصير الانسان خاضعاً لله كل الخضوع. والثاني باعتبار الموضوع الذي تدور عليه
افعالها وبهذا الاعتبار يكون لفعالها في الحال الحاضرة موضوع لا يكون له في حال
المجد وهكذا لن تبقى في الوطن كما مر في امهات الفضائل في مب ٦٧ ف ١.
اذا اجيب على الاول بان كلام غرينوريوس هناك على المواهب بحسب
ملاءمتها للحال الحاضرة اذ انا بهذا الاعتبار نتقي بالمواهب وساوس الشرور.
واما في حال المجد التي ليس فيها شرور فانا نستكمل بمواهب الروح القدس
في الخير

وعلى الثاني بان غرينوريوس أثبت لكل موهبة شيئاً يزول مع الحال الحاضرة
وشيئاً يبقى في المستقبل فقد قال في الحكمة انها تنعش العقل برجاء الباقيات
وتيقنها « فالرجاء يزول واليقين يبقى » وقال في الفهم انه « بينا ينفذ السموات
منعشاً انقلب ينير ظلماته » فالسمع يزول لانه لن يعلم الرجل اخاه كما قال ارميا
٣٤: ٣١ واثارة العقل تبقى. وقال في المشورة انها « تمنع من التهور » وهذا ضروري
في الحال الحاضرة ثم قال انها « تملأ النفس عقلاً » وهذا ضروري في المستقبل
ايضاً. وقال في الشجاعة انها « لاتهاب المكاره » وهذا ضروري في الحال الحاضرة

ثم قال انها « تقدم طعام الثقة » وهذا يبقى في المستقبل ايضاً . واما العلم فانه اثبت له امرأ واحداً فقط وهو انه « يغلب صباغ الجهل » وهذا خاص بالحال الحاضرة الا ان قوله بعد ذلك « في بطن العقل » يحتمل ان يكون المراد به مجازاً امتلاء المعرفة وهو يصدق على الحال المستقبلية ايضاً . وقال في البراهنة ديملاً صميم الفوائد من افعال الرحمة « وهذا باعتبار لفظه الظاهر خاص بالحال الحاضرة فقط الا ان محبة القريب الباطنة المدلول عليها بالصميم تشمل ايضاً الحال المستقبلية التي لا يصدر فيها البر افعال الرحمة بل عاطفة التهانئ . وقال في الخوف انه « يحصل العقل لئلا يستكبر بالامور الحاضرة » وهذا خاص بالحال الحاضرة ثم قال انه « يميز العقل بنذاء الرجاء في المستقبلات » وهذا خاص ايضاً بالحال الحاضرة من جهة الرجاء ويجوز ان يتناول الحال المستقبلية ايضاً من جهة التعزيز في الاشياء المرجوة هنا والمدركة هناك

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على المواهب باعتبار موضوعها لان افعال الحيوية العملية ان تكون موضوعاً للمواهب بل ان افعال جميع المواهب تدور في الحال المستقبلية على ما يختص بالحياة النظرية التي هي الحياة السعيدة

الفصل السابع

في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعيا في ف ١١
يتخلى الى السابع بان يقال : يظهر ان شرف المواهب لا يُعتبر بحسب ما
واوردها اشعيا في ف ١١ اذ يظهر ان افضل المواهب اخص ما يطلبه الله من الانسان
واخص ما يطلب الله من الانسان هو الخشية ففي ت ١٠ : ١٢ « والآن
يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك الا ان تخشى الرب الهك » وفي
ملاخي ٦ : ١ « ان كنت انارياً قاين خشيتي » . فيظهر اذن ان الخشية التي
اوردها اشعيا في الآخرة ليست ادنى المواهب بل اعظمها

٢ وايضاً ان البر خير كلي في ما يظهر فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: ٨ « البر ينفع في كل شيء » والخير الكلي مفضل على الخيرات الجزئية . فيظهر اذن ان البر الذي بذكر قبل الاخير هو افضل المواهب

٣ وايضاً ان العلم يكمل حكم الانسان والمشورة تختص بالبحث . والحكم اعلى من البحث . فالعلم اذن موهبة افضل من المشورة مع ان ذكره ورد بعدها

٤ وايضاً ان الشجاعة الى القوة الشوقية والعلم الى العقل . والعقل اسمى من القوة الشوقية . فاذا العلم ايضاً موهبة اسمى من الشجاعة مع كونها مذكورة قبله . فاذا شرف المواهب لا يعتبر بحسب ترتيب ذكرها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ا ب ٤ يظهر لي ان افعال الروح القدس السبعة التي ذكرها اشعيا مناسبة لهذه المراتب والاحكام التي ذكرها متى ٥ : ٣ وما يليه الا ان بين الموضوعين اختلافاً في الترتيب لانه هناك (اي في اشعيا) بُدِيَءَ بذكر الأعلى وهذا بُدِيَءَ بذكر الأدنى » والجواب ان يقال ان شرف المواهب يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً اي بالقياس الى الافعال الخاصة باعتبار صدورها عن مبادئها ومن وجه اي بالقياس الى الموضوع فاذا اعتبرنا النعم الاول كان حكم المقايسة فيها حكماً في الفضائل لان المواهب تكمل الانسان لجميع افعال القوى النفسية التي تكمله فاما الفضائل كما مر في ف ٤ وعلى هذا فكلما ان الفضائل العقلية تفضل الفضائل الخلقية والفضائل العقلية النظرية تفضل الفضائل العقلية العملية كما تفضل الحكمة والفهم والعلم الفطنة والصناعة لكن بحيث تفضل الحكمة والفهم والعلم كما تفضل الفطنة والحذق اصالة الرأي كذلك الحكمة والفهم والعلم والمشورة في المواهب تفضل البر والشجاعة والحشية وهذه يفضل البر منها الشجاعة والشجاعة الحشية كما تفضل المدالة الشجاعة والشجاعة العفة . واما باعتبار الموضوع فالشجاعة

والمشورة تفضلان العلم والبراي لان محل الشجاعة والمشورة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة - وعلى هذا فشراف المواهب على حسب ترتيبها بالذكر لكن ذلك يعتبر في بعضها بالاطلاق كما تفضل الحكمة والفهم سائر المواهب وفي بعضها من وجه باعتبار رتبة الموضوع كما تفضل المشورة والشجاعة العلم والبر

اذا اجيب على الاول بان الخشية انما هي اخص ما يطلب لكونها بدء كمال المواهب فان رأس الحكمة مخافة الرب كما في مز ١١٠: ١٠ لكونها اشرف من سائر المواهب لان اجتناب الشر الذي يتم بالخشية كما في ام ١٦: ٦٠ مقدم في ترتيب الكون على فعل الخير الذي يتم بالمواهب الأخر

وعلى الثاني بان البر لم يقايس في كلام الرسول بجميع مواهب الله بل بالرياضة الجسدية التي قال الرسول عنها قبل ذلك انها تنفع قليلاً

وعلى الثالث بانه وان كان العلم يفضل المشورة باعتبار الحكم الا ان المشورة تفضله باعتبار الموضوع اذ لا محل لها الا في الامور الشاقة كما في الخلقيات ك ٣ب ٣ واما حكم العلم فله محل في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان المواهب المدبرة التي ترجع الى العقل هي اشرف من المواهب المنفذة اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال من حيث صدورها عن القوى لان العقل يفضل الشوق كما يفضل واضع القانون الموضوع له القانون . واما باعتبار الموضوع فالمشورة تُقرن بالشجاعة والعلم يقرن بالبر كما يُقرن المدير بالمنفذ اي لان محل المشورة والشجاعة في الامور الشاقة ومحل العلم والبر في الامور الشائعة ايضاً ولهذا ذكرت المشورة والشجاعة قبل العلم والبر باعتبار الموضوع

الفصل الثامن

في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب

يُتَخَطَّ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الفضائل افضل من المواهب فقد قال
اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٨ في كلامه على المحبة « ليس شيء اسمي من
موهبة الله هذه فهي وحدها الفارقة بين ابناء الملك الابدي وابناء الهلاك
الابدي نعم ان هناك مواهب اخرى تمنح بالروح القدس ولكن لا تفيد شيئاً
بدون المحبة » والمحبة فضيلة . فالفضيلة اذن افضل من مواهب الروح القدس
٢ وايضاً ما كان متقدماً بالطبع يظهر انه افضل . والفضائل متقدمة على
مواهب الروح القدس فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ب ٤٩ « ان موهبة
الروح القدس تلقي في العقل الخاضع لها المدالة والفظنة والشجاعة والشفقة قبل سواها
ثم تمدله بعد ذلك بالفضائل السبع (اي بالمواهب السبع) فتأتي فيه الحكمة ضد
الحماقة والفهم ضد البلاهة والمشورة ضد التمور والشجاعة ضد الجبن والعلم ضد
الجبل والبر ضد الصلابة والخشية ضد الكبرياء » فالفضائل اذن افضل
من المواهب

٣ وايضاً لا يستطيع احد ان يسيء استعمال الفضائل كما قال اوغسطينوس
في الاختيار ك ٢ ب ١٨ و ١٩ واما المواهب فيمكن لبعض الناس ان يسيء
استعمالها فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ ب ٣٥ « تقدم ضحية صلاتنا
حتى لا ترفنا بالحكمة ولا يضلنا الفهم في جريه الدقيق ولا تشوشنا المشورة
بتوفرها ولا تهورنا الشجاعة بما تولينا من الثقة ولا ينفخنا العلم بالمعرفة العارية
عن المحبة ولا يجذبنا البرمييل الحارج عن جادة الاستقامة ولا تلقينا الخشية
بافراطها في لجة اليأس » فالفضائل اذن اشرف من مواهب الروح القدس .
لكن يعارض ذلك ان المواهب تُعطى نعمة للفضائل ضد النقائص كما يظهر

من النص المورد في الاعتراض الثاني وهكذا يظهر انها تكمل ما لا تستطيع الفضائل
تكميله . فالمواهب اذن افضل من الفضائل
والجواب ان يقال ان الفضائل ثلاثة اجناس فضائل لاهوتية وفضائل عقلية
وفضائل خلقية كما يظهر مما مر في مب ٥٨ ف ٣ ومب ٦٢ ف ١ فالفضائل اللاهوتية
هي التي بها يتصل العقل الانساني بالله والفضائل العقلية هي التي بها يستكمل العقل
في نفسه والفضائل الخلقية هي التي بها تستكمل القوى الشوقية فتتقاد للعقل . واما
مواهب الروح القدس فهي التي بها تتأهب جميع قوى النفس للفضوع للتحريك
الالهي . فيظهر اذن من ذلك ان نسبة المواهب الى الفضائل اللاهوتية التي بها
يتصل الانسان بالروح القدس المحرك نسبة الفضائل الخلقية الى الفضائل العقلية
التي بها يستكمل العقل الذي هو محرك الفضائل الخلقية . فاذا كما ان الفضائل
العقلية تفضل الفضائل الخلقية وتدبرها كذلك الفضائل اللاهوتية تفضل مواهب
الروح القدس وتدبرها ومن ثم قال غريغوريوس في اديياته ك اب ٢٧ « ليس
يبلغ البنون السبعة (اي المواهب السبع) الى كمال العشرة ما لم يفعل كل ما
يفعلونه بالايمان والرجاء والمحبة » . واما اذا قايسنا المواهب بالفضائل الأخرى
العقلية او الخلقية فالمواهب افضل من الفضائل لان المواهب تكمل قوى النفس
بالنسبة الى الروح القدس المحرك والفضائل تكمل اما العقل نفسه او القوى الأخرى
بالنسبة الى العقل . وواضح ان المحرك الاعلى يجب ان يستدله التحرك بكال اعظم
فالمواهب اذن اكمل من الفضائل

• اذا اجيب على الاول بان المحبة فضيلة لاهوتية ونحن نسلم انها افضل
من المواهب

وعلى الثاني بان شيئاً يتقدم على غيره على نحوين احدهما في رتبة الكمال
والثرف كما ان محبة الله متقدمة على محبة القريب والمواهب بهذا الاعتبار

منقدمة على الفضائل العقلية والخلقية ومتأخرة عن الفضائل اللاهوتية . والثاني في رتبة الكون او الاستعداد كما ان محبة القريب منقدمة على محبة الله باعتبار الفعل وبهذا الاعتبار كانت الفضائل الخلقية والعقلية منقدمة على المواهب لان الانسان متى صلحت حاله بالنسبة الى عقله استعدَّ بذلك لصلاح حاله بالنسبة الى الله.

وعلى الثالث بان الحكمة والفهم ونحوهما هي فضائل الروح القدس باعتبار تخلُّقها بالمحبة التي لا تفعل عبثاً كما في ١ كور ١٣ : ٤ ولهذا كان لا يبيء احدٌ استعمال الحكمة والفهم ونحوهما من حيث هي مواهب الروح انقدس الا ان احداها تستعين بالأخرى في عدم فقدان كمال المحبة وهذا ما اراده غريغوريوس



المبحث التاسع والستون

في السعادات - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في السعادات والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان السعادات هل هي ممايزة للمواهب والفضائل - ٢ في ثواب السعادات هل هو خاص بهذه الحيوة - ٣ في عدد السعادات - ٤ في مناسبة ما يجعل لنا من الثواب

الفصل الأول

في ان السعادات هل هي ممايزة للفضائل والمواهب

يُنخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادات ليست ممايزة للفضائل والمواهب فان اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٤ يسند السعادات المذكورة في متى ٥ الى مواهب الروح القدس وامبروسوس في تفسيره لوقا ك ٥ يردّها الى امهات الفضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب ٢ وايضاً ليس للارادة الانسانية سوى دستورين وهما العقل والشريعة الازلية كما اسلفنا في مب ١٩ ف ٣ ومب ٢١ ف ١ . والفضائل تكمل الانسان بالنسبة

الى العقل والمواهب تكمله بالنسبة الى شريعة الروح القدس الازلية كما يتضح مما
مر في البحث الآنف ف ١ و ٣ وما يلها . فاذا ليس يمكن ان يكون هناك
شيء يعود الى استقامة الارادة الانسانية سوى الفضائل والمواهب . فالسعادات
اذن ليست ممايزة لها

٣ وايضاً قد جعل في جملة السعادات الوداعة والعدالة والرحمة وهذه يقال
لها فضائل . فالسعادات اذن ليست ممايزة للفضائل والمواهب

لكن يعارض ذلك انه قد جعل في جملة السعادات اشياء ليست فضائل ولا
مواهب كالفقر والكآبة والسلام . فالسعادات اذن ممايزة للفضائل والمواهب

والجواب ان يقال ان السعادة هي الغاية القصوى للحياة الانسانية كما مر في
مب ٢ ف ٢ ومب ٣ ف ١ ويقال لواحد انه ادرك الغاية بسبب رجاء ادراكه لها

ولهذا قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ١ ب ٩ « ان الاحداث يقال لم سعاد
بسبب الرجاء » وقال الرسول في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خلصنا » ورجاء ادراك

الغاية ينشأ من طريق ان الانسان يتحرك الى الغاية ويقرب منها على الوجه
الملائم وهذا انما يتم بفعل ما وعاية السعادة انما يتحرك اليها الانسان ويقرب منها

بافعال الفضائل وخصوصاً بافعال المواهب اذا كان كلامنا على السعادة الابدية
التي لا يكفي لها العقل بل يسوق اليها الروح القدس الذي نستكمل بالمواهب

للاتقياد له واتباعه ولهذا كانت السعادات ممايزة للفضائل والمواهب لا باعتبار
كونها ملكات مغايرة لها بل كما تمايز الافعال الملكات

اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس وامبروسيوس يسندان السعادات
الى المواهب والفضائل كما تُسند الافعال الى الملكات . والمواهب اسمي من امهات

الفضائل كما مر في البحث الآنف ف ٨ ولهذا فامبروسيوس في تفسيره السعادات
التي وعد بها الجموع اسندها الى امهات الفضائل واغسطينوس في تفسيره السعادات

التي وُعد بها في الجبل التلاميذ الذين هم أكل أسندها الى مواهب لروح القدس
وعلى الثاني بان قضية هذا الاعتراض انه لا يوجد من دون الفضائل والمواهب
ملكات اخرى مقومة للسيرة الانسانية

وعلى الثالث بان المراد بالوداعة هناك فعل الحلم وكذا يقال في العدالة والرحمة
على ان هذه ولو كانت فيما يظهر فضائل لكنها تسند الى المواهب لان المواهب
ايضاً تكمل الانسان في كل ما تكمله فيه الفضائل كما مر في البحث الآنف ف٢

الفصل الثاني

في ان الثواب الذي يُجمل تسعادات هل هو خاص بهذه الحياة
يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الثواب الذي يُجمل للسعادات ليس خاصاً
بهذه الحياة لانه يقال لبعض الناس سعاداً بسبب رجاء الثواب كما تقدم في
الفصل الآنف . وموضوع الرجاء هو السعادة المستقبلية . فتوابعها ذات خاص
بالحياة المستقبلية

٢ وايضاً في لو ٦ : ٢٥ تُذكر بعض العقابات على سبيل المقابلة للسعادة حيث
قيل « الويل لكم ايها المشبعون فانكم ستجوعون الذين لكم ايها الضاحكون الآن
فانكم ستبكون وتبكون » وهذه العقابات لا تتراد في هذه الحياة ذكراً ما
يعدو الناس العقاب في هذه الحياة كقوله في ايوب ٢١ : ١٣ « يقطعون ايامهم
في المرغد » فإذا كذلك ثواب السعادات غير مختص بهذه الحياة

٣ وايضاً ان ملكوت السموات الذي يُجمل ثواباً للفقر سعادة . كما وية كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ . والشعب التام لا يكون الا في الحياة المستقبلية
كقوله في مز ١٥ : ١٦ « ساشع عند ما يتجلى مجدك » وايضاً فعناية الله واطلاق
البنوة الالهية من شأن الحياة المستقبلية كقوله في ايوب ٣ : ٢ « نحن الان ابناء
الله ولم يتبين بعد ماذا سنكون غير اننا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لانا

منعائنه كما هو « فإذا تلك الثوابات خاصة بالحياة المستقبلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ا ب ٤ « ان
هذه الامور يمكن ان تتم في هذه الحياة كما نعتقد انها تمت في الرسل لان تلك
الاستحالة الكلية الى صورة ملكية الموعودة بعد هذه الحياة لا يمكن التعبير
عنها بالكلام »

والجواب ان يقال ان شرح الكتاب المقدس اختلفوا في الكلام على هذه
الانواع من الثواب فمنهم من خصها كلها بالسعادة المستقبلية كما مبروسيوس في
تفسير لوقا ٥ واوغسطينوس خصها بالحياة الحاضرة وفم الذهب في خط ٥ ا في
متى خص بعضها بالحياة المستقبلية وبعضها بالحياة الحاضرة . وليان ذلك يجب
ان يُعتبر ان رجاء السعادة المستقبلية يمكن ان يحصل عندنا لامرين اولاً بسبب
الاستعداد او التاهب للسعادة المستقبلية وهذا يحصل بطريق الاستحقاق وثانياً
بابتدائها في الرجال القديسين في هذه الحياة ايضاً على وجه غير كامل فان
رجاء اثمار الشجرة عند ما تكسب اوراقها الخضراء يحصل على خلاف ما يحصل
عند ما تاخذ اوائل الاثمار بالظهور . فاذا ما يذكر في السعادات بمنزلة استحقاق
فهو استعداد او تاهب للسعادة الكاملة او المبتدئة وما يجعل فيها بمنزلة ثواب
يجوز ان يكون اما نفس السعادة الكاملة فيكون خاصاً بالحياة المستقبلية
واما ابتداء السعادة كما في الرجال الكاملين فيكون خاصاً بالحياة الحاضرة لان
من ياخذ بالتقدم في افعال الفضائل والمواهب يمكن ان يرجح منه البلوغ الى
كمال الطريق او كمال الوطن

اذا اجيب على الاول بان الرجاء يتعاقب بالسعادة المستقبلية على انها الغاية
القصوى ويجوز ايضاً ان يتعلق بنصرة النعمة على انها مؤدية الى الغاية كقوله في
مز ٢٧ : ٢٧ « في الله جعل قلبي رجاءه فنصيرت »

وعلى الثاني بان الاشرار وان لم ينلهم احياناً في هذه الحيوة عقوبات زمنية الا انه ينلهم عقوبات روحية ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « امرت ايها الرب وهو الحق ان تكون النفس المتسفة جادة الترتيب عقاباً لذاتها » وقال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٤ عن الاشرار « يتولى نفسهم التنازع فهذا الجزء يجذبها الى هنا وذاك يجذبها الى هناك » الى ان قال في النهاية « اذا كانت حال الاشرار على هذا القدر من الشقاء وجب الهرب من الشر بعبادة الجهد » وبمكس ذلك الاخبار فانهم وان لم يفوزوا احياناً في هذه الحيوة بالثواب الجسماني فلا يفوتهم اصلاً اثواب الروحاني حتى في هذه الحيوة كقوله في متى ١٩ : ٢٩ وفي مرقس ١٠ : ٣٠ « تاخذون مئة ضعف في هذا الدهر ايضاً »

وعلى الثالث بان تلك الانواع من الثواب تتم في الحيوة المستقبلية على وجه الكمال ولكنها تتبدى على نحو ما في هذه الحيوة ايضاً . اذ يجوز ان يكون المراد بملكوت السموات ابتداء الحكمة الكاملة من حيث ان الروح يتبدى . ان يملك فيهم كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . وامتلاك الارض ايضاً عبارة عن صلاح عاطفة النفس المطمئنة بشوقها في ثبات الميراث الدائم المعبر عنه بالارض . واما تنزيههم في هذه الحيوة فبمشاركتهم في الروح القدس الذي يقال له بارقليط اي المعزي . ثم هم يشبعون في هذه الحيوة من ذلك الطعام الذي قال عنه الرب في يو ٤ : ٣٤ « طعامي ان اعمل مشيئة ابي » ثم ان الناس تنالهم في هذه الحيوة رحمة الله . وفي هذه الحيوة ايضاً يمكن معاينة الله على نحو ما بالعين المجلوة بموهبة الفهم . وكذا الذين يسكنون في هذه الحيوة حركاتهم ويقتربون من شبه الله يقال لهم ابناء الله — غير ان هذه الاشياء ستكون في الوطن على وجه اكل

الفصل الثالث

في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما ورد من عدد السعادات غير صحيح لان السعادات تُسند الى المواهب كما مرّ في ف ١ . وبعض المواهب يرجع الى الحياة النظرية وهو الحكمة وانهم وليس يُجعل شي من السعادات في فعل النظر بل يُجعل كلها فيما يرجع الى الحياة العملية . فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٢ وايضاً ان الحياة العملية ليس يرجع اليها المواهب المنفذة فقط بل بعض المواهب المدبرة ايضاً كالعلم والمشورة . ولم يُجعل بين السعادات ما يظهر انه يرجع قصداً الى فعل العلم او المشورة . فاذا ليس عدد السعادات وافياً ٣ وايضاً ان الحشية جعلت من بين المواهب المنفذة في الحياة العاملة مختصة بالفقر والبر يظهر انه مُخصّص بسعادة الرحمة . ولم يُجعل شي مختصاً قصداً بالشجاعة فاذا ليس عدد السعادات وافياً

٤ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس ذكر سعادات اخرى كثيرة ففي ايوب ١٧:٥ « طوبى للانسان الذي يواخذ الرب » وفي مز ١٠١: « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة المنافقين » وفي ام ١٣:٣ « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة » فاذا ليس عدد السعادات وافياً

لكن يعارض ذلك ان عددها فوق الحاجة فان مواهب الروح القدس سبع وقد جعلت السعادات ثماني

٢ وايضاً ان لوفا جعل السعادات اربعا فقط فاذا جعل متى لها سبعة او ثماني فوق الحاجة

والجواب ان يقال ان عدد هذه السعادات في غاية الصواب وليان ذلك يجب ان يُعلم ان بعضاً جعلوا السعادات ثلاثاً فمنهم من جعل السعادة في الحياة

الشهوانية ومنهم من جعلها في الحياة العملية ومنهم من جعلها في الحياة النظرية .
ولهذه السعادات الثلاث نسبة مختلفة الى السعادة المستقبلية التي يرجاها يقال
لها هنا سعداء فان السعادة الشهوانية لكونها كاذبة ومنافية للعقل فهي مانع يحول
دون السعادة المستقبلية وسعادة الحياة العملية مؤهبة للسعادة المستقبلية والسعادة
النظرية اذا كانت كاملة فهي عين السعادة المستقبلية بالذات واذا كانت ناقصة
فهي ابتداء لها . ولذلك اثبت الرب اولاً بعض السعادات التي كأنها مزيلة
للمانع الذي من جهة السعادة الشهوانية فان احياة الشهوانية قئمة بامر ين احدها
وفرحة الخيرات الخارجية من الثروة او الجاه وهذه يرغب عنها الانسان بالفضيلة
بحيث يستعملها على وجه معتدل وبالموهبة على وجه اسمي ي بحيث يحقرها
بالكلية . ولذلك اثبتت السعادة الأولى بقوله « طوبى للمساكين بالروح » وهذا
يحمل ان يكون المراد به احتقار الغنى او احتقار الجاه مما يتم بالتواضع والثاني
اتباع الانفعالات الغضبية او الشهوانية فاتباع انفعالات الغضبية يجنبه الانسان
بالفضيلة بحيث لا يفرط فيه بل يتبع فيه قاعدة العقل وبالموهبة على وجه اسمي اي بحيث
يعرى منها بالكلية بحسب الارادة الالهية ولذلك اثبتت السعادة الثانية بقوله
« طوبى للودعاء » . واتباع انفعالات الشهوانية يجنبه الانسان بالفضيلة باستعماله هذه
الانفعالات على وجه الاعتدال وبالموهبة باطراحها باها بالكلية اذا مست الحاجة الى
ذلك بل بالكامل الاختياري اذا اقتضت الحال ولذلك اثبتت السعادة الثالثة بقوله
« طوبى للعرزان » واما الحياة العملية فقائمة على الخصوص في ما نبذله للقريب
اما على سبيل قضاء الواجب ارفعى سبيل الاصطناع فالاول توهبنا له الفضيلة
حتى لانأني بذل ما يجب للقريب وهذا يرجع الى العدالة واما الموهبة فانها
تبعثنا عليه مع رغبة اشد بحيث نقضي افعال العدالة بشوق حار كما ان الجائع
والمعطش يتوق الى الطعام او الشراب بشوق حار ولذلك اثبتت السعادة

الرابعة بقوله « طوبى للبياع والمطاش الى البر » واما التبرع بالعطاء فالفضيلة
تولينا فيه الكمال حتى نبذل عطاءنا لمن يقضي العقل بوجوب بذله له كمن
ينتسب الينا بصداقة او بامرٍ آخر وهذا يرجع الى فضيلة السخاء . واما الموهبة
فتلاحظ الحاجة فقط لوجه الله في من تصطنعهم . وعلى ذلك قوله في لوقا ١٢: ١
و ١٣ « اذا صنعت غداً او عشاء فلا تدع اجباءك واخوانك لكن
ادع المساكين والجذع » الآية وهذه هي الرحمة بعينها ولهذا اثبتت السعادة
الخامسة بقوله « طوبى للرحماء » واما ما يرجع الى الحياة النظرية فهو اما السعادة
الغائية او ابتداء لها ولذلك لم يُجعل في السعادات بمثابة استحقاق بل بمثابة ثواب .
وانما يُجعل بمثابة استحقاق آثار الحياة العملية التي يتاهب بها الانسان للحياة
النظرية . و آثار الحياة العملية باعتبار الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان
في نفسه هونقاوة القلب اي ان لا يكون عقل الانسان مقيداً بالانفعالات
ولذلك أثبتت السعادة السادسة بقوله « طوبى للاقياء القلوب » واما باعتبار
الفضائل والمواهب التي بها يستكمل الانسان بالقياس الى القريب فآثار الحياة
العملية هو السلام كقوله في لوقا ١٢: ٣٢ « عمل العدل السلام » ولذلك أثبتت
السعادة السابعة بقوله « طوبى لفاعلي السلام »

اذا اجيب على الاول بان افعال المواهب المختصة بالحياة العملية تبدو في
الاستحقاق واما افعال المواهب المختصة بالحياة النظرية فتبدو في الثواب لما تقدم
في جرم الفصل فان رؤية الله تماذبي موهبة الفهم والتشبه بالله بنوع من التبيني
يرجع الى موهبة الحكمة

وعلى الثاني بان ما يختص بالحياة العملية لا تُلتبس فيه المعرفة لذاتها بل لاجل
العمل كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ١١ ولذلك لما كانت السعادة
تتضمن معنى الغاية والمنتهى لم تُجعل في جملة السعادات افعال المواهب المدبرة

في الحياة العملية اي الافعال الصادرة عن هذه المواهب مباشرة كالاشارة التي هي فعل المشورة والحكم الذي هو فعل العلم ولكن يُسند اليها بالأحرى الافعال العملية التي تتعلق بها تديورها كما يُسند البكاء الى العلم والرحمة الى المشورة وعلى الثالث بان اسناد السعادات الى المواهب يجوز ان يُعتبر فيه امران احدهما مناسبة الموضوع وبهذا الاعتبار يجوز اسناد السعادات الخمس الاولى كلها الى العلم والمشورة باعتبار كونهما مدبرين ولكنها تتوزع بين المواهب المنفذة فيجعل الجوع والعطش اللذان الى البر والرحمة ايضاً الى موهبة البر التي تكمل الانسان في ما هو بالقياس الى الغير وتُجمل الوداعة الى الشجاعة فقد قال امبروسيوس في تفسير لوقا ك ٥ « من شأن الشجاعة قهر الغضب وكظم الغيظ » لان الشجاعة تتعلق بانفعالات الغضبية . ويجعل الفقر والبكاء الى موهبة الخشية التي هي ايتقافى الانسان عن الشهوات وملاذ العالم . والثاني اسباب السعادات وبهذا الاعتبار يختلف اسنادها الى المواهب باعتبار بعض هذه الاسباب فان الوداعة يبعث عليها خصوصاً احترام الله الذي يرجع الى البر والبكاء يبعث عليه خصوصاً العلم الذي به يعرف الانسان قائصه ونقص الامور العالمية كقوله في جا ١٨:١ « من ازداد علماً فقد ازداد الماء » والجوع الى اعمال البر يبعث عليه خصوصاً شجاعة القلب والرحمة يبعث عليها خصوصاً مشورة الله كقوله في دا ٤:٢٤ « لتحسن مشورتى لدى الملك وافند خطاياك بالصدقات وآثامك بالرحمة للبائسين » وعلى هذه الطريقة من اسناد السعادات الى المواهب قد مشى اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ا ب ٤

وعلى الرابع بان جميع ما ورد في الكتاب المقدس من السعادات يجب رده الى هذه اما باعتبار الاستحقاق او باعتبار الثواب اذ لا بد ان ترجع كلها على نحو ما اما الى الحياة العملية او الى الحياة النظرية فقوله « طوبى للرجل الذي يواخذ

الرب « يرجع الى سعادة البكاء وقوله « طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة
المتقين » يرجع الى نقارة القلب وقوله « طوبى للرجل الذي وجد الحكمة »
يرجع الى ثواب السعادة السابعة . وقس على ذلك سائر ما يمكن ايراده
وعلى الخامس بان السعادة الثامنة انما هي تقرير وايضاح لجميع السعادات
المقدمة لان تمكن الانسان في مسكة الروح والوداعة وسائر ما يليها يجعله ان
لا يعدل عن هذه الخيرات بسبب اضطهاد ما ومن ثمه فالسعادة الثامنة ترجع
على نحو ما الى السعادات السبع السابقة
وعلى السادس بان لوقا ذكر ان كلام الرب كان موجهاً الى الجموع ولذلك
اورد السعادات على حسب ما يلائم قابلية الجموع الذين لم يعرفوا الا السعادة
الشموانية والزمنية والارضية فاراد الرب بذكر السعادات الاربع ان ينفي
الامور الاربعة التي يظهر انها راجعة الى السعادة المتقدم ذكرها واولها وفرة
الخيرات الخارجية فنفاه بقوله « طوبى لكم ايها المساكين » والثاني ما يستلذه
الانسان من جهة البدن من طعام والشراب ونحو ذلك فنفاه بقوله ثانياً « طوبى
لكم ايها الجياع » والثالث ما يستلذه الانسان من جهة فرج القلب فنفاه بقوله
ثالثاً « طوبى لكم ايها الباكون الآن » والرابع رضى الناس الظاهر فنفاه بقوله
رابعاً « طوبى لكم اذا ابغضكم الناس » وقد قال امبروسيوس في الموضع المتقدم
ذكره « الفقير يرجع الى العفة التي لا تطلب اللذات المحرمة . والجموع يرجع الى
العدالة لان من يجمع يشفق ومتى اشفق يسخو . والبكاء يرجع الى الفطنة التي من
رأيتها ان تبكي على الامور الزائلة . وتحمل بعض الناس يرجع الى الشجاعة »

الفصل الرابع

في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو مناسب

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما ذكر من انواع الثواب غير مناسب

لان ملكوت السماوات الذي هو الحياة الخالدة يشتمل على جميع الخيرات .
فاذا متى حصل ملكوت السموات فلا يجب اثبات ثواب آخر
٢ وايضاً ان ملكوت السماوات جعل ثواباً في السعادة الأولى والثانية فاذا
كذلك كان يجب جعله في جميع السعادات
٣ وايضاً ان السعادات المذكورة بطريقة الارتقاء كما قال اوغسطينوس في
كلام الرب في الجبل ك ا ب ٤ وانواع الثواب يظهر انها مذكورة بطريقة
الانحطاط لان امتلاك الارض ادنى من ملكوت السماوات . فاذا ليست انواع
الثواب مذكورة على وجه مناسب

لكن يعارض ذلك نفس كلام الرب الذي وعد بهذه الانواع من الثواب
والجواب ان يقال اذا اعتبرت اقسام السعادات الثلاثة المذكورة في الفصل
الآنف علم ان هذه الانواع من الثواب مذكورة بغاية المناسبة فالسعادات
الثلاث الاولى يراد بها صرف الانسان عما تقوم به السعادة الشهوانية التي يتوق
اليها الانسان ملتصقاً ما يشتهي بالطبع لانه يجب انتمسه اي في الله بل في
الاشياء الزمانية والغانية ولذلك جعل ثواب هذه السعادات باعتبار ما يلتمسه
بعض الناس في السعادة الارضية فان الناس يلتمسون في الاشياء الخارجة اي
في الفنى والجاه ترفهاً وسعةً وكلاهما يحصل في ملكوت السماوات الذي به يدرك
الانسان في الله رفعة الشأن ووفرة الخيرات ومن ثم وعد الرب المساكين بالروح
ملكوت السماوات — واهل الشراسة والغضب من الناس يلتمسون بالخصومات
والحروب الأمن لانفسهم بقتل اعدائهم ولذلك وعد الرب الودعاء امتلاك
ارض الاحياء مع الامن والطمانينة واراد بذلك ثبات الخيرات الخالدة — والناس
يلتمسون في الشهوات وملذذ الدنيا الحصول على التعزية ضد مشاق الحياة
الحاضرة ولذلك وعد الرب الحزان التعزية — واما السعادتان الاخرتان فمرجعها

الى افعال السعادة العميلة وهي افعال الفضائل التي بها يتوجه الانسان نحو
القريب وهذه الافعال لا يقبل عليها بعض الناس لحبهم المفرط لخير انفسهم
ولذلك جعل الرب لهاتين السعادتين ذلك الثواب الذي لاجله يعرض الناس
عن تلك الافعال فان بعض الناس يعرضون عن افعال العدالة فلا يوفون بها
يجب للغير بل بالاحرى يسلبون ما للغير حتى يمتثلوا من الخيرات الزمنية ولذلك
وعد الرب الجياع الى البر والعدل الشبع . وبعضهم ايضاً يعرضون عن افعال
الرحمة لئلا يتدخلوا في بلايا الغير ولهذا وعد الرب الرحماء الرحمة التي بها يجنون
من كل بلية - واما السعادتان الاخيرتان فمرجعها الى السعادة النظرية ولذلك
جعل ثوابها بحسب ملاءمة ما يجعل في الاستحقاق من الاستعداد فان تقاوة العين
تؤهب لجلاء الابصار . ولذلك وعد الانقياء القلوب الرؤية الالهية . واثقاه
الانسان السلام في نفسه او بين آخرين يؤذن بكونه مقتدياً بالله الذي هو اله
الاتحاد والسلام ولذلك جعل ثوابه مجد البنوة الالهية القائمة بالاتصال التام بالله
بالحكمة المكتلة

اذا اجيب على الاول بان جميع هذه الانواع من الثواب واحد في الحقيقة
وهي السعادة الخالدة التي لا يدركها العقل الانساني كما قال فم الذهب في خط
١٥ على متى ولذلك وجب ان توصف لنا بصورة خيرات مختلفة معلومة لدينا
مع رعاية المناسبة للاستحقاقات التي يثاب عليها

وعلى الثاني بانه لما كانت السعادة الثامنة تقريراً لجميع السعادات وجب ان
يخص بها ما لجميعها من انواع الثواب ولذلك عاد الرب في ذكرها الى الاول
حتى يعلم بالتالي ان جميع انواع الثواب ترجع اليها - او يقال ان المساكين
بالروح واعدوا ملكوت السموات باعتبار مجد النفس واما المضطهدون في الجسد
فوعدوا ذلك باعتبار مجد الجسد على ما قال امبروسوس في تفسير لوقا ك

وعلى الثالث بان انواع الثواب ايضاً تتفاضل بينها على وجه التبادل لان امتلاك ارض ملكوت السموات اعظم من مطلق الحصول عليها فكم من امورٍ نحصل عليها ولا نمتلكها على وجه ثابت وبطأ نينة نفس، والتعزية ايضاً في ملكوت السموات اعظم من الحصول عليه ومن امتلاكه فكم من امورٍ يقارن امتلاكها لها الالم، والشعب ايضاً افضل من مطلق التعزية لانه يتضمن وفرة التعزية، والرحمة ايضاً افضل من الشعب لان الانسان يحصل له بها اكثر مما استحق او بما اشتهى، وافضل من ذلك ايضاً رؤية الله كفضلية من ليس يأكل فقط في بلاط الملك بل يرى وجه الملك ايضاً وانما ينال اعلى مقام في بيت الملك ابنة



المبحثُ المتم سبعين

في ثمار الروح القدس - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الثمار والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان ثمار الروح القدس هل هي افعال - ٢ هل هي مغايرة للسعادات - ٣ في عددها - ٤ في مقابلتها لاعمال الجسد

الفصلُ الأولُ

في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ه هل هي افعال

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية ه ليست افعالاً لان ما له ثمرة اخرى لا يجب ان يقال له ثمرة للزوم النسائل، ولافعالنا ثمرة في حك ١٥:٣ « ان ثمرة الاتعاب الصالحة مجيدة » وفي يو ٤:٣٦ « الذي يحدد ياخذ الاجرة ويجمع ثمراً للحياة الابدية » ففعالنا اذن لا يقال لها ثمار

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ « نتنعم بالمدارك

التي تلتذذ الإرادة بها لذاتها فتقر فيها « وأرادتنا لا يجب ان تقر في افعالنا لذاتها .
فلا يجب اذن اطلاق الثمار على افعالنا

٣ وايضاً قد ذكر الرسول في جملة ثمار الروح القدس بعض الفضائل وهي المحبة
والوداعة والايان والعفاف . والفضائل ليست افعالاً بل مكاتٍ كما مرَّ في
مب ٥٥ ف ١ . فالثمار اذن ليست افعالاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٣ « من الثمرة تعرف الشجرة » اي ان
الانسان يُعرّف من اعماله كما فسر ذلك القديسون . فالافعال الانسانية اذن
يقال لها ثمار

والجواب ان يقال ان لفظ الثمرة مستعارٌ من الجمانيات للروحانيات وهو
يطلق في الجمانيات على ما تنتجهُ الشجرة اذا أدرك وطاب ويجوز ان يقال
الثمره بالقياس الى امرين اي الى الشجرة المنتجة لها والى الانسان الذي يجنيها وعلى
هذا يجوز ان يقال الثمره في الروحانيات على نحوين فيقال ثمره الانسان لما يصدر
عنه تشبيهاً له بالشجرة ويقال ايضاً ثمره الانسان لما يجنيه الانسان . على انه ليس كل
ما يجنيه الانسان يتضمن حقيقة الثمره بل ما كان من ذلك آخراً وطيباً فهناك
الفح والشجرة اللذان لا يقال لهما ثمر بل انما يقال ثمرٌ لما هو آخر ايسر لما يقصد
الانسان ان يحصل عاينه من الفح والشجرة وعلى هذا يقال ثمر الانسان لغاية
الانسان القصوى التي يجب ان يتمتع بها - وان قيل ثمره الانسان لما يصدر عن
الانسان قيل لافعال الانسان ثماراً لان الفعل فعلٌ ثانٍ للفاعل وهو لذيدٌ اذا
كان ملائماً للفاعل . فاذاً اذا كان فعل الانسان صادراً عنه بقوة عقله قيل انه
ثمر العقل واذا كان صادراً عنه بقوة اعلى اي بقوة الروح القدس قيل له ثمره
الروح القدس كأنما هو ثمره زرع الهية في ١ يو ٣ : ٩ « كل من هو مولودٌ من الله
لا يعمل خطيئة لان زرعه ثابت فيه »

إذا اجيب على الاول بأنه لما كانت الثمرة لتضمن على نحو ما حقيقة الأخير
والغاية لم يتمتع ان يكون ثمرة ثمرة أخرى كما قد توجه غاية نحو غاية أخرى وعليه
ففاعلنا من حيث هي معلولات للروح القدس العامل فينا تتضمن حقيقة الثمرة واما
من حيث هي متوجهة الى غاية الحيوة الخالدة فهي تتضمن بالاحرى حقيقة
الازهار وعليه قوله في سي ٢٤:٢٣ « ازهاري ثمار مجد وصلاح »

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الارادة تلتذ بشيء لذاته يحتمل معنيين
الأول ان تكون اللام في لذاته دالة على العلة الغائية وعلى هذا لا يلتذ احد
بشيء لذاته الا بالغاية القصوى والثاني ان تكون اللام دالة على العلة التصويرية
وعلى هذا كل ما هو لذية في صورته يلتذ به لذاته كما هو ظاهر في المريض فانه
يلتذ بالصحة لذاتها على انها الغاية ويلتذ بالدواء اللذيذ الصم لاعلى انه الغاية بل
على ان له طعاماً لذياً ويلتذ بالدواء الكريه لا لذاته بل بغيره - وعلى هذا ينبغي
ان يقال ان الانسان يجب ان يكون التذاذة بالله لذاته على انه الغاية القصوى
وبافعال الفضيلة لا لاجل الغاية بل لما تتضمنه من الصلاح الذي يستلذه انتمضاه
ومن ثمة قال امبروسيوس ان افعال الفضائل يقال لها ثمار « لانها تعش اصحابها بلذرة
مقدسة مختصة »

وعلى الثالث بأنه قد تطاق احياناً اسماء الفضائل ويراد بها افعالها كقول
اوغسطينوس في مقا ٤٠ على يوحنا « الايمان ان نصدق بما لا نراه » وقوله في
التعليم المسيحي ك ٣ ب ١٠ « المحبة تحرك النفس الى حب الله والقريب » وعلى هذا
النحو تؤخذ اسماء الفضائل في ذكر الثمار

الفصل الثاني

في ان الثمار هي مغايرة للسعادات

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الثمار ليست مغايرة للسعادات لان السعادات

تُعلّق على المواهب كما مرّ في البحث الآنف ف ١٠ والمواهب تكمل الانسان باعتبار
تحرّكه من الروح القدس . فالسعادات اذن هي ثمار الروح القدس

٢ وايضاً ان نسبة ثمار الحياة الحاضرة الى سعادات الحياة الحاضرة الحاصلة
في الرجاء كنسبة ثمار الحياة الابدية الى السعادة المستقبلية الحاصلة حقيقةً
في الخارج . وثمره الحياة الابدية هي نفس السعادة المستقبلية . فإذا ثمار الحياة
الحاضرة هي نفس السعادات

٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً آخرًا ولذيذاً وهذا يرجع الى حقيقة
السعادة كما مرّ في مب ٣ ف ١ ومب ٤ ف ١ . فإذا حقيقة الثمرة هي نفس حقيقة
السعادة فلا يجب التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة الانواع مختلفة بينها ايضاً . والثمار
والسعادات تنقسم الى اقسام مختلفة كما يظهر من تعداد كل منهما . فالثمار اذن
مغايرة للسعادات

والجواب ان يقال ان حقيقة السعادة تقتضي أكثر مما تقتضيه حقيقة الثمرة
اذ يكفي لحقيقة الثمرة ان تكون شيئاً متضمناً حقيقة الآخر والذيد اما حقيقة
السعادة فتقتضي فوق ذلك ايضاً ان تكون شيئاً كاملاً وسامياً وعلى هذا فجميع
السعادات ثمارٌ ولا يعكس لان الثمار هي كل ما ياتذ به الانسان من افعال
الفضائل واما السعادات فليست الا الافعال الكاملة التي باعتبار كمالها تُسند الى
المواهب بأولى من اسنادها الى الفضائل كما مرّ في البحث الآنف ف ١
اذا اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض كون السعادات ثماراً لا كون
جميع الثمار سعاداتٍ

وعلى الثاني بان ثمرة الحياة الابدية اخيرة وكاملة بالاطلاق ولذلك لا تتفرّق
في شيء عن السعادة المستقبلية واما ثمار الحياة الحاضرة فليست اخيرةً وكاملةً

بالاطلاق ولذلك لم تكن جميع الثمار سعاديات
وعلى الثالث بان حقيقة السعادة تتضمن أكثر مما تتضمنه حقيقة الثمرة كما
نقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان جمل الرسول الثمار اثنتي عشرة في
رسالته الى اهل غلاطية غير صواب فقد قال في موضع آخر ان للحبوة الحاضرة
ثمرة واحدة فقط كقوله في روم ٢٢:٦ « لكم ثمرتكم للقداسة » وقد قيل في
اش ٩:٢٧ « الثمرة كل الثمرة مع الخطيئة » فإذا ليس يجب ان يجعل هناك
اثنتا عشرة ثمرة

٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يحصل عن الزرع الروحاني كما مر في ف ١٠ والرب
جعل في متي ٢٣:١٣ ثمار الارض الجيدة الناشئة عن الزرع الروحاني ثلاثاً اي
مئة وستين وثلاثين . فإذا لا يجب جعل الثمار اثنتي عشرة
٣ وايضاً من حقيقة الثمرة ان تكون شيئاً خيراً ولذيذاً وليست جميع الثمار
التي ذكرها الرسول كذلك فان الصبر والاناة يكونان في ما يظهر في الاشياء
المؤلمة والايان لا يتضمن حقيقة الاخير بل بالحري حقيقة الاساس الاول .
فذكرها اذن بين الثمار عبثاً

لكن يعارض ذلك ان ما اورده الرسول من عدد الثمار قاصر وغير واف فقد
مر في الفصل الآنف انه يجوز اطلاق الثمار على جميع السعادات . وهي ليست
مذكورة كلها هنا . وايضاً فلم يذكر هنا شيء خاص بفعل الحكمة وبفضائل
اخرى كثيرة . فيظهر اذن ان عدد الثمار المذكورة غير واف .

والجواب ان يقال ان عدد الثمار الاثنتي عشرة التي ذكرها الرسول مطابق

للصواب ويجوز ان تكون هي المرادة من الثمار الاثني عشرة الواردة في قوله: في
 رؤ ٢٢: ٢ «وعلى جانبي النهر شجرة الحياة ثمر اثني عشرة ثمرة» ولما كانت
 الثمرة تطلق على ما يصدر عن مبدأ باعتبار كونه زرعاً او اصلاً وجب اعتبار
 تفصيل هذه الثمار بحسب اختلاف صدور الروح القدس الينا وهذا الصدور
 يُعتبر اولاً بحسب حال عقل الانسان في نفسه وثانياً بحسب نسبه الى ما يشابهه
 وثالثاً بحسب نسبه الى ما دونه - انا حاله في نفسه فانما تكون سالحة متى
 حسنت نسبه الى الخير والى الشر ونسبه الأولى الى الخير انما تكون بالحب
 الذي هو اول جميع العواطف واصلها كما اساقنا في مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨
 ف ٦ ومب ٤١ ف ٢ ولذلك جعلت المحبة الأولى بين ثمار الروح لان الروح
 القدس يُنمغ فيها على وجه مخصوص من حيث هي شبهه لكونه هو ايضاً محبة
 ومن ثم قيل في رو ٥: ٥ «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس
 الذي أعطي لنا» - والمحبة يلزم عنها الفرح بالضرورة لان كل محبة يفرح
 بوصول محبوبه - والله الذي تحبه المحبة حاضر دائماً لديها كقوله في ١ يو ٤: ١٦
 «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه» ومن ثم جعل الفرح تالياً
 للمحبة - وكال فرح هو السلام باعتبار امرين اولاً باعتبار الراحة من الבלابل
 الخارجة اذ لا يستطيع ان يفرح بالخير المحبوب فرحاً كاملاً من يكره غيره في
 حال تمتعه به - وايضاً من اطمان قلبه في شيء اطمئناناً كاملاً فلا يستطيع شيء
 ان يعكر صفوا اطمئنانه لانه يعتبر الاشياء الأخر كلاً شيء - وعليه قوله في مز
 ١١٨: ١٦٥ «الذين يحبون شريعتك فهم سلام جزيل وما لهم من معثرة»
 اي لا يقفون من الخارج فيمتنعوا عن التمتع بالله - وثانياً باعتبار اخاد الشوق
 المضطرب اذ ليس يفرح بشيء فرحاً كاملاً من لا يكفي له ما يفرح به والسلام
 يتضمن كلا الامرين اي عدم الاضطراب من الخارج وسكون اشواقه في واحد

ولذلك جعل السلام بعد المحبة والفرح - اما نسبة العقل الى الشر فتحسن باعتبار امرين احدهما ان لا يضطرب العقل بقرب حدوث الشرور وهذا الى الصبر والثاني ان لا يضطرب بتأخر حصول الخيرات وهذا الى الائمة لان « الخلو من الخير يتضمن حقيقة الشر » كما في الخلقيات ك ٥ ب ٣

اما نسبة عقل الانسان الى ما يشبهه اي القريب فانها تحسن اولاً باعتبار ارادة الاحسان وهذا الى الصلاح وثانياً باعتبار الاحسان بالفعل وهذا الى اللطف اذا نما يوصف باللطف من تضطرب فيهم نار الحب الصالحة فتبعثهم على الاحسان الى القريب وثالثاً باعتبار احتمال المكروه المنزلة من القريب بصبر وهذا الى الوداعة التي تكظم الغيظ ورابعاً باعتبار اننا لا ننزل بالقريب ضرراً لا بالغضب ولا بالمكر او الخداع وهذا الى الايمان اذا اريد به الامانة اما اذا اريد به التصديق بالله فالانسان يتوجه به الى ما فوقه اي انه يخضع به لله عقلة وجميع ما يختص به . اما نسبة الانسان الى ما دونه فتحسن اولاً باعتبار الافعال الخارجة بالخشمة التي تحفظ الاعتدال في جميع الاقوال والافعال وباعتبار الشهوات الداخلة بالعفاف والطهارة سواء كان الفرق بين هذين ان الطهارة ترد الانسان عن المحرمات والعفاف يصرفه عن المباحات ايضاً او ان العفيف يفعل بالشهوات ولا ينقاد لها والطاهر لا يفعل ولا ينقاد

اذاً اجيب على الاول بان التقديس يحصل بجميع الفضائل وبها ايضاً تحمي الخطايا وعليه فانما ذكرت الثمرة هناك بصيغة المفرد باعتبار وحدة الجنس الذي ينقسم الى انواع كثيرة يقال باعتبارها ثماراً كثيرة

وعلى الثاني بان ثمار المئة والستين والثلاثين لا تختلف باختلاف انواع افعال الفضائل بل باختلاف درجات الكمال حتى في الفضيلة الواحدة كما يقال ان المراد ثمر الثلاثين عفاف المتزوج وثمر الستين عفاف الارمل وثمر المئة

عفاف البتول . وقد فسر القديسون هذه الثمار الثلاث الانجيلية علي انحاء
اخرى باعتبار ثلاث درجات من الفضيلة وانما جعل للفضيلة درجات ثلاث
لان كمال كل شيء يُعتبر بحسب الاول والوسط والآخر

وعلى الثالث بان عدم الاضطراب في الكاره يتضمن حقيقة اللذيد-والايمان
ايضاً اذا اعتبر من حيث هو اساس يتضمن شيئاً من حقيقة الاخير واللذيد
باعبار ما فيه من اليقين وعليه قول الشارح « الايمان اي اليقين المتعلق
بما لا يرى »

وعلى الرابع بان « الرسول لم يذكر ذلك بياناً لكميتها (اي كمية اعمال الجسد
او ثمار الروح) بل ليبين في اي جنس يجب اجتناب تلك واتباع هذه » كما قال
اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية وعليه كان ممكناً ان
يُذكر من الثمار عددٌ أكثر او اقل ايضاً - ومع ذلك فجميع افعال المواهب
والفضائل يمكن ان تُردّ الى هذه بوجه من المناسبة من حيث ان جميع المواهب
والفضائل يجب ان تكسب العقل حالاً من الاحوال التي تقدمت في جرم
الفصل وعلى هذا فافعال الحكمة وجميع المواهب الباعثة على الخير ترجع الى
المحبة والفرح والسلام . ولكنه انما خص بالذكر هذه دون سواها لان ما ذكره هنا
ادل على التمتع بالخيرات او دفع الشرور وهذا يرجع في ما يظهر الى حقيقة الثمرة

الفصل الرابع

في ان ثمار الروح القدس هل هي مضادة لاعمال الجسد

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الثمار ليست مضادة لاعمال الجسد
التي ذكرها الرسول في غلا . لان المتضادات يضمها جنس واحد . واعمال
الجسد لا يقال لها ثمار . فاذا ليست ثمار الروح مضادة لها

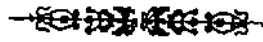
٢ وايضاً الواحد يضاده واحد . وقد ذكر الرسول من اعمال الجسد أكثر

بما ذكر من ثمار الروح . فإذا ليست ثمار الروح واعمال الجسد متضادة
 ٣ وايضاً قد ذكر في اول ثمار الروح المحبة والفرح والسلام التي لا يجاذبها
 ما يُذكر اولاً من اعمال الجسد وهو الزنى والتجاسة والعهر . فإذا ليست ثمار
 الروح مضادة لاعمال الجسد
 لكن يعارض ذلك قول الرسول هناك « الجسد يشتهي ما هو ضد الروح
 والروح يشتهي ما هو ضد الجسد »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اعمال الجسد وثمار الروح من وجهين اولاً
 بالعموم وثمار الروح القدس بهذا الاعتبار مضادة لاعمال الجسد لان الروح القدس
 يحرك العقل الانساني الى ما يوافقه بل الى ما يفوقه وشوق الجسد الذي هو
 الشوق الحسي يميل بالانسان الى الخيرات المحسوسة التي هي دونه وكما ان الحركة
 الصاعدة والحركة الهابطة . تتضادان في الطبيعيات كذلك اعمال الجسد مضادة
 لثمار الروح في الاعمال الانسانية . وثانياً بالخصوص باعتبار حقيقة كل من الثمار
 واعمال الجسد التي ذكرها الرسول وبهذا الاعتبار لا يجب ان يكون كل من
 الثمار مضاداً لكل من اعمال الجسد فقد مر في الفصل الآنف ان الرسول لم
 يقصد ذكر جميع الاعمال الروحانية ولا جميع الاعمال الجسدية - على ان
 اوغسطينوس في تفسيره رسالة الرسول الى اهل غلاطية لحظ بين كل من ثمار
 الروح وكل من اعمال الجسد نوعاً من المقابلة فانتب التصادم بين كل من الثمار وكل
 من الاعمال بقوله « الزنى الذي هو حب قضاء الشهوة بدون قران شرعي يقابله
 المحبة التي بها تتصل النفس بالله وفيها ايضاً الطهارة الحقيقية . والتجاسة تُحدث
 كل ما يقع من البلايل عند تصور ذلك الزنى وهذه يقابلها الفرح الناشئ عن
 الراحة . وعبادة الاصنام التي لاجلها أُثرت الحرب على انجيل الله مقابلة للسلام
 والسحر والعداوات والحصام والغيرة والمغاضبات والمنازعات يقابلها الاناة في

تحمل شرور الناس الذين نعيش بينهم واللفظ في معالجتها والصلاح في اغتفارها
والمشاققات يقابلها الايمان . والحسد يقابله الرداءة . والسكر والقصوف يقابلها
العفاف «

اذ اوجب على الاول بان ما يصدر عن الشجرة ضد طبيعتها لا يقال انه
ثمرتها بل انه بالاحرى فساداً . ولما كانت اعمال الفضائل ملائمة بالطبع للعقل
واعمال الرذائل منافية له اطلقت الثمار على اعمال الفضائل دون اعمال الرذائل
وعلى الثاني بان « الخير يحدث بوجه واحد وشر يحدث بكل الوجوه » كما
قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ وعليه جازان يقابل التفضيلة الواحدة
رذائل كثيرة فلا غرابة اذن في ان الرسول ذكر من اعمال الجسد أكثر من ثمار الروح
وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم



البحث الحادي والسبعون

في الرذائل والخطايا في نفسها — وفيه ستة فصول

ثم يجب انظر في رذائل والخطايا ومدار النظر فيها على ستة اولا على الرذائل والخطايا
في نفسها وثانيا على تمايزها وثالثا على نسبتها بعضها الى بعض ورابعا على محل الخطيئة
وخامسا على عنتها وسدسا على مآلها — ما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ا في
ان الرذيلة هل هي ضد التفضيلة — ٢ هل هي ضد الطبيعة — ٣ في انه اي افعال
الرذيلة ام افعال التبيح — ٤ هل يجوز اجتماع التفضيلة والنعل التقييع — ٥ هل يوجد
في كل خطيئة فعل — ٦ في حد الخطيئة الذي ورد في اوغسطينوس في رده على
فوسقوس ك ٢٢ ب ٢٧ وهو «الخطيئة قول او فعل او اشتهاء منافية للشريعة الازلية»

الفصل الاول

في ان الرذيلة هل هي ضد التفضيلة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد التفضيلة اذ الواحد

انما يضاده واحد كما تقرر في الالهيات ك ١٠ م ١٧ . والفضيلة يضادها الخطيئة
والشرية فاذا لا يضادها الرذيلة لان اسم الرذيلة في اللاتينية يطلق ايضاً
على ما يصيب الاعضاء الجسمية او سواها من الآفة

٢ وايضاً ان الفضيلة تدل على كمال في القوة . والرذيلة لا تدل على شيء
من جهة القوة . فهي اذن ليست ضد الفضيلة

٣ وايضاً قال توليوس في ك ٤ من المسائل التوسكانية ان النضية صحة
للنفس . والصحة يقابلها بالاولى السقم او الداء لا الرذيلة . فاذا ليست لرذيلة
ضدًا للفضيلة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البر ب ٢ « لرذيلة
كيفية تصير بها النفس شريرة » والفضيلة كيفية تجعل صاحبها صالحاً كما
يظهر مما مر في مب ٥٥ ف ٣ و ٤ . فالرذيلة اذن ضد الفضيلة

والجواب ان يقال يجوز ان نعتبر في الفضيلة امرين ماهيتها وغايتها اما ماهيتها
فيجوز ان يُعتبر فيها شيء قصداً وشيء تبعاً اما قصداً فتدل الفضيلة على استعداد
في صاحبها لما يلائمه بحسب طبعه وعليه قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م
١٧ « الفضيلة هي استعداد الكمال للافضل ومرادي بالكمال ما كان مستعداً
لما يلائم الطبع » واما تبعاً فتدل على صلاح اذ صلاح كل شيء يقوم باستعداد
لما يلائمه بحسب طبعه . واما غاية الفضيلة فهي الفعل الصالح كما يظهر مما مر في
مب ٥٦ ف ٣ . فلي هذا اذن يكون للفضيلة ثلاثة اضداد اولها الخطيئة فانها
تضادها من جهة غايتها لان الخطيئة تدل خصوصاً على الفعل المذموم كما ان
فعل الفضيلة هو الفعل الحمود والواجب . واما من جهة ما يلزم عن حقيقة
الفضيلة وهو الصلاح فيضادها الشرية واما من جهة حقيقة الفضيلة بالخصوص
فيضادها الرذيلة لان رذيلة كل شيء في ما يظهر ان لا يكون مستعداً لما يلائم

طبعه وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٤ « ما تراه ناقصاً من كمال الطبيعة فسيه رذيلة »

إذا اجيب على الاول بان تلك الثلاثة لا تضاد الفضيلة من وجه واحد فان الخطيئة تضادها من حيث تفعل الخير والشرية تضادها من حيث انها صلاح م والرذيلة تضادها حقيقة من حيث هي فضيلة

وعلى الثاني بان الفضيلة لا تدل على كمال القوة التي هي مبدأ الفعل فقط بل تدل ايضاً على ما ينبغي من استعداد صاحبها وذلك لان كل شيء يفعل باعتبار كونه بالفعل فإذا لا بد نكون شيء حسن الاستعداد في نفسه ان يكون فاعلاً للخير. وبهذا تقابل الرذيلة الفضيلة

وعلى الثالث بما قاله تونيوس هناك من ان الامراض والاسقام انواع من الفساد فانهم يطلقون المرض في الاجسام على فساد البدن كله وذلك كالحلوى او نحوها ويطلقون السقم على المرض المقرون بالضعف والرذيلة (المراد بها الآفة) على ما في اجزاء البدن من التنازع على انه وان كان المرض يحصل احياناً في البدن من دون السقم كما اذا تشوشت صحة الانسان في داخله دون ان يمتنع في الخارج عما تعودت من الاعمال الا ان هذين الامرين لا يمكن تمييزهما في النفس الا بالفكر كما قال توليوس نفسه لان من يتشوش في داخله اذا تشوشت امياله فمن الضرورة ان يصير بذلك عاجزاً عن مواصلة الاعمال المقتضاة لان كل شجرة تعرف من ثمرتها اي ان الانسان يعرف من عمله كما في متى ١٢ : ٣٣ . ورذيلة النفس ملكة او عاطفة في النفس غير مستقرة على حال واحدة في الحياة كلها ولا جارية على نهج واحد كما قال توليوس في الموضع المتقدم . وقد يحصل ذلك من دون مرض او سقم فان الانسان قد يخطأ عن ضعف او عن هوى فالرذيلة اذن اعم من السقم او

المرض كما ان الفضيله ايضاً اعم من الصحة لان الصحة تجعل في الطبيعات ك ١٧م ٧ فضيلةً ولذلك كانت الرذيلة اولى بمقاومة الفضيلة من السقم او المرض

الفصل الثاني

في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرذيلة ليست ضد الطبيعة لانها مضادة للفضيلة كما مر في الفصل الآنف . والفضائل ليست حاصلة لنا بالطبع بل انما تحصل لنا بالفيض او بالعادة كما مر في م ب ٦٣ ف ١ و ٢ و ٣ . فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فلا يمكن تعوذه كما ان الخبز لا يمكن ان يعود الذهب صعداً كما في الحلقيات ك ٢ ب ١ . وبعض الناس يتعودون الرذائل . فليست الرذائل اذن ضد الطبيعة

٣ وايضاً ليس شيء مما هو ضد طبيعة يوجد في اكثر اصحاب تلك الطبيعة . والرذائل توجد في اكثر الناس ففي متى ١٣ : ٧ « ربح الطريق الذي يودي الى الهلاك والسائرون فيه كثيرون » فاذا ليست الرذيلة ضد الطبيعة

٤ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى الرذيلة نسبة تفعل الى المملكت كما يظهر مما مر في الفصل الآنف والخطيئة تحد بانها قول او فعل او اشتها مناف لشريعة الله كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ . وشريعة الله فوق الطبيعة . فاولى اذن ان تجعل الرذيلة ضد الشريعة من ان تجعل ضد الطبيعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيرك ٣ ب ١٣ « كل رذيلة فهي بما هي رذيلة ضد الطبيعة »

والجواب ان يقال ان الرذيلة مضادة للفضيلة كما تقدم في الفصل الآنف .
 وفضيلة كل شيء قائمة بحسن استعداده على حسب ما يلائم طبعه كما تقدم
 هناك فوجب من ثمة ان الرذيلة يقال في كل شيء من طريق استعداده على خلاف
 ما يلائم طبعه ولهذا كان كل شيء يُعاب على ذلك واسم العيب يُظن انه
 مأخوذ في اللاتينية من الرذيلة كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ب ٣ ب ١٤ .
 لكن لا بد من اعتبار ان طبيعة كل شيء هي في الاخص الصورة التي منها
 يستفيد الشيء الحقيقية النوعية والانسان يستفيد الحقيقة النوعية من النفس
 الناطقة ولهذا فكل ما كان مضاداً لترتيب العقل فهو مضادٌ حقيقةً لطبيعة
 الانسان من حيث هو انسان وما كان موافقاً للعقل فهو موافق لطبيعة الانسان
 من حيث هو انسان . وخير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة
 العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومن ثمة فالفضيلة
 الانسانية التي تجعل الانسان صالحاً وفعله حسناً كما في الحقائق ك ٢ ب ٦
 انما هي موافقة لطبيعة الانسان من حيث هي موافقة للعقل والرذيلة انما هي مضادة
 لطبيعة الانسان من حيث هي مضادة لترتيب العقل

اذا اوجب على الاول بان الفضائل وان لم تكن حاصلةً بالطبع باعتبار كمال
 وجودها لكنها مهيئة الى ما يوافق الطبع اي ما يوافق ترتيب العقل فقد قال
 توليوس في خطابه ب ٥٣ «الفضيلة ملكة على مثال الطبيعة موافقة للعقل»
 وبهذا الوجه يقال للفضيلة انها موافقة للطبيعة وبالعكس يفهم ان الرذيلة
 مضادة للطبيعة

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو ضد الطبيعة من حيث
 يقابله ما هو حاصل بالطبيعة لا من حيث يقابله ما هو موافق للطبيعة كما يقال
 للفضائل انها موافقة للطبيعة من حيث يمال بها الى ما يوافق الطبيعة

وعلى الثالث بان في الانسان طبيعتين طبيعة ناطقة وطبيعة حسية ولما كان الانسان انما يتأدى الى افعال العقل بفعل الحس كان الذين ينقادون لامبال الطبيعة الحسية أكثر من الذين ينقادون لترتيب العقل فن الذين يلغون الى مبدأ الشيء أكثر من الذين يلغون الى منتهاه . وانما تحدث الرذائل والخطايا عند الناس من طريق انقيادهم لميل الطبيعة الحسية على خلاف ترتيب العقل وعلى الرابع بان ما كان على خلاف حقيقة المصنوع فهو على خلاف طبيعة الصناعة التي بها يحصل المصنوع . ونسبة الشريعة الازلية الى ترتيب العقل البشري كنسبة الصناعة الى المصنوع . فكانت مخالفة الرذيلة والخطيئة لترتيب العقل البشري ومخالفتها للشريعة الازلية في حكم واحد وعليه قول اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٥ « ان جميع طبائع انما هي طبائع يحصلها على ذلك من الله وانما يتولاها الفساد من حيث تخرج عن قانون صاعته التي صنعت بها »

الفصل الثالث

في ان الرذيلة حل هي اقمج من الفعل القبيح

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرذيلة اي الملكة القبيحة اقمج من الخطيئة اي الفعل القبيح فكما ان الخير الابقى افضل كذلك الشر الابقى اقمج . والملكة القبيحة ابقى من الافعال القبيحة التي تزول عاجلاً . فالملكة القبيحة اذن اقمج من الفعل القبيح

٢ وايضاً ان الشرور الكثيرة أولى بالاجتناب من الشر الواحد . والملكة القبيحة هي بقوتها علة لافعال قبيحة كثيرة . فهي اذن اقمج من الفعل القبيح .
٣ وايضاً ان العلة افضل من المعلول . والملكة يستكمل بها الفعل في الحسن وفي القبح . فهي اذن افضل من الفعل في الحسن وفي القبح

لكن يعارض ذلك ان الفعل القبيح يُعاقب عليه فاعله بالعدل . والملكمة
القبيحة لا يعاقب عليها بالعدل صاحبها ما لم تخرج الى الفعل . فالفعل القبيح
اذن اقبح من الملكمة القبيحة

والجواب ان يقال ان الملكمة وسط بين القوة والفعل ولا يخفى ان الفعل
خيراً او شراً افضل من القوة كما في الالهيات ك ٩ فان فعل الفعل الحسن
افضل من القدرة عليه وكذلك فعل الفعل القبيح اقبح من القدرة عليه ومن
ذلك يلزم ايضاً ان الملكمة في الخير والشروط بين القوة والفعل فكما ان الملكمة
الصالحة او الطالحة افضل من القوة في الخير والشرك ذلك ايضاً هي ادنى من الفعل
وهذا ظاهر ايضاً من ان الملكمة لا توصف بالحسن او القبح الا من حيث يمال
بها الى الفعل الحسن او القبيح فهي اذن انما توصف بالحسن او القبح بسبب
حسن الفعل او قبحه وعلى هذا فالفعل خيراً او شراً افضل من الملكمة لان «ما
لاجله شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك»

اذ اوجب على الاول بانه ليس يمتنع ان يكون شيء افضل من آخر مطلقاً
وانقص منه من وجه فيعتبر افضل مطلقاً ما يفضل غيره في ما يُعتمد في كليهما
بالذات ويُعتبر افضل من وجه ما يفضل غيره في ما ينسب الى كليهما بالعرض
وقد اوضحنا قريباً من حقيقة الفعل والملكمة ان الفعل افضل من الملكمة في
الحسن والقبح واما كون الملكمة ابقى من الفعل فانما يعرض من ان كليهما
حاصل في طبيعة لا تستطيع ان تفعل دائماً وفعلها قائم في حركة متتلة . وعلى
هذا فالفعل افضل مطلقاً في الحسن وفي القبح والملكمة افضل من وجه
وعلى الثاني بان الملكمة ليست افعالاً . بتكررة مطلقاً بل من وجه ايسر
بالقوة فلا يلزم من ذلك ان الملكمة افضل من الفعل مطلقاً في الحسن او القبح
وعلى الثالث بان الملكمة علة مؤثرة للفعل واما الفعل فعلة غائية للملكة

وحقيقة الخير والشر انما تُعتبر بحسب العلة الغائية . ولهذا كان الفعل يفضل
الملكة من جهة الحسن والتبجح

الفصل الرابع

هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يجوز اجتماع الفعل القبيح او الخطيئة
والفضيلة لا امتناع اجتماع الضدين في واحد بعينه . والخطيئة ضد للفضيلة
باعتبار ما كما مر في ف ١ . فاذا تمتع اجتماع الخطيئة والفضيلة
٢ وايضاً ان الخطيئة اي الفعل القبيح اقبح من الرذيلة اي الملكة القبيحة
ويمتنع اجتماع الرذيلة والفضيلة في واحد بعينه . فاذا كذلك يمتنع اجتماع
الخطيئة والفضيلة

٣ وايضاً كما ان الخطيئة تحدث في الاراديات كذلك تحدث في
الطبيعات ايضاً كما في الطبيعات ك ٢ ب ٨ . وليس يحدث في الطبيعات
خطيئة اي نقص الا بفساد في الفضيلة اية القوة الطبيعية كما ان غرائب
الحيوانات انما تحدث عن فساد مبدأ في الزرع كما في الموضع المتقدم من
الطبيعات فكذا ايضاً ليس يحدث خطيئة في الاراديات الا بفساد فضيلة في
النفس . وعلى هذا لا يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة في واحد بعينه
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان الفضيلة
تتكون وتفسد بالمتضادات . والفضيلة لا تحصل عن فعل واحد حسن كما
مر في م ب ٥١ ف ٣ فكذا اذن لا تزول بفعل واحد قبيح . فيجوز اذن
اجتماعها في واحد بعينه

والجواب ان يقال ان نسبة الخطيئة الى الفضيلة كنسبة الفعل القبيح الى
الملكة الصالحة . وليس حكم الملكة في النفس حكم الصورة في الشيء الطبيعي فان

الصورة الطبيعية تُصدر بالضرورة الفعل الملائم لها ولذلك لا يجوز اجتماع الصورة
 الطبيعية وفعل الصورة المضادة لها كما لا يجوز اجتماع الحرارة وفعل التبريد ولا
 اجتماع الحفة وحركة التحدير الا ان يكون ذلك بقوة قاسرة من محرك خارج .
 واما الملكة النفسانية فلا تصدر فعلها بالضرورة بل يستعملها الانسان متى شاء
 ولذلك يستطيع الانسان مع حصول الملكة فيه ان لا يستعملها او ان يفعل ما
 يضادها وهكذا يستطيع ذو الفضيلة ان يقترف فعل الخطيئة . وفعل الخطيئة
 اذا اعتبر بالقياس الى الفضيلة من حيث هي ملكة لا يستطيع ان يفسدها اذا
 كان واحداً فقط لانه كما لا تكون الملكة بفعل واحد كذلك لا تفد بفعل
 واحد كما مر في م ب ٦٣ ف ٢ واما اذا اعتبر بالقياس الى علة الفضيلة فيجوز
 ان تفسد بعض الفضائل بفعل الخطيئة الواحد فان كل خطيئة مميّزة تضاد المحبة
 التي هي اصل لجميع الفضائل المفاضة من حيث هي فضائل فتمت اذنت المحبة
 بفعل الخطيئة المميّزة الواحد لزم اثناء جميع الفضائل المفاضة باعتبار كونها
 فضائل وانما اريد بذلك الايمان والرجاء اللذين يصيران بعد الخطيئة المميّزة
 ملكتين معاً تين عن الصورة فتزول عنها صفة الفضيلة . واما الخطيئة
 العرضية التي لا تضاد المحبة فانها لا تنفيها فلا تنفي الفضائل الأخرى أيضاً . واما
 الفضائل المكتسبة فلا تزول بفعل واحد من افعال الخطيئة اية كانت .
 وعلى هذا فالخطيئة المميّزة لا تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة لكن تجوز مجامعتها
 للفضائل المكتسبة والخطيئة العرضية تجوز مجامعتها للفضائل المفاضة والمكتسبة
 اذا اجيب على الاول بان الخطيئة لا تضاد الفضيلة في نفسها بل في فعلها
 ولهذا يمتنع مجامعة الخطيئة لفعل الفضيلة ويجوز مجامعتها للملكة
 وعلى الثاني بان الرذيلة تضاد بالحصص الفضيلة كما تضاد الخطيئة فعل الفضيلة
 ولهذا كانت الرذيلة تنفي الفضيلة كما تنفي الخطيئة فعل الفضيلة

وعلى الثالث بان القوى الطبيعية تفعل بالضرورة ولذلك متى سلمت القوة امتنع حدوث الخلل في الفعل . واما فضائل النفس فلا تفعل بالضرورة فليس حكمهما واحداً

الفصل الخامس

هل يوجد في كل خطيئة فعل

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد في كل خطيئة فعل لان الخطيئة بالقياس الى الرذيلة كاستحقاق الثواب بالقياس الى الفضيلة . واستحقاق الثواب لا يحصل دون فعل . فكذا الخطيئة لا تحصل دون فعل

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيار ك ٣ ب ١٨ « من الضرورة ان تكون كل خطيئة ارادية والا لم تكن خطيئة » وليس شيء ارادياً الا بفعل الارادة . فكل خطيئة اذن فعل

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تحصل دون فعل لكان من يترك الفعل الواجب بخطأ بمجرد تركه . وقد يترك الواحد دائماً الفعل الواجب وذلك متى لم يفعله اصلاً فيلزم اذن ان يخطأ دائماً وهذا باطل . فاذا لا تحصل خطيئة دون فعل لكن يعارض ذلك قوله في يع ٤ : ١٧ « من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنع فعله خطيئة » وعدم الصنيع ليس فعلاً . فيجوز اذن حصول الخطيئة دون فعل

والجواب ان يقال ان مدار هذه المسئلة خصوصاً على خطيئة الترك التي اختلف فيها على اقوال فمنهم من ذهب الى ان في كل من خطايا الترك فعلاً داخلياً او خارجياً فالداخل كما لو اراد مرئياً ان لا يذهب الى الكيسة متى كان ذهابه واجباً عليه والخارج كما لو شغل الانسان نفسه بما يعوقه عن الذهاب الى الكيسة اما في الوقت الذي فيه يجب عليه الذهاب او قبله ايضاً وهذا يرجع على

نحو ما الى الاول لان من اراد ما لا يحتمل معه غيره فقد اراد التغلف عن ذلك
 الغير الا اذا لم يلحظ ان ما يريد فعله يعوقه عما يجب عليه فعله وحيثئذ يُقضى
 عليه بذنب الغفلة . وذهب آخرون الى ان خطيئة الترك لا تقتضي فعلاً لان
 مجرد عدم فعل ما يجب فعله خطيئة . وكلا القولين حق من وجه لانه اذا كان
 المراد بخطيئة الترك ما يرجع بالذات الى حقيقة الخطيئة فقط فقد يكون معها
 فعل داخل كما اذا اراد مرید ان لا يذهب الى الكنيسة وقد تكون بدون فعل
 داخل او خارج كما اذا لم يخطر على بال الانسان شي لا من امر ذهابه او عدم
 ذهابه الى الكنيسة في الوقت الذي يجب عليه الذهاب اليها . واذا كان
 المراد بها ما يشمل اسباب الترك او دواعيه فلا بد ان يكون فيها فعل اذا لا
 تحصل خطيئة الترك الا متى اعرض الانسان عما في قدرته ان يفعله وان لا
 يفعله . واعراض الانسان عن فعل ما في قدرته ان يفعله وان لا يفعله لا يكون
 الا عن سبب او داعٍ مصاحب او سابق فان كان ذلك السبب خارجاً عن
 قدرة الانسان لم يكن في الترك خطيئة كما اذا لم يذهب الانسان الى الكنيسة
 بسبب المرض واما ان كان ذلك السبب او الداعي خاضعاً للارادة فيكون في
 الترك خطيئة وحيثئذ يكون ذلك السبب من حيث هو ارادياً مصحوباً دائماً
 بفعل لا اقل من ان يكون فعل الارادة الداخل - وهذا الفعل قد يقصد به
 بالذات الترك كما لو اراد انسان ان لا يذهب الى الكنيسة اجتناباً للتعب
 وحيثئذ يكون هذا الفعل راجعاً بالذات الى الترك لان ارادة كل خطيئة ترجع
 بالذات الى تلك الخطيئة لان من حقيقة الخطيئة ان تكون ارادية وقد يقصد
 به بالذات شي لا آخر يعوق الانسان عن الفعل الواجب سواه كان ذلك
 المقصود بالارادة مصاحباً للترك كما لو اراد انسان ان يلعب حينما يجب ان
 يذهب الى الكنيسة او متقدماً عليه كما لو اراد انسان اطالة السهر التي يلزم

عنها عدم ذهابه صباحاً الى الكنيسة وحينئذ يكون هذا الفعل الداخِل او الخارج مقصوداً به الترك بالعرض لان الترك يحصل فيه دون قصد وما كان دون قصد نقول انه بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٥ ومن ذلك يتضح ان في خطيئة الترك حينئذ فملاً مصاحباً او سابقاً لكن نسبتها اليها عرضية والحكم على الاشياء يجب ان يكون باعتبار ما بالذات لا باعتبار ما بالعرض . فالاصح اذن ان يقال ان بعض الخطايا يجوز ان لا يكون فيها شيء من الفعل والا لكانت الافعال والاسباب المكتنفة الخطيئة من خارج ترجع الى ماهية الخطايا الأخر الفعلية اذا اجيب على الاول بان المنبر يقتضي أكثر مما يقتضيه الشر لان الخير يحصل عن علة كاملة بتامها والشر يحصل عن النقص الجزئية» كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ولذلك تحصل الخطيئة اما عن فعل الانسان ما لا ينبغي او عن عدم فعله ما ينبغي لكن استحقاق الثواب لا يحصل ما لم يفعل الانسان ما ينبغي مختاراً ولذلك يستحيل حصول استحقاق الثواب دون فعل ويجوز حصول الخطيئة دون فعل

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له ارادي ليس لوقوع فعل الارادة عليه فقط بل لان في قدرتنا فعله او عدم فعله كما في الخلقيات ك ٣ ب ٥ وعلى هذا يجوز ان يقال لعدم الارادة ارادي من حيث ان في قدرة الانسان ان يريد وان لا يريد

وعلى الثالث بان خطيئة الترك مضادة للوصية الايجابية التي هي ملزمة دائماً لكن ليس بالقياس الى كل زمان ولذلك فانما بخطأ من يترك الفعل في الزمان المعين من الوصية الايجابية

الفصل السادس

في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتهاه منافي للشرعية الازلية
هل هو صحيح

يُنخَطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتهاه منافي للشرعية الازلية كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٧ ليس صحيحاً لان القول او الفعل او الاشتهاه يدل على فعل وليس كل خطيئة تدل على فعل كما مر في الفصل الآنف . فاذا ليس يدخل في هذا الحد كل خطيئة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١١ « الخطيئة ارادة امسائك او ادراك ما تحظره العدالة » والارادة مندرجة تحت الشهوة باعتبار اطلاق الشهوة بالفساحة على كل شوق فيكفي القول اذن بان الخطيئة اشتهاه منافي للشرعية الازلية دون زيادة القول او الفعل

٣ وايضاً يظهر ان الخطيئة قائمة حقيقة بالاعراض عن الغاية لان الخير والشر يعتبران خصوصاً من جهة الغاية كما يظهر مما مر في م ب ١٨ ف ٦ ومن ثم عرف اوغسطينوس الخطيئة بالنسبة الى الغاية بقوله في الاختيار ك ١ ب ١١ « ليس الخطأ شيئاً سوى الاعراض عن الامور الابدية والاقبال على الامور الزمنية » وقال في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ « ان فساد الانسان قائم كله باستعمال ما يجب التمتع به وبالتمتع بما يجب استعماله » وليس في الحد المتقدم ذكر للاعراض عن الغاية المقتضاة . فهو اذن غير جامع

٤ وايضاً انما يقال لشيء انه منهي عنه لمنافاته الشرعية . وليست جميع الخطايا انما هي شرور لكونها منهيها عنها بل بعضها انما هي منهي عنها لكونها شروراً . فلم يجب اذا اخذ منافاة شرعية الله في حد الخطيئة مطلقاً

٥ وايضاً ان المراد بالخطيئة فعل انساني قبيح كما يظهر مما مر في ف ١
ومب ٢١ ف ١ . وشر الانسان قائم بالمنافاة للعقل كما قال ديونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٤ . فكان الأولى اذن ان يقال ان الخطيئة منافية للعقل
لا للشريعة الازلية

لكن يكفي في معارضة ذلك نص اوغسطينوس

والجواب ان يقال ليست الخطيئة شيئاً سوى فعل انساني قبيح كما يظهر
مما تقدم قريباً . وانما يكون فعل انسانياً من حيث هو ارادي كما ينضح مما مر
في مب ١ ف ١ اي بمعنى كونه صادراً عن الارادة كفعل الارادة والانتخاب
او ما موراً به من الارادة كافعال التكلم والعمل الخارجة . وانما يكون الفعل
الانساني قبيحاً من حيث يخرج عن الحد المقدّر له وتقدير كل شيء يعتبر
بالقياس الى قاعدة اذا خرج عنها خرج عن الحد المقدّر له . وللارادة
الانسانية قاعدتان احدهما قريية ومجانسة وهي العقل الانساني والاخرى هي
القاعدة الاولى وهي الشريعة الازلية التي كانها هي عقل الله ولذلك وضع
اوغسطينوس في حد الخطيئة امرين احدهما من قبيل جوهر الفعل الانساني
وهو كالجزء المادي في الخطيئة وذلك بقوله «قول او فعل او اشتبه» والاخر
من قبيل حقيقة الشر وهو كالجزء الصوري في الخطيئة وذلك بقوله «مناف
للشريعة الازلية»

اذا اجيب على الاول بان الايجاب والسلب يرجعان الى جنس واحد
كرجوع المولود والغير المولود في الاقنيم الالهية الى الاضافة كما قال
اوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ٦ و ٧ ولذلك يجب اعتبار القول وعدم
القول والفعل وعدم الفعل من قبيل واحد

وعلى الثاني بان العلة الاولى للخطيئة هي الارادة الامرة بجميع الافعال

الارادية التي هي وحدها محل الخطيئة ولذلك حدّ اوغسطينوس الخطيئة بـ
 بعض المواضع بالارادة وحدها الا انه لما كانت الافعال الخارجة ايضاً ترجع الى
 جوهر الخطيئة متى كانت قبيحة في انفسها كما مرّ في مب ٢٠ ف او٢ و٢
 وجب ان يؤخذ ايضاً في حد الخطيئة شيء يرجع الى الافعال الخارجة
 وعلى الثالث بان الشريعة الازلية تسوق الانسان اولاً وبالذات الى الغاية
 وتجعله بالتبعية ان يحسن انتخاب الوسائط المؤدية الى الغاية ومن ثم في قوله
 «مناف للشريعة الازلية» ايالة الى الاعراض عن الغاية والى سائر انواع الخلل
 وعلى الرابع بان ما يقال من انه ليس كل خطيئة شراً لكونها منياً عنها انما
 يراد به النهي الحاصل بالشريعة الموضوعه . اما اذا اريد به نهى الشريعة
 الطبيعية المندرجة اولاً تحت الشريعة الازلية وثانياً في قوة العقل الانساني
 الحاكمة الطبيعية فكل خطيئة انما هي شرٌ لكونها منياً عنها لانها من طريق كونها
 خارجة عن حد الترتيب تنافي الشريعة الطبيعية
 وعلى الخامس بان الخطيئة ينظر اليها اللاهوتي خصوصاً من حيث هي
 اهانة لله والفيلسوف الخلقى من حيث منافاتها للعقل ولذلك رأسه
 اوغسطينوس الاليق به ان ياخذ في حد الخطيئة المنافاة للشريعة الازلية لا
 المنافاة للعقل ولا سيما لاننا ناخذ بالشريعة الازلية في كثير مما يفوق العقل
 الانساني كالامور الايمانية



المبحث الثاني والسبعون

في تمايز الخطايا — وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الخطايا او الرذائل والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١
في ان تمايز الخطايا النوعي هل يكون باعتبار موضوعاتها — ٢ في تميز الخطايا الروحية
والجسدية — ٣ في ان تمايزها النوعي هل يكون باعتبار عنها — ٤ هل يكون باعتبار
من يُخطأ اليه — ٥ هل يكون باعتبار اختلاف الذنب — ٦ هل يكون باعتبار الترك
والفعل — ٧ هل يكون باعتبار الاختلاف في طريقة وقوع الخطيئة — ٨ هل يكون
باعتبار الافراط والتفريط — ٩ هل يكون باعتبار اختلاف الظروف

الفصل الأول

في ان الخطايا هل تتفاير بالنوع باعتبار موضوعاتها

يُخطئ الى الأول بان يقال: يظهر ان الخطايا لا تتفاير بالنوع باعتبار
موضوعاتها لان الافعال الانسانية انما يقال لها بالخصوص حسنة او قبيحة
بالقياس الى الغاية كما سلف بيانه في مب ١٨ ف ٦ . ولان الخطيئة ليست
سوى فعل انساني قبيح كما مر في مب ٢١ ف ١ وفي المبحث الآنف ف ١
يظهر ان تمايز الخطايا النوعي يجب ان يكون باعتبار الغايات لا باعتبار
الموضوعات

٢ وايضاً ان الشر لكونه عدماً يتمايز نوعاً بحسب اختلاف النوع في ما يقابله
والخطيئة شر في جنس الافعال الانسانية . فالخطايا اذن تتمايز نوعاً بحسب ما
يقابلها لا بحسب موضوعاتها

٣ وايضاً لو كانت الخطايا تتفاير بالنوع بحسب الموضوعات لاستعمال تعلق
خطيئة واحدة بالنوع بموضوعات مختلفة . وهذا جائز في بعض الخطايا فان
الكبريا تعلق بالروحانيات وبالجسمانيات كما قال غرينغوريوس في ادبياته ك ٣٤
ب ٢٣ والبخل يتعلق باجناس من الاشياء مختلفة . فالخطايا اذن لا تتمايز

نوعاً بحسب موضوعاتها

لكن يمارض ذلك ان الخطيئة هي قولٌ او فعلٌ او اشتهاؤه منافعٍ لشريعة الله . والاقوال والافعال والاشتهاءات تمتاز نوعاً بحسب اختلاف موضوعاتها لان الافعال تمتاز بالموضوعات كما مرّ في مب ١٨ ف ٥ وق ١ مب ٢٧ ف ٣ . فاذا كذلك الخطايا تمتاز نوعاً بحسب موضوعاتها

والجواب ان يقال ان حقيقة الخطيئة تقتضي امرين كما مرّ في البحث الآنف ف ٦ وهما الفعل الارادي وخروجه عن حد الترتيب الذي يحصل بمخالفة شريعة الله ولاحدتها نسبة ذاتية الى الخاطئ الذي يقصد احداث فعل ارادي معين في مادة معينة وللآخر وهو خروج الفعل عن حد الترتيب نسبة عرضية الى قصد الخاطئ اذ ليس يفعل احدٌ بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . ومعلوم ان كل شيء تحصل له حقيقة النوعية مما بالذات لا مما بالعرض لان ما بالعرض خارج عن حقيقة النوع . ولذلك فالخطايا تمتاز بالنوع من جهة الافعال الارادية لا من جهة ما في الخطيئة من عدم الترتيب والافعال الارادية تمتاز بالنوع بحسب الموضوعات كما مرّ بيانه في مب ١٨ ف ٥ فيلزم اذن ان الخطايا تمتاز حقيقةً بالنوع باعتبار موضوعاتها اذا اوجب على الاول بان الغاية تتضمن اصالة حقيقة الخير فكان لها الى فعل الارادة الذي هو الاول في كل خطيئة نسبة الموضوع وعلى هذا فتغاير الخطايا بحسب الموضوعات او بحسب الغايات يرجع الى واحدٍ

وعلى الثاني بان الخطيئة ليست عدماً صرفاً بل هي فعلٌ خالٍ عن الترتيب الواجب ولهذا فالخطايا تمتاز نوعاً بحسب موضوعات الافعال لا بحسب ما يقابلها - على انه لو قيل ايضاً بتمايزها بحسب الفضائل المقابلة لها لكان ذلك من قبيل التمايز بالموضوعات لان الفضائل انما تمتاز نوعاً بحسب موضوعاتها كما

مر في مب ٦ ف ٥

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع ان يكون في الاشياء المختلفة المتغايرة بالنوع او بالجنس حقيقة واحدة صورية للموضوع منها تستمد الخطيئة نوعيتها وعلى هذا النحو تلتبس الكبرياء الترفع في اشياء مختلفة ويلتبس البخل الزيادة في ما يصلح لمنفعة الانسان

الفصل الثاني

في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا يصح ان يجعل تمييزاً بين خطايا روحية وخطايا جسدية فقد قال الرسول في غلا ٥ « واعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة والعمرّ وعبادة الاوثان والسحر » الآية وهذا يظهر منه ان جميع اجناس الخطايا هي اعمال الجسد . والمراد بالخطايا الجسدية اعمال الجسد . فاذا ليس ينبغي ان يُميّز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٢ وايضاً كل من يخطأ فهو يسلك بحسب الجسد كقوله في رو ٨ : ١٣ « ان عشم بحسب الجسد تموتون واما ان اتمم بالروح اعمال الجسد فتحيون » والعيشة او السلوك بحسب الجسد ترجع في ما يظهر الى حقيقة الخطيئة الجسدية فاذا جميع الخطايا جسدية . فلا ينبغي من ثمة التمييز بين خطايا جسدية وخطايا روحية

٣ وايضاً ان جزء النفس الاعلى وهو الذهن او العقل يقال له روح كقوله في افسس ٤ : ٢٣ « تُجددون بروح ذهنكم » حيث اطلق الروح على العقل كما قال الشارح . وكل خطيئة تُفعل بحسب الجسد فانها تصدر عن العقل بالرضى لان الرضى بفعل الخطيئة الى العقل الاعلى كما سيأتي في مب ٧٤ ف ٧ . فاذا الخطايا الجسدية والروحية واحدة فلا ينبغي ان تجعل متميزة

٤ وايضاً لو كانت بعض الخطايا جسدية على الخصوص لوجب في ما يظهر ان يحمل ذلك بالاحص على تلك الخطايا التي يخطأ بها الانسان الى جسده . وقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١٨ « كل خطيئة يفعلها الانسان هي في خارج الجسد اما الزاني فانه يجرم الى جسده » فيلزم كون الزنى وحده خطيئة جسدية مع ان الرسول ذكر البخل ايضاً في جملة الخطايا الجسدية كما في انفس ٣ : ٥ لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥ « من امهات الرذائل السبع خمس روحية واثنان جسديتان »

والجواب ان يقال ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما تقدم في الفصل الآنف . وكل خطيئة فهي قائمة باشتهاء خير متغير يخرج في اشتهاؤه عن حد الترتيب وهكذا متى أدرك يلتذبه صاحبه دون ترتيب . واللذة لذتان كما يتضح مما مر في مب ٣١ ف ٣ احداها حيوانية وهي التي تقتضي في مجرد تصور شيء يحصل على حسب المبتغى وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً روحانية كما اذا التذم لذم مدح الناس له او نحو ذلك والثانية جسمانية او طبيعية وهي التي تتم في المس الجسماني وهذه يجوز ان يقال لها ايضاً جسدية . فالخطايا التي تتم في اللذة الروحانية يقال لها خطايا روحية والتي تتم في اللذة الجسدية يقال لها خطايا جسدية كالشره الذي يتم في لذة المأكول والفجور الذي يتم في لذة المنكح وعليه قول الرسول في ٢ كور ١٠ : ٢ « فلنظهر انفسنا من كل دنس الجسد والروح »

اذا اجيب على الاول بان تلك الرذائل يقال لها اعمال الجسد « ليس لانها تتم في لذة الجسد بل المراد بالجسد هناك الانسان الذي متى عاش بحسب نفسه يقال انه عايش بحسب الجسد » كما قال الشارح هناك وكما قال اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ٤ ب ٢ و ٣ . والوجه في ذلك ان كل نقص في العقل

الانساني ناشئ في مبدئه على نحو ما عن الحس الجسدي
 وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني
 وعلى الثالث بان في الخطايا الجسدية ايضاً فعلاً روحياً وهو فعل العقل الا ان
 غاية هذه الخطايا التي منها تأخذ تسميتها هي لذة الجسد
 وعلى الرابع بان النفس تخدم الجسد في خطيئة الزنى على وجه مخصوص بحيث
 لا يسوغ للانسان في تلك الدقيقة ان يتفكر في شيء آخر كما قال الشارح هناك
 واما لذة الشره فهي وان كانت جسدية فكما لا تستغرق العقل الى هذا الحد -
 او يقال ان في هذه الخطيئة ايضاً اهانة للجسد لتدنسه بها تدنساً خارجاً عن حد
 الترتيب ولهذا يقال بالخصوص ان الانسان يجرم بهذه الخطيئة وحدها الى
 جسده . واما البخل المذكور في جملة الخطايا الجسدية فالمراد به الفسق وهو
 غضب الغير امراته ظلاً - او يقال ان ما يلتذ به البخل امرٌ جسماني وبهذا
 الاعتبار يجعل في جملة الخطايا الجسدية واما اللذة نفسها فايست الى الجسد بل
 الى الروح ولهذا كانت خطيئة روحية عند غريغوريوس

الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تمايز بالنوع بحسب عللها
 يُنخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطايا تمايز بالنوع بحسب عللها
 لان الشيء يستفيد نوعيته مما يستفيد منه وجوده . والخطايا تستفيد وجودها
 من عللها فمنها اذن تستفيد نوعيتها ايضاً . فهي اذن لتمايز بالنوع بتمايز عللها
 ٢ . وايضاً يظهر ان العلة المادية اقل تعلقاً بالنوعية من العلة الأخرى .
 والموضوع في الخطيئة بمنزلة العلة المادية . فاذا ما كانت الخطايا تمايز بالنوع
 بحسب موضوعاتها كان تمايزها النوعي بحسب عللها الأخرى في ما يظهر
 ٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ٢٩ : ١٧ « قد احترقت

بالنار واتقلبت» ما نصه «كل خطيئة فيهما عن خوفٍ مذلٍ على خلاف
 ما ينبغي واما عن حبٍ مهيجٍ على خلاف ما ينبغي» وقيل في ١ يرو ٢: ١٦ «كل ما
 في العالم هو شهوة الجسد او شهوة العين او نغز الحياة» وانما يقال لشيء انه في
 العالم بسبب الخطيئة من حيث انه يراد بالعالم مجبور العالم كما قال اوغسطينوس
 في تفسير يوحنا ٢٢ مقاً ٢ وقد فصل غريغوريوس ايضاً في ادبياته ك ٣١ ب ٤٥
 جميع الخطايا بحسب امهات الرذائل السبع . وجميع هذه التفصيلات يُنظر فيها
 الى علل الخطايا . فيظهر اذن ان الخطايا تتباير نوعاً بتباير العلل
 لكن يعارض ذلك ان هذا يلزم عنه كون جميع الخطايا واحدة بالنوع لان
 لها علة واحدة فقد قيل في سي ١٠ : ١٥ «الكبرياء اول كل خطيئة» وفي ١
 تيمو ٦ : ١٠ «ان حب المال اصل كل شر» ولا ينبغي ان للخطايا انواعاً مختلفة .
 فهي اذن لا تتمايز بالنوع بحسب اختلاف عللها
 والجواب ان يقال لما كانت اجناس العلل اربعة كان يختلف وجه الاسناد
 اليها باختلاف المسندات فان العلة الصورية والعلة المادية تتعلقان حقيقةً
 بجوهر الشيء ولهذا كانت الجواهر تتمايز نوعاً وجنساً باعتبار الصورة والمادة .
 والعلة الفاعلة والعلة الغائية تتعلقان مباشرة بالحركة والفعل ولهذا كانت الحركات
 والافعال تتمايز نوعاً بحسب هاتين العلتين لكن على انحاء مختلفة لان المبادئ
 الفعلية الطبيعية محدودة دائماً الى افعال معينة ولهذا كان اختلاف الانواع في
 الافعال الطبيعية يعتبر لا بحسب الموضوعات التي هي الغايات او المنتهيات فقط
 بل بحسب المبادئ الفعلية ايضاً كتمايز التسخين والتبريد بالنوع بحسب الحار
 والبارد . واما المبادئ الفعلية في الافعال الارادية كافعال الخطايا فليست
 محدودة بالضرورة الى واحد فيجوز ان يصدر عن مبدأ فعلي واحد او محرك
 واحد انواع مختلفة من الخطايا كما يجوز ان يصدر عن الخوف المذل على خلاف

ما ينبغي ارتكاب الانسان السرقة او القتل وخذلانه القطيع الموكول اليه وهذه الامور بعينها يجوز صدورها عن الحب وبذلك يتضح ان الخطايا لا تتغير بالنوع بحسب اختلاف العلل المؤثرة او المحركة بل بحسب اختلاف العلة الغائية فقط . والغاية هي موضوع الارادة فقد اوضحنا في م ب ١ ف ٣ ان الافعال الانسانية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية

اذا اجيب على الاول بان المبادئ الفعلية في الافعال الارادية ليست محدودة الى واحد فلا تكفي لاصدار الافعال الانسانية ما لم نترجم الارادة الى واحد بقصد الغاية كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٩ ولذلك كان وجود الخطيئة ونوعيتها يستكملان بالغاية

وعلى الثاني بان الموضوعات اذا اعتبرت بالقياس الى الافعال الخارجة كن لها اعتبار المادة التي يقع عليها الفعل واما اذا اعتبرت بالقياس الى فعل الارادة الداخلة فلها اعتبار الغايات وبهذا الاعتبار تفيد الفعل حقيقته النوعية وان كان لها ايضاً باعتبار كونها مادة يقع عليها الفعل اعتبار المنتهيات التي بها لتنوع الحركات كما في الطبيعيات ك ٥ وفي الخلقيات ك ١٠ على ان منتهيات الحركة ايضاً انما تفيد الحركات الحقيقية النوعية باعتبار تضمينها حقيقة الغاية وعلى الثالث بان تفصيل الخطايا على تلك الالوجه لا يقصد به التفرقة بينها في النوع بل بيان عللها المختلفة

الفصل الرابع

في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى التريب هل هي صحيحة يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى التريب قسمة فاسدة لان ما كان مشتركاً في كل خطيئة لا ينبغي ان يجعل قسماً من اقسام الخطيئة . والخطايا كلها مشتركة في كونها ضد الله فقد

قيل في حد الخطيئة انها متافية لشرمة الله كما مر في البحث الآنف ف ٦ فلا
 ينبغي اذن جعل الخطيئة الى الله قسماً من اقسام الخطايا
 ٢ وايضاً كل قسمة فيجب ان تجعل بالمتقابلات . وهذه الاجناس الثلاثة
 للخطايا ليست متقابلة لان كل من يخطأ الى القريب يخطأ ايضاً الى نفسه والى
 الله . فاذا ليست قسمة الخطيئة الى هذه الاقسام الثلاثة صحيحة
 ٣ وايضاً ان الامور الخارجية لا تفيد النوعية . والله والقريب خارجان عنا .
 فالخطايا اذن لا تميز نوعاً بهذه الثلاثة . فقسمة الخطيئة اذن الى هذه الثلاثة
 فاسدة

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم عند تفصيله
 الخطايا « يقال ان الانسان يخطأ الى نفسه والى الله والى القريب »
 والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل غير مرتب كما مر في البحث الآنف ف ١
 والترتيب يجب ان يكون في الانسان على ثلاثة انواع الاول بالقياس الى نظام
 العقل من حيث يجب ان تكون جميع افعالنا وافعالنا متقدرة بنظام العقل .
 والثاني بالقياس الى نظام الشريعة الالهية التي يجب على الانسان ان يسلك
 بحسبها في كل امر فلو كان الانسان حيواناً معتزلاً بالطبع لكفاه هذان النوعان
 من الترتيب الا انه لما كان حيواناً سياسياً ومدنياً بالطبع كما في السياسة ك ١
 وجب ان يكون ثمة ترتيب ثالث يتعلق بما يجب على الانسان لغيره من الناس
 الذين يجب ان يعيش معهم - والاول من هذه الترتيبات يتضمن الثاني وزيادة
 لان كل ما يندرج تحت ترتيب العقل يندرج تحت ترتيب الله لكن من الاشياء
 ما يندرج تحت ترتيب الله وهو فوق العقل الانساني كالامور التي ترجع الى
 الايمان والتي تجب لله وحده فمن يخطأ في هذه الاور يقال انه يخطأ الى الله
 كالبتدع ومنتهك الاقداس والمجدف . وكذلك الترتيب الثاني يتضمن الثالث

وزيادة لان كل ما يجب علينا للقريب يجب ان نسلك فيه على حسب نظام العقل ومن الامور ما تتبع فيه العقل بالنسبة الى انفسنا فقط لا بالنسبة الى القريب فمن يخطأ في هذه يقال انه يخطأ الى نفسه كما يظهر في الشره والفاجر والمبذر - ومتى خطى الانسان في ما يجب عليه للقريب يقال انه يخطأ الى القريب كما يظهر في السارق والقاتل - والامور التي تجب على الانسان لله وللقريب ونفسه مختلفة . ومن ثمه كان تفصيل الخطايا هذا بحسب الموضوعات التي بها تتمايز انواع الخطايا فيكون في الحقيقة باعتبار انواعها المختلفة لان الفضائل التي تقابلها الخطايا ايضاً تتمايز نوعاً بهذا الفرق اذ لا يخفى ان الفضائل اللاهوتية تتعلق بالله والعفة والشجاعة لتعلقان بصاحبهما والمدالة تتعلق بالقريب اذاً اجيب على الاول بان الخطأ الى الله مشترك في كل خطيئة باعتبار ان الترتيب المتعلق بالله يتضمن كل ترتيب انساني واما باعتبار ان ترتيب الله يفوق الترتيبين الآخرين فالخطيئة الى الله جنسٌ مخصوصٌ من الخطيئة وعلى الثاني بانه متى كانت الاشياء التي يتضمن احدها الآخر متميزة وجب ان يكون التمايز حاصلًا لا باعتبار تضمن احدها الآخر بل باعتبار مجاوزة احدها للآخر كما هو ظاهرٌ في قسمة الاعداد والاشكال فان المثلث الزوايا لا يجعل قسماً للمربع الزوايا من حيث يندرج فيه بل من حيث ينقص عنه وكذا الحال في الثلاثي والرابعي

وعلى الثالث بان الله والقريب وان كانا خارجين عن الخطيئة ليسا مع ذلك اجنبيين عن فعل الخطيئة بل نسبتها اليه نسبة موضوعين خاصين له

الفصل الخامس

في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تُحدث تغييراً في النوع

يُنخبطُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان قسمة الخطايا من جهة الذنب كقسمة مثلاً الى عرضية ومميته تُحدث تغييراً في النوع لان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يجوز ان تكون واحدة بالنوع ولا واحدة بالجنس ايضاً . وبين الخطيئة العرضية والخطيئة المميته فرق غير متناه لان العرضية تستوجب عقاباً زمنياً والمميته تستوجب عقاباً ابدياً ومقدار العقاب على حسب مقدار الذنب كقوله في ت ٢٥ : ٢ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلاته » فاذا ليس بين الخطيئة العرضية والخطيئة المميته وحدة جنس فضلاً عن وحدة النوع

٢ وايضاً ان بعض الخطايا مميته من جنسها كالقتل والفسق وبعضها عرضية من جنسها كالكمة البطالة والضحك الفضولي . فاذا الخطيئة العرضية والخطيئة المميته متغايرتان بالنوع

٣ وايضاً ان نسبة الخطيئة الى العقاب كنسبة الفعل الصالح الى الثواب . والثواب هو غاية الفعل الصالح فالعقاب اذن غاية الخطيئة . والخطايا تتمايز بالنوع من جهة الغايات كما مر في ف ٣ فهي اذن تتمايز ايضاً بالنوع من جهة استحقاق العقاب

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المقومة للنوع متقدمة كالفصول النوعية . والعقاب متأخر عن الذنب لكونه معلولاً له . فالخطايا اذن لا تتمايز بالنوع من جهة الذنب

والجواب ان يقال ان الاشياء المتغايرة بالنوع يوجد فيها فصلان احدهما مقوم لتغاير النوع وهذا لا يوجد اصلاً الا في الانواع المختلفة كالناطق والتمير

الناطق والتنفس والغير التنفس والثاني لازم عن اختلاف النوع وهذا الفصل وان كان في بعض الاشياء لازماً عن اختلاف النوع الا انه يجوز ان يوجد في غيرها في نوع واحد بعينه كالابيض والاسود فانها لازمان عن اختلاف النوع في الغراب والبيج الا انه يجوز وجود هذا الفصل في نوع الانسان الواحد اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان فصل الخطيئة العرضية والميتة او اي فصل آخر يؤخذ من جهة الذنب لا يجوز ان يكون فصلاً مقوماً لاختلاف النوع لان ما بالعرض لا يقوم به نوع اصلاً وما كان خارجاً عن قصد الفاعل فهو بالعرض كما في الطبيعيات كـ ٢٠ ومعلوم ان العقاب خارج عن قصد الخاطي فنسبته الى الخطيئة عرضية من جهة الخاطي . الا ان له نسبة الى الخطيئة من الخارج اي من جهة عدالة القاضي الذي يقضي بمقوبات مختلفة باختلاف احوال الخطايا ولذلك فالفصل الذي من جهة استحقاق العقاب يجوز ان يلزم عن اختلاف نوع الخطايا لكنه ليس يقوم به اختلاف النوع - وفصل الخطيئة العرضية والميتة لازم عن اختلاف عدم الترتيب الذي به تتم حقيقة الخطيئة فان عدم الترتيب على ضربين احدهما يحصل بنقض مبدأ الترتيب والثاني ما يسلم معه مبدأ الترتيب ولكنه يقع في ما يلي المبدأ كما ان عدم ترتيب المزاج الحاصل في جسم الحيوان قد يتصل الى نقض المبدأ الحيوي فيحصل الموت وقد لا يكون في مبدأ الحياة بل في بعض الاخلاط فيحصل المرض . ومبدأ كل ترتيب في الامور الخلقية هو الغاية القصوى التي هي في العمليات بمثابة المبدأ البين بنفسه في النظريات كما سي في الخلقيات كـ ٧ ب ٨ ولذلك متى فسد ترتيب النفس بالخطيئة الى حد ان اعرضت عن الغاية القصوى اي عن الله الذي تتصل به بالحجة فتلك هي الخطيئة الميتة ومتى حصل فساد في الترتيب دون ان يبلغ الى الاعراض عن الله فتلك هي الخطيئة العرضية لانه كما ان فساد الموت في

الجسمانيات الذي يحصل بنقض مبدأ الحياة لا يمكن دفعه بقوة الطبيعة واما
فساد المرض فيمكن دفعه بسبب سلامة مبدأ الحياة كذلك الامر في ما يختص
بالنفس لان الامور النظرية من يخطئ فيها في المبادئ يتعذر اقتاعه ومن
يخطئ في غير المبادئ يمكن هدايته الى الصواب بالمبادئ . وكذا الشأن
في العمليات فان من يعرض بالخطيئة عن الغاية القصوى فطبيعة هذه الخطيئة
تقتضي ان لا يقال عثرته ولهذا يقال انه يخطأ خطأ مميتاً ويستوجب عقاباً
ابدئياً ومن يخطأ دون ان يعرض عن الله فحقيقة هذه الخطيئة تقتضي جواز دفع
هذا الفساد لسلامة المبدأ ولهذا يقال انه يخطأ خطأ عرضياً اية لانه لا
يستوجب بخطيئة هذه عقاباً ابدئياً

إذا اجب على الاول بان بين الخطيئة العرضية والخطيئة الميتة فرقاً غير متناه
من جهة الاعراض لا من جهة الاقبال الذي به توجه الخطيئة الى الموضوع ومن
ذلك تستفيد نوعيتها فلا يتمتع اذن ان يوجد في نوع واحد بعينه خطيئة مميتة
وخطيئة عرضية كما ان الحركة الاولى في جنس الفسق خطيئة عرضية والكلمة
البطالة التي هي في الغالب عرضية يجوز ان تكون ايضاً مميتة
وعلى الثاني بان كون بعض الخطايا مميتة من جنسها وبعضها عرضية من
جنسها يلزم عنه ان هذا الفصل مترتب على تقاير الخطايا النوعي لا سبب له .
وهو يجوز وجوده ايضاً في الاشياء المتحددة بالنوع كما مر قريباً .
وعلى الثالث بان الثواب مقصود من مستحقه او ذي العمل الصالح واما
العقاب فليس مقصوداً من الخاطئ بل بالاحرى مضاداً لارادته فليس
حكماً واحداً

الفصل السادس

في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متغايرتان بالنوع

يُنحطُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك متغايرتان بالنوع فان الزلة جعلت قسيمة للخطيئة في افسس ١ : ٢ حيث قيل « حين كنتم امواتا بزلاتكم وخطاياكم » وقد كتب عليه الشارح « بالزلات اي بترك ما يؤمر به وبالخطايا اي بفعل ما ينهى عنه » وهو صريح بان المراد بالزلة خطيئة الترك وبالخطيئة خطيئة الفعل فهما اذن متغايران بالنوع لان كلا منهما قسم للآخر على حد النوعين المختلفين

٢ وايضا من انصفات الذاتية للخطيئة كونها منافية لشريعة الله لان ذلك مأخوذ في حدها كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٦ . وشريعة الله مشتملة على وصايا متغايرة بعضها ايجابي يصاده خطيئة الترك وبعضها سلبى يصاده خطيئة الفعل . فاذا خطيئة الترك وخطيئة الفعل متغايرتان بالنوع

٣ وايضا ان الترك والفعل يتغايران تعارير الايجاب والسلب . ويمتنع كون الايجاب والسلب من نوع واحد فان السلب ليس له نوع لان الوجود ليس له انواع ولا فصول كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ . فيمتنع اذن اتحاد الترك والفعل بالنوع

لكن يعارض ذلك ان الترك والفعل يجتمعان في نوع واحد من الخطيئة فان البخيل يسلب ما للغير وهذه خطيئة الفعل ولا يعطي ما يجب عليه لغيره وهذه خطيئة الترك . فاذا ليس الترك والفعل متغايرين بالنوع

والجواب ان يقال يوجد في الخطايا فصلان احدهما مادي والآخر صوري فللمادي يعتبر بحسب ما لافعال الخطيئة من النوعية الطبيعية والصوري يعتبر من حيث النسبة الى الغاية الواحدة المخصوصة التي هي الموضوع الخاص .

وبناءً على ذلك يوجد أفعال متغايرة بالنوع من جهة المادة ولكنها من جهة الصورة متحدة في نوع الخطيئة لوحدة غايتها كما ان القتل بالخنق والرجم والطنن يرجع الى نوع القتل الواحد وان تغايرت هذه الافعال نوعاً من جهة نوعية طبيعتها . وعلى هذا فاذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة المادية كانا متغايرين بالنوع على ان يكون النوع مأخوذاً بالقساحة من حيث يجعل للسلب والعدم نوع . واذا كان كلامنا على نوع خطيئة الترك والفعل من الجهة الصورية لم يكونا متغايرين بالنوع لان لهما غاية واحدة ومحركاً واحداً فالبخيل يسلب ولا يؤدي للغير حقه لغاية جمع المال ومثله الشره فإنه يأكل فوق الحاجة ويترك الاصوام المفروضة ليملاً شهوة بطنه وقس على ذلك فإن السلب في الاشياء يبتنى دائماً على ايجاب يكون على نحو ما علة له ولهذا كان تسخين النار وعدم تبريدها في الاشياء الطبيعية في حكم واحد اذا اجيب على الاول بان تلك القسمة الى فعل وترك ليست بحسب اختلاف النوع من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط كما تقدم

وعلى الثاني بانه انما وجب ان يجعل في شريعة الله وصايا مختلفة في الايجاب والسلب ليتأدى الناس الى الفضيلة تدريجاً اولاً باجتنب الشر الذي نأدى اليه بالوصايا السالبة ثم بفعل الخير الذي نأدى اليه بالوصايا الايجابية وعلى هذا فالوصايا الايجابية والسالبة لا ترجع الى فضائل مختلفة بل الى درجات مختلفة من الفضيلة فلا يلزم مضادتها لخطايا مختلفة بالنوع - وايضاً الخطيئة لا تستفيد نوعيتها من جهة الاعراض لانها من هذه الجهة سلب او عدم بل من جهة الاقبال باعتبار كونه فعلاً . وعلى هذا فالخطايا لا تتغاير بالنوع بتغاير وصايا الشريعة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتمشى على تغاير النوع من الجهة

المادية - ومع ذلك يجب ان يُعلم ان السلب وان لم يكن له نوع إلا انه يُجمل في نوع برده الى الايجاب المستتبع له

الفصل السابع

في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة

يُخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية ليست صحيحة فان اوغسطينوس جعل للخطيئة في الثالث ك ١٢ ب ١٢ ثلاث درجات الاولى « متى ألقى الحس البدني في الروح لذة » وهي خطيئة بالفكر والثانية « متى طاب الانسان نفساً بمجرد لذة الفكر » والثالثة « متى عزيم بالرضى على الفعل » وهذه الثلاثة ترجع الى الخطيئة الفكرية . فلا ينبغي اذن جعل الخطيئة الفكرية جنساً برأسه للخطيئة

٢ وايضاً ان غريغوريوس جعل للخطيئة في ادبياته ك ٤ ب ٢٧ اربع درجات اولها « الذنب الكامن في القلب » والثانية « متى ظهر الى الخارج » والثالثة « متى قوي بالمادة » والرابعة « متى اتصل الانسان الى الطمع في الرحمة الالهية او الى البأس » ولم يجعل في ذلك فرق بين الخطيئة الفعلية والخطيئة القولية وقد جعل درجتان اخريان للخطيئة . فالقسمة الأولى اذن غير صحيحة

٣ وايضاً لا تحصل خطيئة بالقول او بالفعل قبل ان تحصل بالفكر . فاذا ليست هذه الخطايا متغايرة بالنوع فلا يجب جعل كل منها قسمة للأخرى لكن يعارض ذلك قول ايرونيوس في تفسير حزقيا ك ١٣ « الزلات العامة التي يئضع لها الجنس البشري ثلاث لاننا نخطأ بالفكر او بالقول او بالفعل »

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء تتغاير بالنوع على نحوين الاول من حيث ان اكل نوعاً كاملاً كالغناير النوعي بين الفرس والثور والثاني من حيث يُمتد اختلاف الانواع باختلاف الدرجات في كون او حركة كما ان البناء

تكون كامل للبيت ووضع الاساس واقامة الجدار نوحان ناقصان كما يتضح من قول الفيلسوف في الخلقيات ١٠ ب ٤ ومثل ذلك يمكن ان يقال في تكون الحيوانات - اذا تمهد ذلك فالخطيئة تُقسم الى هذه الثلاث اي الى قولية وفكرية وفعلية لا على انها انواع مختلفة كاملة لان الخطيئة تتم بالفعل فكان للخطيئة الفعلية حقيقة النوع الكاملة لكنها بتبدئ اولاً بان تتأسس في الفكر ثم تحصل لما للدرجة الثانية في الفم الذي به يتيسر للانسان ان يكشف عما يجالج قلبه من التصورات والدرجة الثالثة في انقضاء الفعل وعلى هذا تكون هذه الثلاثة متغايرة بتغاير درجات الخطيئة لانه من الواضح انها ترجع الى نوع واحد كامل من الخطيئة لصدورها عن محرك واحد فان النضبان لاشتهائه الاتهام يضطرب اولاً في فكره ثم يخرج الى الاغلاظ في الكلام ثم يتخطى الى الفعل المعين وكذا الشأن في الفجور وسائر الخطايا

اذا اجب على الاول بان جميع الخطايا الفكرية متفقة في حقيقة الخفاء وهذا الاعتبار يجعل في درجة واحدة ولكنها تقسم بعد ذلك الى ثلاث درجات وهي التصور والالتذاذ والرضى

وعلى الثاني بان الخطيئة القولية والفعلية متفقتان في حقيقة الظهور ولذلك جعلهما غريغوريوس تحت درجة واحدة واما ايرونيوس فقد فرق بينهما اذ ليس في الخطيئة القولية الا الابانة والافصاح فقط وهو المقصود بالذات واما الخطيئة الفعلية فتميزها انفاذ التصور الفكري الباطن وهو المقصود بالذات وليست الابانة فيها الا بطريق الزوم . واما المادة والياس فانها درجتان تابعتان لكامل نوعية الخطيئة كاتباع المراهقة والشبية لكامل تكون الانسان

وعلى الثالث بان الخطيئة الفكرية والقولية لا تغايران الخطيئة الفعلية متى وجدتا معها بل متى كان لكل منها وجود مستقل بنفسه كما ان جزء الحركة ايضاً

لا يغير الحركة كلها متى كانت الحركة متصلة بل متى وقعت في الوسط فقط
الفصل الثامن

في ان الافراط والتفريط هل يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في
نوع الخطايا لانها يتغيران بحسب الاكثر والاقل . والاكثر والاقل لا يحدثان
تغاييراً في النوع . فاذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا
٢- وايضاً كما ان الخطيئة في تحصل بالانحياز عن استقامة العقل

كذلك الكذب في النظريات يحصل بالانحياز عن حقيقة الخارج وليس يحصل
في نوع الكذب تغاير بقول القائل اكثر او اقل مما في الخارج . فاذا كذلك ليس
يحصل تغاير في نوع الخطيئة بانحيازها عن استقامة العقل انحيازاً اكثر او اقل

٣ وايضاً ليس يتقوم نوع واحد عن نوعين كما قال فرفورديوس في الباب
الاخير من الايساغوجي . والافراط والتفريط مجتمعان في خطيئة واحدة
فقد مجتمع في بعض الناس البخل والتبذير والبخل خطيئة بالتفريط والتبذير
خطيئة بالافراط . فاذا الافراط والتفريط لا يحدثان تغايراً في نوع الخطايا

لكن يعارض ذلك ان المتضادات متغايرة بالنوع لان المضادة فصل من قبيل
الصورة كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤ . والردائل التي تختلف بالافراط
والتفريط متضادة كمضادة البخل للتبذير . فهي اذن متغايرة بالنوع

والجواب ان يقال لما كان في الخطيئة امران الفعل وفساد ترتيبه من حيث
يُخرج به عن نظام العقل والشريعة الالهية كانت نوعية الخطيئة لا تعتبر من
جهة فساد الترتيب الذي لا يُقصد من الخطيئة كما مر في ف ١ بل بالاحرى
من جهة نفس الفعل باعتبار انتهائه الى الموضوع الذي يتوجه اليه قصد الخطيئة
ولذلك فيما اختلف المعرك الذي يميل بالقصد الى الخطأ اختلف نوع الخطيئة

وواضح ان يترك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالافراط ليس نفس المحرك الى الخطأ في الخطايا الواقعة بالتفريط بل هما محركان متضادان كما ان المحرك في خطيئة الفجور هو حب التذات البدنية والمحرك في خطيئة الخمود هو كراهيتها فلا تكون من ثم هذه الخطايا متغايرة بالنوع فقط بل متضادة ايضاً

إذا اجيب على الاول بان الأكثر والاقبل وان لم يكونا علة لاختلاف النوع فقد يكونان لازمين عن تعبير الانواع من حيث يحدثان عن صور مختلفة كما لو قيل ان الذراخف من اخواء ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١ ان الذين قالوا بعدم اختلاف انواع الصدقات لكونها تقال بحسب الأكثر والاقبل لم يستندوا على دليل كاف . وعلى هذا فالخروج عن نظام العقل بالافراط او بالتفريط يرجع الى خطايا مختلفة بالنوع من حيث تلزم عن محركات مختلفة وعلى الثاني بان الخاطئ لا يقصد الانحياز عن العقل فلم يكن حكم خطيئة الافراط والتفريط واحداً لخروجهما عن استقامة العقل الواحدة . الا انه ربما قصد قائل الكذب اخفاء الحقيقة فلا يكون اذ ذاك فرق بين ان يقول أكثر او اقل واما اذا كان العدول عن الحقيقة غير مقصود فواضح حينئذ ان الانسان يتحرك الى ان يقول أكثر او اقل من علل مختلفة وبهذا الاعتبار تختلف حقيقة الكذب كما يظهر في المفاهيم الذي تحمله المباشرة على الافراط في الكذب والمخادع الذي يقول اقل من الواقع تخلصاً من ابقاء ما يجب عليه ومن هنا كانت بعض الآراء متضادة

وعلى الثالث بانه يجوز ان يكون واحداً بجيلاً ومبذراً باعتبارين اي ان يكون بجيلاً في اخذ ما لا ينبغي ومبذراً في اعطاء ما لا ينبغي . وليس يمتنع اجتماع الاضداد في واحد باعتبارات مختلفة

الفصل التاسع

في ان الخطايا هل تتغير نوعاً بتغير الظروف

يُتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الرذائل والخطايا تتغير نوعاً بتغير الظروف لان الشر يحمل عن النقوص الجزئية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . والنقوص الجزئية هي فساد كل من الظروف . فاذاً كل ظرف فاسد يستلزم نوعاً من الخطايا

٢ وايضاً ان الخطايا افعال انسانية . والافعال الانسانية تستفيد احدياً الحقيقة النوعية من الظروف كما مر في مب ١٨ ف ١٠ . فالخطايا اذن تتغير نوعاً بفساد الظروف المختلفة

٣ وايضاً ان انواع الشره المختلفة قد عبر عنها بعضهم بالفناظ نظماً شعراً وهي « فرط العجلة والتأنيق وزيادة القدر وشدة الرغبة وكثرة الإقبال » وهذه ترجع الى ظروف مختلفة لان معنى فرط العجلة قبل ما ينبغي ومعنى زيادة القدر اكثر مما ينبغي وهلمّ جراً . فاذاً انواع الخطايا تتغير بتغير الظروف لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٧ وك ٤ ب ١ ان كل رذيلة تخطأ بفعالها اكثر مما ينبغي ومتى لا ينبغي وهكذا الى سائر الظروف . فاذاً لا تتغير باعتبار ذلك انواع الخطايا

والجواب ان يقال حينما اختلفت محركات الخطيئة اختلفت انواعها كما مر في الفصل الآنف لان المحرك الى الخطأ هو الغاية والموضوع وقد يعرض ان يكون المحرك واحداً في فساد الظروف المختلفة كما ان البخيل يتحرك من واحد بعينه الى ان يأخذ متى لا ينبغي وحيث لا ينبغي واكثر مما ينبغي وهكذا الى سائر الظروف فانه انما يفعل ذلك بسبب حرصه المفرط على جمع المال . وفساد الظروف المختلفة في هذه الامور لا يحدث تغيراً في انواع الخطايا بل يرجع كله

الى نوع واحد بعينه من الخطيئة . وقد يعرض ايضاً ان يكون فساد الظروف
 المختلفة ناشئاً عن اسباب مختلفة كما ان فرط عجلة الانسان في الاكل يجوز ان
 ينشأ عن عدم احتماله تأجيل الطعام بسبب سهولة فناء الرطوبة واشتياقه القدر
 الزائد من الطعام يجوز ان يحدث عن قوة طبيعية على احالة الطعام الكثير
 واشتهاءه لاطعمة اللذيذة يحدث عن شوقه الى ما في الطعام من اللذة وعليه
 ففساد الظروف المختلفة في هذه الامور يحدث تغيراً في انواع الخطايا
 اذا اجيب على الاول بان الشر من حيث هو شر هو عدم فتغير نوعه
 بتغير ما يستند اليه على حد سائر العدميات . واما الخطيئة فلا تستفيد النوعية
 من جهة انعدم او الاعراض كما مر في ف ١ بل من الاقبال على موضوع الفعل
 وعلى الثاني بان الظرف لا يحدث تغيراً في نوع الفعل الا متى اختلف السبب
 وعلى الثالث بان لانواع الشره المختلفة اسباباً مختلفة كما مر قريباً



المبحث الثالث والسبعون

في نسبة الخطايا بعضها الى بعض — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة احطايا بعضها الى بعض وبحث في ذلك يدور على عشر
 مسائل — ١ هل جميع الخطايا والذنوب متلازمة — ٢ هل جميعها متساوية — ٣ في ان
 ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب الموضوعات — ٤ هل يعتبر بحسب شرف الذنوب التي
 تقابلها الخطايا — ٥ في ان الخطايا الجسدية هل هي اثقل من الخطايا الروحية — ٦ في
 ان ثقل احطايا هل يعتبر بحسب علل الخطايا — ٧ هل يعتبر بحسب ظروفها — ٨ هل
 يعتبر بحسب مقدار ضررها — ٩ هل يعتبر بحسب حال من يُخطئ اليه — ١٠ في
 ان رفعة مقدم المخطئ هل توجب ثقل الخطيئة

الفصل الأول

على جميع الخطايا متلازمة

يُتَخَطَّى إلى الأَوَّلِ بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متلازمة في يع ٢ : ١٠ « من حفظ الناموس كله وعثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرمًا في الكل » والاجرام في جميع اوامر الناموس هو نفس اقرار جميع الخطايا لان « الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية وعصيان الاوامر العلوية » كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ . فاذا من اقررت خطيئة واحدة لزمته جميع الخطايا

٢ وايضاً كل خطيئة فانها تنفي الفضيلة المقابلة لها . ومن خلا عن فضيلة فقد خلا عن جميع الفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ٦٥ ف ١ . فاذا من اقررت خطيئة واحدة فقد تعرَّى عن جميع الفضائل . ومن تعرَّى عن فضيلة فهو حاصل على الرذيلة المقابلة لها . فاذا من اقررت خطيئة واحدة فقد اقررت جميع الخطايا

٣ وايضاً ان جميع الفضائل المتفقة في مبدئٍ واحدٍ متلازمة كما مرَّ مب ٦٥ ف ١ و ٢ . وكما ان الفضائل تنفق في مبدئٍ واحدٍ كذلك الخطايا ايضاً لانه كما ان « محبة الله التي تقيم مدينة الله » مبدأً واصلٌ لجميع الفضائل كذلك « محبة الذات التي تقيم مدينة بابل » اصلٌ لجميع الخطايا كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ . فاذا جميع الخطايا والرذائل ايضاً متلازمة بحيث ان من كانت فيه واحدة منها كانت كلها فيه

لكن يعارض ذلك ان بعض الرذائل متضادة بينها كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الحاقميات ك ٢ ب ٨ ويستحيل اجتماع المتضادات في واحدٍ بعينه . فيستحيل اذن كون جميع الخطايا والرذائل متلازمة

والجواب ان يقال ان قصد الفاعل بحسب الفضيلة في اتباع العقل ليس

كقصد الخاطئ في محذرة العقل لان كل من يفعل بحسب الفضيلة فانه يقصد اتباع نظام العقل فيكون قصده في جميع الفضائل مترجهاً الى واحدٍ بينه ولهذا كانت جميع الفضائل متلازمة في دستور المفهومات لسديد الذي هو النظمية كما مر في مب ٦٥ ف ١. واما الخاطئ فليس يقصد الخروج عن مقتضى العقل بل انما يقصد التوجه الى خيرٍ مُشْتَهَى يستفيد منه قصده هذا الحقيقة النوعية. وهذه الخيرات التي يتوجه اليها قصد الخاطئ الخارج عن مقتضى العقل مختلفة وغير متلازمة في شيء بل ربما كانت متضادة ايضاً وعليه لما كانت الرذائل والخطايا تستفيد نوعيتها مما توجه اليه كان من الواضح ان الخطايا ليست متلازمة اصلاً من جهة ما تستكمل به حقيقتها النوعية لان الخطيئة لا تُقْتَرَفُ بالاقبال من الكثرة الى الوحدة بل بالمدول عن الوحدة الى الكثرة

اذا اجيب على الاوّل بان كلام يعقوب على الخطيئة ليس من جهة الاقبال الذي باعتباره تمايز الخطايا كما مر في المبحث الانف ١ بل من جهة الإعراض اي من حيث ان الانسان يُعرض بالخطيئة عن امر الشريعة. وجميع اوامر الشريعة صادرة عن واحدٍ بينه كما قال هناك في ع ١١ ولذلك كان الله هو بعينه يهان في كل خطيئة وبهذا الاعتبار قال « من عثر في امرٍ واحدٍ فقد صار مجرمًا في الكل » اي لانه باقتراه خطيئة واحدة يستوجب العقاب من حيث يهين الله الذي عن اهانتِهِ ينشأ جرم جميع الخطايا

وعلى الثاني بانه قد مر في مب ٧١ ف ٤ ان الفضيلة المقابلة لا تنفي بكل فعل من افعال الخطيئة اذ الخطيئة العرضية لا تنفي الفضيلة وان الخطيئة الميتة تنفي الفضيلة المفاضة من حيث تُقصي عن الله غير ان الفعل الواحد من افعال الخطيئة ولو كانت مميّنة لا يني ملكة الفضيلة المكتسبة. واما اذا تكثرت الافعال الى ان يحصل عنها ملكة مضافة فتنتفي ملكة الفضيلة المكتسبة وباتفائها تنفي

الفضيلة لان الانسان متى فعل على خلاف فضيلة ما اياً كانت فإنه يفعل على خلاف الفطنة . ويمتنع حصول فضيلة خافية بدون الفطنة كما مر في م ب ٥٨ ف ٤ وم ب ٦٥ ف ١ فيلزم من ذلك انتفاء جميع الفضائل الخفية باعتبار وجود الفضيلة الكامل والصوري الذي يحصل للفضائل الخفية باعتبار اشتراكها في الفطنة . لكنه يبقى اميالاً الى افعال الفضائل ليس لها حقيقة انفضية . الا انه ليس يلزم ان الانسان يقع بسبب بذلك في جميع الرذائل او اخطايا اما اولاً فلان الفضيلة الواحدة يقابلها رذائل كثيرة فيجوز انعدامها بواحدة منها وان لم تكن الأخرى موجودة . واما ثانياً فلان الخطيئة تقابل الفضيلة سالمة من جهة ميل الفضيلة الى الفعل كما مر في م ب ٧١ ف ١ فاذا بقي في الانسان بعض اميالٍ سالمة فلا يجوز ان يقال ان فيه ما يقابلها من الرذائل او اخطايا وعلى الثالث بان محبة الله مؤلفة لانها تؤدي بماطفة الانسان من كثير الى واحد ولذلك كانت الفضائل الحاصلة عن محبة الله متلازمة . واما محبة الذات فتفرق عاطفة الانسان الى كثير اي من حيث ان الانسان يجب ذاته باشتائه لنفسه الخيرات الزمنية التي هي كثيرة ومختلفة ولهذا لم تكن الرذائل والخطايا الحاصلة عن محبة الذات متلازمة

الفصل الثاني

هل جميع الخطايا متساوية

. يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا متساوية لان فعل الخطيئة انما هو فعل ما لا يحل . وفعل ما لا يحل مذموم في الجميع على نحو واحد بعينه . ففعل الخطيئة اذن مذموم على نحو واحد بعينه . فاذا ليس بين الخطايا تفاوت في الثقل

٢ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة بعمدي الانسان نظام العقل الذي نسبته

الى الافعال الانسانية كمنسبة القاعدة الخطية في الجمانيات . فالخطأ اذن
كالخروج عن الخطوط والخروج عن الخطوط يكون . مساوياً وعلى نحو واحد
ولو كان الخارج ابعدها عنها او اقرب اليها لان الأعدام لا تقبل الاكثر والاقبل .
فاذا جميع الخطايا متساوية

٣ وايضاً ان الخطايا مقابلة للفضائل . وجميع الفضائل متساوية كما قال
توليوس في مناقضاته ٣ . فاذا جميع الخطايا متساوية

لكن يعارض ذلك قول الرب لبيلاطس في يو ١٩ : ١١ « الذي اسبني
اليك له خطيئة اعظم » وقد ثبت ان بيلاطس كانت له خطيئة . فبعض
الخطايا اذن اعظم من بعض

والجواب ان يقال ان مذهب الرواقين الذي تابعه عليه توليوس في الموضوع
المقدم من مناقضاته كان ان جميع الخطايا متساوية وعليه تفرغ فلال بعض
المبتدعة الذي لقولهم بتساوي جميع الخطايا يقولون ايضاً بتساوي جميع عقوبات جهنم
ويستفاد من كلام توليوس ان الذي حمل الرواقين على هذا القول نظرهم الى
الخطيئة من جهة ما فيها من العدم فقط اسي من حيث هي عدول عن نظام
العقل ولذلك فلا اعتبارهم مطلقاً ان العدم لا يقبل الاكثر والاقبل جعلوا جميع
الخطايا متساوية . الا ان من امن نظر الاعتبار وجد ان للاعدام جنسين فمنها
ما هو عدم مطلق وصرف ويقوم بانقضاء الفساد وبقاء كما ان الموت هو عدم
الحياة والظلمة هي عدم النور وهذه الاعدام لا تقبل الاكثر والاقبل لعدم بقاء
شيء من الملكة المقابلة لها فمن مضى على موته يوم او ثلاثة او اربعة ايام فليس
باقول موتاً من مضى على موته سنة وصار رمياً وكذا اذا حجب نور السراج عن
البيت بحجب كثيرة لم يكن اشد ظلمة مما لو حجب النور عنه بحجاب واحد
ينعمه بالكلية . ومنها ما هو عدم غير مطلق بل يبقى معه شيء من الملكة المقابلة

له وهذا العدم قائمٌ بمجال الفساد لا بانقضائه كما مرض الذي يزول به ما ينبغي من اعتدال الاخلاط اكن بحيث يبقى شيء منه والا فقد الحيوان بالمرّة وقس على المرض قبح المنظر وما شاكلة . وهذه الاعدام تقبل الاكثر والاقل من جهة ما يبقى من الملكة المضادة فان في المرض وقبح المنظر فرقاً كثيراً بين ان يخرج فيه خروجاً أكثر او اقل عما ينبغي من اعتدال الاخلاط او الاعضاء . وكذا الحال ايضاً في الرذائل والخطايا فان ما ينبغي من اعتدال العقل ينعدم بها بحيث لا يذهب نظام العقل بالمرّة والا لتقضى الشر نفسه لو كان كاملاً كما في الحافيات كـ ٤ ب ٥ لاستحالة ان يبقى جوهر فعل الفاعل او عاطفته ما لم يبقى شيء من نظام العقل ولهذا فالخروج الاكثر والاقل عن استقامة العقل يؤثر كثيراً في جانب ثقل الخطيئة وعليه ينبغي القول بان الخطايا ليست كلها متساوية

إذا اجيب على الاول بانه انما لا يحل اقرار الخطايا لما فيها من نساد الترتيب ولذلك فما كان منها أكثر فساداً كان أحرم فكان اشد جسامةً وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض على الخطيئة لو كانت عدماً صرفاً وعلى الثالث بان الفضائل متساوية في واحدٍ بعينه مع اعتبار المناسبة فيها غير انه قد يفضل بعضها بمضاً في نوعه وقد يفضل بعض الناس بعضاً في النوع الواحد من الفضيلة كما مرّ في مب ٦٦ ف ١ و ٢ - ومع هذا لو كانت الفضائل متساوية لا يازم من ذلك تساوي الرذائل لان الفضائل متلازمة بخلاف الرذائل او الخطايا

الفصل الثالث

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف

الموضوعات لان ثقل الخطيئة يرجع الى وجه الخطيئة او كيفيتها . والموضوع هو
 مادة الخطيئة . فاذا ليس يختلف ثقل الخطايا باختلاف الموضوعات
 ٢ . وايضاً ان ثقل الخطيئة هو شدة شريبتها . والخطيئة ليست شرّاً من
 جهة الاقبال على موضوعها الذي هو خيرٌ مشتهى بل من جهة الاعراض .
 فاذا ليس يختلف فعل الخطيئة باختلاف الموضوعات
 ٣ . وايضاً ان الخطيئة المختلفة الموضوعات مختلفة الاجناس . والاشياء
 المختلفة في الجنس ليست متقايمة بينها كما اقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧
 م . ٣ وما يليه . فاذا ليس بعض الخطايا اثقل من بعض بحسب اختلاف
 الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كما مرّ في
 المبحث الآنف ف ١ . وبعض الخطايا اثقل من بعضها في نوعه كما ان
 القتل هو اثقل من السرقة . فثقل الخطايا اذن يختلف باختلاف الموضوعات .
 والجواب ان يقال ان الخطايا لتفاوت في الثقل على حد تفاوت الامراض
 فيه . كما يظهر مما تقدم في الفصل الآنف فكما ان خير الصحة قائم بتعادل
 الاخلاط على وجه يلائم طبيعة الحيوان كذلك خير الفضيلة قائم بتعادل الفعل
 الانساني على وجه يلائم نظام العقل . وواضح انه كلما خرجت الاخلاط عما
 ينبغي من التعادل بالقياس الى مبدأ اعلى كان المرض اثقل كما ان المرض
 الذي يحصل في بدن الانسان عن القلب الذي هو مبدأ الحياة او عن شيء
 قريب من القلب هو اشد خطراً فاذا كلما فسد النظام في مبدأ اعلى في
 ترتيب العقل وجب ان تكون الخطيئة اثقل . والعقل يرتب كل شيء في
 المفعولات باعتبار الغاية فكما كانت الغاية التي تحصل في الافعال الانسانية
 من جهتها اعلى كانت الخطيئة اثقل . وموضوعات الافعال هي غاياتها كما

يظهر مما مرّ في البحث الآنف ف ٣ فكان ثقل الخطايا يخالف باختلاف الموضوعات . كما يظهر ان الانسان غايةً للاشياء الخارجة عن جوهره والله ايضاً غايةً للانسان فإذا الخطيئة التي تحصل في حق جوهر الانسان كالقتل هي اثقل من التي تحصل في حق الاشياء الخارجة كالسرقة واثقل منها ايضاً الخطيئة التي تقترف في حق الله مباشرة كالكفر والتجديف ونحوها وفي كل رتبة من هذه الخطايا ايضاً يحصل الذنات في الثقل باعتبار تعلق الخطيئة بشيء عم او اقل اهمية . ولما كانت الخطايا تستفيد نوعيتها من الموضوعات كان اختلاف الثقل الذي يعتبر بحسب الموضوعات هو الأول لترتبه على الحقيقة النوعية اذا اجيب على الاول بان الموضوع وان كان هو المادة التي ينقضي عندها الفعل الا انه يتضمن حقيقة الغاية من حيث يتوجه اليه قصد الفاعل كما مرّ في الموضوع المتقدم . وصورة الفعل الخلقى لتوقف على الغاية كما يظهر مما مرّ في مب ١٨ ف ٦ والبحث الآنف ف ٦

وعلى الثاني بان الاقبال على خير متغير على الوجه الذي لا ينبغي يستلزم الاعراض عن الخير الغير المتغير الذي به نتم حقيقة الشر . فإذا اختلف ما يرجع الى الاقبال يلزم عنه اختلاف ثقل الشريعة في الخطايا

وعلى الثالث بان لكل من موضوعات الافعال الانسانية نسبة الى الآخر فكانت جميع الافعال الانسانية مشتركة على نحو ما في جنس واحد من حيث تتوجه الى الغاية القصوى فلا يمتنع اذن ان تكون جميع الخطايا متقايسة بينها

الفصل الرابع

في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف الفضائل التي تقابلها يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا ليس يختلف باختلاف شرف ما تقابله من الفضائل اي انه متى كانت الفضيلة اعظم كانت الخطيئة

المقابلة لها أثقل ففي أم ١٥ : ٥ « في البر المتزايد فضيلة عظمى » والبر المتزايد يمنع من الغضب كما قال الرب في متى ٥ : ٢٠ وما يليه والغضب خطيئة اخف من القتل الذي يمنع منه البر اليسير . فإذا اعظم الفضائل يقابله اخف الخطايا ٢ وايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٣ ان « الفضيلة تتعلق بالصعب والخير » ومن ذلك يظهر ان الفضيلة التي هي اعظم لتعاق بالصعب . وخطأ الانسان في الاصعب اخف منه في الاقل صعوبة . فإذا الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخف

٣ وايضاً ان المحبة فضيلة اعظم من الايمان والرجاء كما في ا كور ١٣ : ١٣ والبغض المقابل للمحبة خطيئة اخف من الكفر والياس المقابلين للايمان والرجاء فإذا الفضيلة التي هي اعظم يقابلها خطيئة اخف

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ١٠ ان الاقبح مضاد للافضل . والافضل في الاخلاق هو الفضيلة العظمى والاقبح هو الخطيئة المتناهية في الثقل . فإذا الخطيئة العظمى يقابلها اثقل الخطايا

والجواب ان يقال ان الفضيلة يقابلها خطيئة اولاً بالذات والاصالة وذلك متى كانت الخطيئة متعلقة بنفس موضوع الفضيلة لان الاضداد تتعلق بواحد بعينه وعلى هذا النحو فالفضيلة التي هي اعظم يجب ان يقابلها خطيئة اثقل لانه كما ان اعظم ثقل الخطيئة يعتبر من جهة الموضوع كذلك يعتبر من جهته عظم شرف الفضيلة ايضاً فان كليهما يستفيد نوعيته من الموضوع كما مر في م ب ٦٠ ف ٥ والمبحث الآف ف ١ . فإذا اعظم الفضائل يجب ان يصاده بالذات اعظم الخطايا لكونه في غاية البعد عنه في جنس واحد بعينه . وثانياً يجوز اعتبار مقابلة الفضيلة للخطيئة بحسب امتداد الفضيلة المانعة من الخطيئة لانه كلما كانت الفضيلة اعظم كانت اعظم ابعاداً للانسان عن الخطيئة المضادة لها بحيث انها لا

تمتع من الخطيئة فقط بل مما يؤدي إليها أيضاً وهكذا يتضح انه كلما كانت الفضيلة اعظم منعت ايضاً من خطايا اخف كما ان الصحة ايضاً كلما كانت اعظم كانت مائة ايضاً من انحرافات اقل . وعلى هذا النحو يقابل الفضيلة التي هي اعظم خطيئة اخف من جهة العلول

أذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على المقابلة التي تعتبر من جهة منع الخطيئة لان العدالة الوافرة تمتع ايضاً من الخطايا التي هي اخف وعلى الثاني بان الفضيلة التي هي اعظم المتعلقة بخير اصعب يضادها بالاصالة الخطيئة المتعلقة بشر اصعب لان في كلا الامرين فضلاً من حيث تظهر الارادة

امل الى الخير او الى الشر بعدم تغلب الصعوبة عليها
وعلى الثالث بان المحبة لا تطلق على كل حب بل على حب الله فلا يقابلها بالاصالة كل بغض بل بغض الله الذي هو اثقل الخصال

الفصل الخامس

في ان الخطايا الجسدية هل هي اقل جرماً من الخطايا الروحية
يتخفى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطايا الجسدية ليست اقل جرماً من الخطايا الروحية فان الزنى بزوجة الغير خطيئة اثقل من السرقة ففي ام ٦ : ٣٢ و ٣٣ « اذا سرق السارق فليس اثمهُ عظيماً واما الزاني بامرأة قريبه فانه فاقد اللب يهلك نفسه » والسرقة ترجع الى البخل الذي هو خطيئة روحية والزنى بزوجة الغير يرجع الى الفجور الذي هو خطيئة جسدية فالخطايا الجسدية اذن اعظم جرماً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير سفر الاحبار ان الشيطان يفرح جداً بخطيئة الفجور والحنيفة وهو اشد فرحاً بالجرم الاعظم . والفجور خطيئة جسدية فيظهر اذن ان جرم الخطايا الجسدية في غاية العظم

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في المغليقات ك ٧ ب ٦ ان « من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه » والغبظ خطيئةٌ روحية على قول غريغوريوس في اديياته ك ٣١ ب ٤٥ والشهوة ترجع الى الخطايا الجسدية . فالخطيئة الجسدية اذن اثقل من الخطيئة الروحية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ٣٣ ب ٣٢ ان الخطايا الجسدية اقل جرماً واعظم عاراً

والجواب ان يقال ان الخطايا الروحية اعظم جرماً من الخطايا الجسدية وليس المراد بذلك ان كل خطيئة روحية هي اعظم جرماً من كل خطيئة جسدية بل انه اذا تساوت الخطايا الروحية والجسدية في كل شيء ولم يعتبر بينهما الا فرق الصفة الروحية والجسدية كانت الخطايا الروحية اثقل من الجسدية ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه - اما اولاً فمن جهة المحل لان الخطايا الروحية تخص الروح الذي من شأنه الاقبال على الله والاعراض عنه والخطايا الجسدية تقتضي في لذة الشهوة الجسدية التي من شأنها بالخصوص الاقبال على الخير الجسماني ولذلك كانت الخطيئة الجسدية من حيث هي اكثر اقبالاً فكانت ايضاً اشد النفاقاً وكانت الخطيئة الروحية اكثر اعراضاً والاعراض هو منشأ حقيقة الجرم ولذلك كانت الخطيئة الروحية من حيث هي كذلك اعظم جرماً - واما ثانياً فمن جهة من يُخطأ في حقه فان الخطيئة الجسدية من حيث هي كذلك تقع في حق جسد فاعلمها الذي باعتبار رتبة المحبة يستحق من المحبة اقل مما يستحقه الله والقريب الذي يُخطأ في حقهما بالخطايا الروحية ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً - واما ثالثاً فمن جهة السبب لانه كلما كان الباعث على الخطأ اثقل كانت خطيئة الانسان اخف كما سيأتي بيانه في الفصل التالي والباعث على الخطايا الجسدية اقوى

وهو شهوة البدن المركبة فينا ولذلك فالخطايا الروحية من حيث هي كذلك هي اعظم جرماً

إذا اجيب على الاول بان الزنى بزوجة الغير ليس من قبيل خطيئة الفجور فقط بل من قبيل خطيئة الجور ايضاً وبهذا الاعتبار يمكن رده الى الجمل كما قال الشارح في تفسير قوله في افسس ٥ : ٥ « كل زانٍ او نجسٍ او بخيلٍ » وعلى هذا فكما كانت امرأة الرجل احب اليه من الثقتى كان الزنى بها اثقل من الرقة

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الشيطان يفرح اعظم الفرح بخطيئة الفجور لكونه اشد انصافاً ويعسر تخلص الانسان منه لان « شهوة المسنذ لا تعرف الشبع » كما قال الفيلسوف في الحقايات ك ٣ ب ١٢

وعلى الثالث بان الفيلسوف انما قال ان من لا يضبط شهوته اقبح ممن لا يضبط غيظه لانه اقل اشتراكاً في العقل وبهذا المعنى ايضاً قال في الحقايات ك ٣ ب ١٠ ان الخطايا المضادة للعفة مستقيمة جداً لكونها تتعلق بتلك الذات المشتركة بينا وبين البهائم فيصير بها الانسان على نحو ما بهيمياً ولهذا كانت اعظم عاراً كما قال غريغوريوس

الفصل السادس

في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة

يُنخِطُ الى السادس بان يقال : يظهر ان ثقل الخطايا لا يُعتبر بحسب علة الخطيئة لانه كلما كانت علة الخطيئة اعظم كانت اُبعث على الخطيئة فكانت مقاومتها اُعسر . والخطيئة تخف بتعسر مقاومتها لان تعسر مقاومة الخطيئة للخطيئة ناشي عن ضعفه . والخطيئة الحاصلة عن الضعف تعتبر اخف . فالخطيئة اذن لا تُثقل من جهة علتها

٢ وايضاً ان الشهوة علة عامة للخطيئة وعليه قول الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٧: ٧ لاني لم اكن اعرف الشهوة الاية «الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شرٍ صالحة» وكما غلب الانسان بشهوة اعظم كانت الخطيئة اخف . فتقل الخطيئة اذن يقل بعظم العلة

٣ وايضاً كما ان استقامة العقل علة للفعل الصالح كذلك يظهر ان نقصان العقل علة للخطيئة . وكما زاد نقصان العقل خفت الخطيئة حتى ان من خلا عن استعمال العقل لم تحسب عليه خطيئة اصلاً ومن خطيء عن جهلٍ كانت خطيئته اخف . ففجع الخطيئة اذن ليس يزداد بعظم العلة . لكن يعارض ذلك انه متى وفرت العلة وفر المعلول . فاذا اذنا كانت علة الخطيئة اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان العلة يجوز اعتبارها في جنس الخطيئة وفي كل جنس آخر ايضاً على ضربين فمنها ما هي علة خاصة وبالذات للخطيئة وهي ارادة الخطأ فان نسبتها الى فعل الخطيئة كنسبة الشجرة الى الثمرة كما مر في تفسير آية متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثمراً رديئة» وهذه العلة كما كانت اعظم كانت الخطيئة اثقل لانه كلما قويت ارادة الانسان على الخطأ كانت خطيئته اعظم جرماً . ومنها ما هي علل خارجية وبعيدة وهي التي تميل بالارادة الى الخطأ وهذه العلل لا بد من تفصيلها فمنها ما تبجر الارادة الى الخطأ في طبيعتها كالغاية التي هي موضوع الارادة الخاص وبهذه العلة تزداد الخطيئة لان من بنحت ارادته الى الخطأ عن قصد غاية اقمج كانت خطيئته اثقل . ومنها ما تميل بالارادة الى الخطأ خارجاً عن طبيعتها ونظامها لان من شأنها ان تحرك اختياراً من تلقاء نفسها بحسب حكم العقل وعلى هذا فالعلل التي تضعف حكم العقل كالجهل او تضعف اختيار الارادة كالمرض او القسر او

الخوف او نحو ذلك تخفف الخطيئة كما تضعف الارادي ايضاً حتى انه اذا كان الفعل غير ارادي بالكلية لم يُعتبر خطيئةً
 اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على العلة المحركة
 الخارجة التي تضعف الارادي فاذا زادت هذه العلة يقلل من جرم الخطيئة كما
 مرّ قريباً

وعلى الثاني بانه اذا اريد بالشهوة ما يشمل حركة الارادة فحيث كانت
 الشهوة اعظم كانت الخطيئة أكبر واما اذا اريد بها الانفعال الذي هو
 حركة القوة الشهوانية فعظم الشهوة السابقة حكم العقل وحركة الارادة يخفف
 الخطيئة لان من يندفع الى الخطأ بشهوة اعظم يسقط عن تجربة اشد فيكون
 جرمه اخف واما اذا كانت الشهوة بهذا المعنى لاحقة لحكم العقل وحركة
 الارادة فيكون عظم الخطيئة بقدر عظم الشهوة فقد ينشأ احياناً عظم حركة
 الشهوة عن اندفاع الارادة الى موضوعها اندفاعاً خارجاً عن حد الاعتدال
 وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض وارد على العلة التي تجعل الفعل غير
 ارادي وهذه تخفف جرم الخطيئة كما مرّ في جرم الفصل

الفصل السابع

في ان ظرف الخطيئة هل يثقل جرمها

يُنظر الى السابع بان يقال: يظهر ان ظرف الخطيئة لا يثقل جرمها فان
 الخطيئة تثقل من جهة نوعها . وظرف الخطيئة لا يفيد بها الحقيقة النوعية لانه
 من اعراضها . فاذا ليس يعتبر ثقل الخطيئة من جهة ظرفها
 ٢ وايضاً لا يعدو ظرف الخطيئة ان يكون قبيحاً او غير قبيح فان كان
 قبيحاً كان علةً بالذات لنوع من الشر وان لم يكن قبيحاً لم يزد به الشر .
 فظرف الخطيئة ليس يثقلها بوجه

٣ وايضاً ان قبج الخطيئة يحصل من جهة الإعراض . وظروف الخطيئة تلحقها
من جهة الإقبال . فهي اذن لا تزيد الخطيئة قبجاً
لكن يعارض ذلك ان جهل الظرف يخفف جرم الخطيئة لان من يخطأ
لجهله ظرف الخطيئة يستحق المغفرة كما في الخلقيات ك ٣ ب ١ . ولو لم يكن
الظرف مثقلاً للخطيئة لم يكن الامر كذلك فالظرف اذن مثقل للخطيئة
والجواب ان يقال ان من شأن كل شيء ان يزداد بعلمه كما قال الفيلسوف
في كلامه على ملكة الفضيلة في الخلقيات ك ٢ ب ٢ . وواضح ان الخطيئة تحصل
عن نقصان ظرف من الظروف اذ انما يخالف بخالف نظام العقل من حيث لا
يرعى في فعله ما تجب رعايته من الظروف . فواضح اذن ان من شأن الخطيئة
ان تنقل بظرفها . غير ان هذا يقع على ثلاثة أنحاء اولاً من حيث تصير الخطيئة
بالظرف الى جنس آخر مثال ذلك ان خطيئة الزنى قائمة بان يغشى الرجل غير
زوجته فاذا انضم اليها هذا الظرف وهو كون التي ينشأها زوجة رجل آخر صارت
الى جنس آخر من الخطيئة وهو الجور لاغتصاب الانسان ما لغيره وبهذا
الاعتبار كان الزنى بزوجة الغير اثقل من مطلق الزنى - وثانياً من حيث تكثر
بالظرف اوجه الخطيئة وان كانت لا تخرج به الى جنس آخر كما اذا اعطى
المبذر حين لا ينبغي ومن لا ينبغي فانه يخطأ أكثر مما لو اعطى من لا ينبغي فقط
مع بقاء جنس الخطيئة بعينه وبهذا تصير الخطيئة اثقل كما ان المرض الذي
يسري الى اجزاء من البدن أكثر يكون اثقل ومن ثم قال توليوس في مناقضاته
٣ « من يعتدي على حيوة ابيه يخطأ في امور كثيرة لانه يعتدي على من ولده
ومن غذاه ومن ثقفه ومن اجلسه على الكرسي ووضعه في البيت وفي الهيئة
الاجتماعية » - وثالثاً من حيث يزداد بالظرف القبج الناشئ عن ظرف آخر
كما ان اخذ ما للغير تحصل عنه خطيئة السرقة فاذا اضيف اليه ظرف الكثرة

في كمية المأخوذ صارت الخطيئة اثقل وان كان اخذ الكثير او القليل لا يتضمن في نفسه حقيقة الخير او الشر

اذا اجيب على الاول بان بعض الظروف تفيد الفعل الخلقى الحقيقة النوعية كما مر في مب ١٨ ف ١٠ - على ان الطرف الذي لا يفيد الحقيقة النوعية قد يكون متقلاً للخطيئة لانه كما ان حسن الشيء لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة بعض اعراضه ايضاً كذلك قبح الفعل لا يُعتبر من جهة نوعه فقط بل من جهة ظروفه ايضاً

وعلى الثاني بان انظر قد يثقل الخطيئة بكل الوجهين لانه اذا كان قبيحاً فليس يجب دائماً ان يقوم به نوع الخطيئة لجواز ان يزداد به وجه القبح مع عدم تغير النوع كما مر في جرم الفصل وان لم يكن قبيحاً جاز ان تثقل به الخطيئة بالنسبة الى قبح ظرف آخر

وعلى الثالث بان العقل ليس يجب ان يرتب الفعل باعتبار موضوعه فقط بل باعتبار جميع ظروفه ايضاً وهذا كان الاعراض عن ترتيب العقل يُعتبر بحسب فساد كل ظرف كما هو فعل فاعل حين لا ينبغي وحيث لا ينبغي والاعراض على هذا النحو يكفي حقيقة الشر على ان هذا الاعراض عن ترتيب العقل يترتب عليه الاعراض عن الله الذي يجب على الانسان ان يتصل به بالعقل المستقيم

الفصل الثامن

في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر

يُنخِط الى الثامن بان يقال : يظهر ان ثقل الخطيئة ليس يزداد بازدياد الضرر فان الضرر حدث تابع لفعل الخطيئة . والحدث التابع لا يزيد في حسن الفعل لوقبحه كما مر في مب ٢٠ ف ٥ . فالخطيئة اذن لا تثقل بحسب عظم الضرر

٢ وايضاً ان الضرر يحصل بالاخس في الخطايا التي تقترف في حق القريب اذ ليس احد يشاء الاضرار بنفسه والله لا يستطيع احد الاضرار به كقوله في ايوپ ٣٥ : ٦ و ٨ « ان اكثر من المعاصي فإذا تلحق به ... انما نفاقت يضر انساناً مثلك » فلو كان ثقل الخطيئة يزداد بازدياد الضرر لكانت الخطيئة التي يجرم بها الانسان الى قربه اثقل من الخطيئة التي يجرم بها الى الله او الى نفسه

٣ وايضاً ان الضرر الذي يفقد الانسان حيوة النعمة اعظم من الضرر الذي يفقده حيوة الطبيعة لان حيوة النعمة افضل من حيوة الطبيعة حتى انه يجب على الانسان ان يحترق حيوة الطبيعة مخافة ان يفقد حيوة النعمة . والذي يجرم امرأة على الزنى فانه في نفسه يفقد حيوة النعمة بجرمه اياها الى الخطيئة المميتة فلو كان ثقل الخطيئة على قدر الضرر لكان الزاني البسيط اثقل خطاً من القتال وهويين البطالان . فالخطيئة اذن لا يزداد ثقلها بازدياد الضرر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٣ ب ١٤ « لما كانت الرذيلة مضادة للطبيعة كانت زيادة شر الرذائل بقدر نقصان سلامة الطبع » ونقصان سلامة الطبيعة صرر . فاذا كلما كان الضرر اعظم كانت الخطيئة اثقل

والجواب ان يقال ان نسبة الضرر الى الخطيئة يجوز ان تكون على ثلاثة انحاء - فقد يكون الضرر الناشئ عن الخطيئة ملحوظاً قبل وقوعه ومقصوداً كما لو فعل فاعل شيئاً بقصد الاضرار بالغير كالقتال والسارق فان مقدار الضرر حينئذ يزداد بالذات في ثقل الخطيئة لان الضرر اذ ذاك هو موضوع الخطيئة المقصود بالذات - وقد يكون الضرر ملحوظاً ولكنه ليس مقصوداً كما ان يجرم بحقل وهو ذاهب ليزني قصد السرعة فانه يضر بزرع الحقل عن علمه لكن لا يقصد

الأضرار ومقدار الضرر حيثئذ يزداد أيضاً في ثقل الخطيئة لكن بالتبعية أي من
 حيث إن شدة ميل الإرادة إلى الخطأ تجعل صاحبها إن لا يتجافى عن الأضرار
 بنفسه أو بغيره في سبيل تلك الغاية التي لولاها لما أراد ذلك - وقد يكون
 الضرر لا ملحوظاً ولا مقصوداً وحيثئذ إذا كان له نسبة عرضية إلى الخطيئة
 فلا يزداد في ثقلها بالذات لكنه بأعمال الإنسان الالتفات إلى ما قد ينشأ من
 الأضرار يجب عليه تبعاً ما يحدث من الشرور بغير قصد إذا أتى امرأ
 محظوراً . واما إذا حُق الضرر بالذات فعل الخطيئة فإنه يزداد بالذات في ثقل
 الخطيئة وإن لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً لأن كل ما يلحق الخطيئة بالذات
 يرجع باعتبار ما إلى نوعية الخطيئة كما لو زنى زان على مرأى من الناس
 فنشأ عن ذلك عثرة للكثيرين فإن ذلك وإن لم يقصده ولم يلحظه أيضاً فإنه
 مثل بالذات للخطيئة . بخلاف الضرر المتأني أي القصاص الذي يصادفه
 الخاطيء في ما يظهر فإن هذا الضرر إذا لحق بالعرض فعل الخطيئة ولم يكن
 ملحوظاً ولا مقصوداً لا يزداد في ثقل الخطيئة ولا يتبع زيادة ثقلها كالذي
 يسرع القتل فتصدم رجله فيصيبها جرحٌ واما إذا حُق بالذات فعل الخطيئة وإن
 لم يكن ملحوظاً ولا مقصوداً فلا تكون زيادته موجبة لزيادة ثقل الخطيئة بل
 يعكس ذلك تكون زيادة ثقل الخطيئة موجبة لزيادته كما إن انغير المؤمن
 الذي لم يسبح شيئاً عن عقوبات جهنم سيكون عقابه في جهنم على خطيئة القتل
 أشد من عقابه على خطيئة السرقة لأنه لعدم لحظه ولا قصده ذلك لا يزداد
 به ثقل الخطيئة بخلاف المؤمن الذي يظهر أنه يزداد جرم خطيئته من حيث
 يزدري العقوبات الشديدة ليسبح ارادة الخطيئة بل إن ثقل هذا الضرر إنما
 ينشأ عن ثقل الخطيئة

إذا اجيب على الأول بأن الحدث التابع إذا كان ملحوظاً ومقصوداً زاد في

حسن الفعل او قبحه كما اسلفنا في مب ٢٠ ف ٥ عند الكلام على حسن
الافعال الخارجة وقبحها

وعلى الثاني بان الضرر وان زاد في ثقل الخطيئة فان ثقلها لا يزداد به وحده
بل ان الخطيئة انما يزداد ثقلها بالذات لما فيها من فساد الترتيب كما مر في
ف ٢ و ٣ وعليه فالضرر ايضا انما يزيد في ثقل الخطيئة من حيث يجعل الفعل
اكثر خروجاً عن الترتيب فلا يلزم ذن من كون محل الضرر بالاخص في
الخطايا التي تقترف في حق القريب كون تلك الخطايا في غاية الثقل لان
فساد الترتيب اعظم جداً في الخطايا التي تقترف في حق الله وفي كثير من
التي تقترف في حق فاعلها - ومع ذلك يجوز ان يقال انه وان لم يستطع احد
ان يلحق ضرراً بالله في جوهره لئلا يحاول الاضرار في ما يخص الله بنقصه
الايان به تعالى مثلاً وانتهاك اقداسه مما هو خطأ ثقيل جداً . وقد يلحق
الانسان ايضاً ضرراً بنفسه عن علم واختيار كما هو ظاهر في المتحرزين وان
جعلوا غايتهم في ذلك خيراً ظاهرياً كما تخلص من شدة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض غير ناهض لامرين اولاً لان القاتل
يقصد بالذات ضرر القريب والثاني الذي يفري المرأة ليس يقصد الضرر بل
اللذة وذنباً لان القاتل علة ذاتية وكافية للموت الجسدي وليس يمكن لاحد
ان يكون علة ذاتية وكافية لموت الروح في الغير اذ ليس يموت احد موتاً روحياً
الا باقترافه الخطيئة بارادته

الفصل التاسع

في ان الخطيئة حل تزداد ثقلها باعتبار الشخص الذي يُجرم اليه
يُنحط الى التاسع بان يقال: يظهر ان الخطيئة لا تزداد ثقلها باعتبار حال
الشخص الذي يُجرم اليه والا لازداد ثقلها جداً متى اقتربت في حق رجل

بار وقديس . والحال انها لا تزداد ثقلاً بذلك لان صاحب الفضيلة الذي
يحتمل الالهانة المنزلة به بنفسه مطرئة اقل شعوراً بالالهانة من غيره الذين
ينفعلون جداً من الالهانة فيتميزون غيظاً في داخلهم ايضاً . فاذا جالته الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

٢ وايضاً لو كانت حالة الشخص تزيد الخطيئة ثقلاً ثقلت جداً بالقرابة
لان قتل العبد يُقترف فيه خطيئة واحدة واما الاعتداء على حيوة الأب
فيقترب فيه خطايا كثيرة كما قال تولىوس في مناقضاته ٣ . وقرابة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً في ما يظهر لان كل انسان في غاية
القرب الى نفسه ومع ذلك فان من يلحق ضرراً بنفسه اقل خطأ منه لو الحق
ضرراً بغيره كما ان قتل الانسان فرسه اقل جرماً من قتله فرس غيره على ما
يظهر مما قاله الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١١ . فاذا قرابة الشخص تزيد
الخطيئة ثقلاً

٣ وايضاً ان حالة الشخص الخاص تزيد الخطيئة ثقلاً بالخصوص باعتبار
شرفه او علمه كقوليه في حك ٦ : ٢ « الاقوياء بقوة يعذبون » وقوله في لو ١٢ :
٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل بحسب ارادته يُضرب كثيراً »
فيجامع الحجة اذن كان يجب ان يزيد الخطيئة ثقلاً شرف الشخص الذي
يُجرّم اليه او علمه . والحال ان من يهين شخصاً اغنى او اقوى فليس في ما
يظهر اثقل خطأ منه لو اهان شخصاً فقيراً « لانه ليس عند الله محاباة للوجوه »
كما في رو ٢ : ١١ وثقل الخطايا يعتبر بحسب حكم الله . فاذا حالة الشخص
الذي يُجرّم اليه لا تزيد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يذم بالخصوص الخطيئة التي تقترب
في حق خدام الله كقوله في ٣ ملوك ١٩ : ١٤ « قوضوا مذابحك وقتلوا

انبياءك بالسيف» والخطيئة التي تقترف في حق ذوي القربى كقوله في
مخا ٧ : ٦ « الابن يستهين بابيه والابنة تقوم على امها » والخطيئة التي تقترف
في حق ذوي المقامات الشريفة كقوله في ايوب ٣٤ : ١٨ « القائل للملك
يا متمرّد وللرؤساء يامنّفقون » فاذا حالة الشخص الذي يُجرّم اليه تزيد الخطيئة
ثقلًا

والجواب ان يقال ان الشخص الذي يُجرّم اليه هو على نحو ما موضوع الخطيئة
وقد اسلفنا في ف ٣ ان ثقل الخطيئة يعتبر من جهة الموضوع فكما كان الموضوع
غاية أصل كان ثقل الخطيئة اعظم . والغايات الاصلية للافعال الانسانية هي
الله والانسان الفاعل والتقريب لان كل ما نفعه فانما نفعه لاجل واحد من
هذه الثلاثة وان كان بعضها دون بعض فتقل الخطيئة اذن يجوز ان يعتبر من
جهة هذه الثلاثة أكثر او اقل بحسب حال الشخص الذي تقع الخطيئة في
حقه - اما من جهة الله فكما كان الانسان اعظم فضيلة او اتقاطعا انى خدمة
الله كان اعظم اتصالا به . ولذلك فما يلحق مثل هذا الشخص من الاذانة فانه
يلحق الله بالاولى كقوله في زكريا ٢ : ٨ « من يمسك بحدقة عيني » فالخطيئة
اذن تصير اثقل متى وقعت في حق شخص أكثر اتصالا بالله اما باعتبار فضيله
او باعتبار وظيفته - واما من جهة الانسان الفاعل فواضح انه كلما كانت خطيئة
الانسان واقعة في حق شخص أكثر اتصالا به بصلة طبيعية او باصطناع او
بنحو آخر كانت اثقل اذ يظهر انها واقعة بالاولى في حق نفسه ولهذا كانت
اثقل كقوله في سي ١٤ : ٥ « من اساء الى نفسه فالى من يحسن » - واما من
جهة القرب فكما كانت الخطيئة اعم كانت اثقل ومن ثمة فالخطيئة التي
تُفعل في حق شخص عمومي كالملك او الامير القائم مقام الجماعة كلها اثقل من
الخطيئة التي تقترف في حق شخص واحد خصوصي ولذلك ورد بوجه الخصوص

في خر ٢٢: ٢٨ « رئيس شعبك لا تلعنه » وكذلك الاهانة التي تلحق بشخص
 نبيه يظهر انها اثقل لما يترتب عليها من عثرة الكثيرين واضطرابهم
 اذا اجيب على الاول بان الذي يهين صاحب الفضيلة من شأنه ان يكرمه
 داخلاً وخارجاً واما عدم تكدر صاحب الفضيلة في داخله فانما يعرض من
 صلاحه الذي لا يخفف من جرم المهين

وعلى الثاني بان الضرر الذي ينزله الانسان بنفسه في ما هو خاضع لسلطان
 ارادته كالايشاء التي هي ملكه الخاص اخف جرماً من الضرر الذي ينزله في
 الغير اذا فاعل ذلك بارادته واما ما ليس خاضعاً لسلطان ارادته كالحجرات
 الطبيعية والروحية فإضرار الانسان بنفسه فيه خطيئة اثقل لان خطيئة من
 يتعمد اثقل من خطيئة من يقتل غيره . ولما كانت الاشياء المنخضة باقاربنا غير
 خاضعة لسلطان ارادتنا كانت الاعتراض بكون الخطيئة الحاصلة عن انزال
 الضرر فيها اخف غير ناهض الا اذا ارادوا ذلك او اجازوه

وعلى الثالث بانه لا معاباة للوجوه في انزال الله من يجرم الى اشخاص اعلى
 عقاباً اشد اذ الوجه في ذلك ان خطيئته هذه يترتب عليها ضرر الكثيرين

الفصل العاشر

في ان عظم الشخص الخاطي، هل يزيد الخطيئة ثقلاً

يُنخِطُ الى العاشر بان يقال: يظهر ان عظم الشخص الخاطيء لا يزيد
 الخطيئة ثقلاً لان اخص ما يجعل لانسان عظيماً اتصاله بالله كقوله في سي
 ٢٥: ١٣ « ما اعظم من وجد الحكمة والعلم لكنه ليس افضل ممن يتقي الله »
 وكما زاد الانسان اتصالاً بالله قل تأثيمه ففي ٢ اخبار الايام ١٨: ٣٠ و ١٩
 « الرب الصالح يقفر لكل الذين يوجهون قلوبهم لالتماس الرب اله آبائهم ولو
 كانوا اقل تقديساً لانفسهم » فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص

الخطي

٢ وايضاً « ليس عند الله محاسبة للوجوه » كما في رو ١١٢ فهو اذن لا يعاقب واحداً أكثر من الآخر على خطيئة واحدة بعينها . فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخطي .

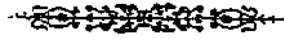
٣ وايضاً ليس يجب ان ينال احداً ضرراً من الخير . ولو كان ما يفعله الانسان العظيم يزداد به جرماً لئلا من الخير ضرراً . فالخطيئة اذن لا تزداد ثقلاً بعظم الشخص الخطي .

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الخير الاعظم ك ٢ « كلما كان الخطي اعظم اعتبرت الخطيئة اعظم »

والجواب ان يقال ان الخطيئة خطيئتان - احدهما تحصل عن غفلة بسبب ضعف الطبيعة الانسانية وهذه تبعثها اقل على المتقدم في الفضيلة لانه اقل ثقلاً عن كبح هذه الخطايا التي لا يتبها مع ذلك للضعف الانساني اجتنابها بالمره - والاخرى تحصل عن روية وهذه كلما كان الانسان اعظم كانت تبعثها عليه اشد ويمكن تعليل ذلك من اربعة اوجه اما اولاً فلان العظماء كالذين يفضلون سوام في العلم والفضيلة يسهل عليهم أكثر مقاومة الخطيئة وعليه قوله تعالى في لو ١٢ : ٤٧ « العبد الذي علم ارادة سيده ولم يفعل يضرب كثيراً » .
واما ثانياً فلذكفران النعمة لان كل خير يعظم به الانسان هو صنعة الله فاذا خطئ الانسان صار كفوراً بنعمته تعالى وبهذا الاعتبار كل مزية حتى في الخيرات الزمنية تزيد الخطيئة ثقلاً وعليه قوله في حك ٦ : ٧ « الاقوياء بقوة يعذبون »
واما ثالثاً فلثاقفة فعل الخطيئة على وجه الخصوص لعظم الشخص كما لو جار الامير الذي وسد اليه رعاية العدل وكما لو زنى الكاهن الذي نذر العقاف .
واما رابعاً قلما يترتب على الخطيئة من المثل والعثرة لانه متى كان الخطي مكرماً

بسبب حرمة مقامه كان ذنبه ادعى الى الاقتداء به « كما قال غريغوريوس في رسالته الرعائية ق ١ ب ١١ وايضاً فان خطايا العظماء تُعلم عند الكثيرين ويحصل لهم اشد استياء منها

أدأ اجيب على الاول بان الكلام في ذلك النص على الخطايا التي تقع عن غفلة بسبب الضعف الانساني وعلى الثاني بان الله لا يجابي الوجوه بزيادة معاقبته للافاضل لان فضلهم يزيد في ثقل الخطيئة كما تقدم وعلى الثالث بان الانسان العظيم لا يتاله ضرر من الخير الحاصل له بل من سوء استعماله



المبحث الرابع والسبعون

في محل الخطايا — وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في محل الرذائل او الخطايا والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل — ١ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٢ في انها هل هي وحدها محل للخطيئة — ٣ في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة — ٤ هل يجوز ان تكون محلاً للخطيئة الميتة — ٥ في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة — ٦ في ان اللذة متوقفة او غير متوقفة هل توجد في العقل الادنى على انه محله — ٧ في ان خطيئة الرضى بالنعل هل توجد في العقل الاعلى على انه محله — ٨ في ان العقل الادنى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة الميتة — ٩ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون محلاً للخطيئة العرضية — ١٠ في ان العقل الاعلى هل يجوز ان توجد فيه خطيئة عرضية باعتبار موضوعه الخاص

الفصل الأول

في ان الارادة هل هي محل الخطيئة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الارادة لا يجوز ان تكون محلاً للخطيئة فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الشر يقع خارجاً عن الارادة والقصد » والخطيئة تضمن حقيقة الشر . فلا يجوز اذن ان تكون في الارادة

٢ وايضاً ان الارادة تعلق بالخير او بما يظهر انه خير فارادتها الخير ليس فيها خطيئة وارادتها ما يظهر انه خير وهو ليس في الحقيقة خيراً ترجع في ما يظهر الى نقص في القوة الادراكية لا الى نقص في الارادة . فالخطيئة اذن ليست في الارادة بوجه

٣ وايضاً ليس يجوز ان يكون واحداً بعينه محلاً للخطيئة وعلة فاعلة لها لان العلة الفاعلة والعلة المادية لا تجتمعان في واحد بعينه كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ . والارادة علة فاعلة للخطيئة لان العلة الأولى للخطأ هي الارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب النسيب ب ١٠ و ١١ . فهي اذن ليست محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٥ « الارادة ما بها تقترب الخطيئة وتستقيم السيرة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل كما مر في م ب ٢١ ف ا وم ب ٧١ ف ا و ٦ والافعال منها ما يتعدى الى موضوع خارج كالحراق والقطع وموضوع هذا الفعل ومحلها ما يتعدى اليه كقول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ « الحركة هي فعل التحرك صادراً عن المحرك » ومنها ما ليس يتعدى الى موضوع خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالاشتهاء والادراك والافعال التي

من هذا التمييز الخلقية كلها سواء كانت من الفضائل او من الخطايا وقضية ذلك ان محل فعل الخطيئة هو القوة التي هي مبدأ الفعل ولما كان من شأن الافعال الخلقية الخاص ان تكون ارادية كما مر في مب ١ ف ١ ومب ١٨ ف ٦ و ٩ لزم ان تكون الارادة هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الافعال الارادية الحسنة او القبيحة التي هي الخطايا فيلزم اذن ان الارادة هي محل الخطيئة

اذا اجيب على الاول بانه يقال ان الشر يقع خارجاً عن الارادة لان الارادة لا تمثل اليه باعتبار كونه شراً الا انه اذ كان بعض الشر خيراً ظاهرياً كانت الارادة تشتفي احياناً بعض الشر فكانت بهذا الاعتبار محلاً للخطيئة وعلى الثاني بانه لو لم يكن نقص القوة الادراكية خاضعاً للارادة بوجه لما كان محل الخطيئة لا الارادة ولا القوة الادراكية كما يظهر من اصحاب الجمل الغير المنذفع فبقي اذن ان نقص القوة الادراكية الخاضع للارادة يعتبر ايضاً خطيئة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على العلة الفاعلة التي تعدى افعالها الى موضوع خارج والتي لا تحرك نفسها بل غيرها . والارادة بعكس ذلك . فالاعتراض غير وارد عليها

الفصل الثاني

في ان الارادة حل هي وحدها محل للخطيئة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة وحدها هي محل الخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ب ١٠ « لا يُخطأ الا بالارادة » والقوة التي يُخطأ بها هي محل للخطيئة . فالارادة اذن وحدها هي محل الخطيئة ٢ وايضاً ان الخطيئة شرٌّ منافٍ للعقل . والخير او الشر المختص بالعقل

هو موضوع الإرادة وحدها . فالإرادة إذن وحدها محل الخطيئة
 ٣ وايضاً كل خطيئة فهي فعل ارادي لان الخطيئة ارادية الى حد انها
 اذا لم تكن ارادية لم تكن خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣
 ب ٨١ . وافعال سائر القوى ليست ارادية الا من حيث تتحرك تلك القوى
 من الإرادة وليس يكفي ذلك لان تكون محلاً للخطيئة والا لكانت الجوارح
 التي تتحرك من الإرادة ايضاً محلاً للخطيئة وهذا بين البطلان فالإرادة إذن
 وحدها محل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة ضد الفضيلة والاضداد تعلق بواحد بعينه .
 وما عدا الإرادة من القوى الاخر ايضاً محل للفضائل كما مر في مب ٥٦ ف ٣
 و٤ . فاذا ليست الإرادة وحدها محلاً للخطيئة

والجواب ان يقال كل ما كان مبدأ للفعل الارادي فهو محل للخطيئة كما
 يظهر مما مر في الفصل الآنف . والافعال الارادية لا يراد بها الافعال الصادرة
 عن الإرادة فقط بل الافعال المأمور بها من الإرادة ايضاً كما اسلفنا في مب ٦
 ف ٤ عند كلامنا على الارادي وعلى هذا فليست الإرادة وحدها يجوز ان
 تكون محلاً للخطيئة بل جميع تلك القوى يمكن ان تحركها الإرادة الى الفعلها
 او تصدها عنها وهذه القوى ايضاً هي محل للملكات الخلقية الحسنة او القبيحة
 لان الفعل والملكة يستندان الى واحد بعينه

اذا اجيب على الاول بانه لا يُخطأ الا بالإرادة على انها المحرك الاول واما
 القوى الأخرى فيخطأ بها على انها متحركة من الإرادة

وعلى الثاني بان الخير والشر يختصان بالإرادة على انها موضوعان ذاتيان لها
 واما القوى الأخرى فلها خيرٌ وشرٌ مخصوص يمكن ان يوجد فيها باعتبارها
 الفضيلة والرذيلة والخطيئة من حيث تشترك تلك القوى في الإرادة والعقل

وعلى الثالث بان جوارح البدن ليست مبادئ للافعال بل آلات لها فقط
فنسبتهما الى النفس المحركة نسبة العبد الذي يفعل ولا يفعل واما القوس
الشوقية الباطنة فنسبتهما الى العقل نسبة الحر لانها تفعل على نحو ما وتفعل كما
يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ . وايضاً فان افعال الجوارح
منعدية الى موضوع خارج كما هو ظاهر في الضرب في خطيئة القتل فليس
حكما واحداً

الفصل الثالث

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية لا يجوز ان يكون
فيها خطيئة فان الخطيئة خاصة بالانسان الذي يمدح او يذم بافعاله . والشهوة
الحسية مشتركة بيننا وبين البهائم . فلا يجوز اذن ان يكون فيها خطيئة
٢ وايضاً ليس بخطأ احد في ما يتعذر عليه اجتنابه كما قال اوغسطينوس
في الاختيارك ٣ ب ١٨ . والانسان يتعذر عليه اجتناب فساد الترتيب في فعل
الشهوة الحسية لان فساد الشهوة الحسية دائم ما دمنا في هذه الحياة الفانية
ولذلك يعبر عنها بالحياة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ و ١٣ .
فساد الترتيب اذن في حركة الشهوة الحسية ليس خطيئة

٣ وايضاً ما ليس بفعله الانسان لا يحسب عليه خطيئة وانما نفعل نحن ما
نفعله بروية فقط في ما يظهر على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٨ . فاذا
حركة الشهوة الحسية التي تحصل بغير روية لا تحسب خطيئة على الانسان
لكن يعارض ذلك قوله في ر ٢ : ١٥ «لاني لا اعمل ما ارى من الخير بل
ما اكرهه من الشر اياه اعمل» وقد فسر اوغسطينوس الشر هنا بشر الشهوة
التي لا مراة في انها حركة للشهوة الحسية . فاذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها على ما تقدم في الفصل الآنف في كل قوة يجوز ان يكون فعلها ارادياً وفساد الترتيب اذ بذلك تقوم حقيقة الخطيئة. وواضح ان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يكون ارادياً من حيث ان من شأن الشهوة الحسية ان تحرك من الارادة . فيلزم من ذلك اذن جواز وجود الخطيئة في الشهوة الحسية

اذا اجيب على الاول بانه وان كنت بعض قوى الجزء الحسي مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم الا انها فينا اعلی لمصاحبتها العقل كما ان لنا في الجزء الحسي من دون الحيوانات الأخر القوة المفكرة والذاكرة على ما سر في ف ١ م ٧٨ ف ٤ . وعلى هذا النحو ايضاً كان الشوق الحسي فينا اعلی منه في الحيوانات الأخر اي لان من شأنه ان يتقاد فينا للعقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون مبدأ للفعل الارادي وهكذا يجوز ان يكون محلاً للخطيئة

وعلى الثاني بان المراد بفساد الشهوة الحسية الدائم فساد الاصل اذ يسهل لا يتلاشى بالكلية في هذه الحيوة فان الخطيئة الاصلية تزول باعتبار الذنب لا باعتبار الفعل الا ان فساد هذا الاصل لا يمنع من كون الانسان يستطيع بارادته التطبيقية ان يردع كلاً من حركات الشهوة الحسية الفاسدة الترتيب اذا تبناه لها قبل وقوعها كان يصرف فكره الى امور اخرى لكننا الانسان بينما يصرف فكره الى شيء آخر يمكن ان ينشأ نحو ذلك الشيء ايضاً حركة غير مرتبة كما لو صرف فكره عن ملاذ البدن الى النظر في العلم قصد اجتناب حركة الشهوة فنشأ فيه اذ ذاك حركة مجدي باطل لم يسبق الاتباه اليها ولهذا لا يستطيع الانسان بسبب الفساد المتقدم ان يمنع جميع هذه الحركات معاً لكنه يكفي لحقيقة الخطيئة الارادية قدرته على اجتناب كل منها على حiale .
وعلى الثالث بان ما يفعله الانسان بغير روية ليس فعلاً كاملاً لان المبدأ

الأولي في الانسان ليس يفعل هناك شيئاً فليس ذلك فعلاً انمائياً كاملاً
وهكذا لا يجوز ان يكون فعل فضيلة او خطيئة كاملة بل انما هو شيء ناقص
في جنس الفضائل والخطايا . وعليه كانت هذه الحركة السابقة روية العقل
من الشهوة الحسية خطيئة عرضية والخطيئة العرضية شيء ناقص في جنس
الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميته

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة مميته فان الفعل يُعرف من موضوعه . وموضوعات الشهوة الحسية
يعرض ان يقع فيها الخطأ المميته كما في ملاذ البدن . فاذا فعل الشهوة الحسية
يجوز ان يكون خطيئة مميته وهكذا يوجد في الشهوة الحسية خطيئة مميته

٢ وايضاً ان الخطيئة المميته مضادة للفضيلة . ويجوز وجود الفضيلة في
الشهوة الحسية لان العفة والشجاعة فضيلتان خاصتان بالاجزاء النطقية كما قال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ . فيجوز اذن ان يكون في الشهوة الحسية
خطيئة مميته لان من شأن المتضادات ان تحصل في واحد بعينه

٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية استعداد للخطيئة المميته . والاستعداد والملكة
يوجدان في واحد بعينه . فاذا لما كانت الخطيئة العرضية توجد في الشهوة الحسية
كما تقدم في الفصل الآنف جاز ان يوجد فيها الخطيئة المميته ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٣ وفي
تفسير قول الرسول في رو ١٤ : ٧ « ان حركة الشهوة الفاسدة الترتيب (وهي
خطيئة الشهوة الحسية) يجوز حدوثها ايضاً في الذين في حال النعمة » وهو لا
لا توجد فيهم خطيئة مميته . فاذا حركة الشهوة الحسية المغتلة الترتيب ليست

خطيئة مميته

والجواب ان يقال كما ان عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الجسدية يُحدث الموت الجسدي كذلك عدم الترتيب الذي يفسد مبدأ الحياة الروحية الذي هو الغاية التصوي يُحدث الموت الروحي بالخطيئة المميته كما مرّ في ص ٧٢ في ٥ وترتيب شيء وتوجيهه الى الغاية ليس الى الشهوة الحسية بل الى العقل فقط وصرف شيء عن الغاية إنما يخص ما يخصه التوجيه الى الغاية . فالخطيئة المميته إذن لا يجوز ان تكون في الشهوة الحسية بل في العقل فقط

إذا اجيب على الاول بان فعل الشهوة الحسية يجوز ان يساعد على الخطيئة المميته إلا ان فعل الخطيئة المميته ليس خطيئة مميته من حيث هو فعل الشهوة الحسية بل من حيث هو فعل العقل الذي يخصه ان يوجه الى الغاية ولذلك لا تُجعل الخطيئة المميته في الشهوة الحسية بل في العقل

وعلى الثاني بان فعل الفضيلة ايضاً لا يتكامل بما فيه من جهة الشهوة الحسية فقط بل بالأحرى بما فيه من جهة العقل والارادة التي يخصها ان تتخبط لان فعل الفضيلة الخلقية لا يكون دون التخاب ومن ثمّ كان فعل الفضيلة الخلقية الكلمة نعمة الشوقية مصحوباً دائماً بفعل الفطنة الكاملة للقوة النطقية ومثل ذلك يقال ايضاً في الخطيئة المميته على ما تقدم قريباً

وعلى الثالث بان الاعتماد والتأهب يكون على ثلاثة أنحاء بالنسبة الى ما يُؤهب له فقد يكون نفس ما يُؤهب له وفي نفسه كما يقال ان العلم المبدؤ به استعداداً للعلم الكامل وقد يكون في نفس ما يُؤهب له لكنه ليس نفسه كما ان الحرارة استعداداً لصورة النار وقد لا يكون نفس ما يُؤهب له ولا في نفسه كالأشياء المتناسبة بينها بحيث يُبلّغ باحدها الى الآخر كما ان حسن التصور استعداداً للعلم الذي يحمله العقل . وعلى هذا النحو يجوز ان تكون الخطيئة العرضية

التي محلها الشهوة الحسية استعداداً للخطيئة المميتة التي محلها العقل

الفصل الخامس

في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يجوز ان تكون في العقل لان خطيئة كل قوة نقصان فيه . ونقصان العقل ليس خطيئة بل بالحري يعذر صاحبه في الخطيئة بسبب الجهل . فاذا لا يجوز ان يكون في العقل خطيئة

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاول هو الارادة كما مر في ف ١ . والعقل منقدهم على الارادة لكونه مديراً لها . فالخطيئة اذن لا يجوز وجودها في العقل

٣ وايضاً لا تحصل الخطيئة الا في ما هو مقدور لنا . وكل العقل ونقصانه ليس من الامور المقدورة لنا فان بعض الناس بلاءه او اذكياء العقل طبعاً . فاذا ليس في العقل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثلوث ك ١٢ ب ١٢ ان الخطيئة

توجد في العقل الادنى والعقل الاعلى

والجواب ان يقال ان خطيئة كل قوة قنئة بفعلها كما يظهر مما تقدم في ف ١ و ٢ و ٣ وللعقل فعلان احدهما في نفسه بالقياس الى موضوعه وهو ادراك حقي ما والثاني من حيث هو مديراً للقوى الأخرى وبكيفية يعرض حصول الخطيئة في العقل اما اولاً فمن حيث يخطىء في ادراك الحق وهذا انما يجب عليه خطيئة متى تعلق جهله او خطأه بما علمه مقدور له وواجب عليه . واما ثانياً فمتى امر بالحركات المختلة الترتيب في القوى السافلة او لم يتمها بعد الروية

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على نقصان العقل في فعله المتعلق بموضوعه وذلك متى لم يدرك ما يتعذر ادراكه فحينئذ لا يكون هذا النوع من نقصان العقل خطيئة بل يعذر في الخطيئة كما يظهر في ما يقتضيه

المستشيطون غضباً واما اذا كان تقصان العقل في ما علمه مقدور للانسان وواجب عليه فليس بعذر صاحبه في الخطيئة بالكيفية بل يُحسب عليه خطيئة . واما التقص الذي يقع في تديره سائر القوى فيحسب دائماً عليه خطيئة لامكان ان يمنع وقوعه بفعله الخاص

وعلى الثاني بان الإرادة تحرك العقل وتسبقه من وجهٍ والعقل يحرك الإرادة ويبقى من وجهٍ كما مرَّ في م ب ١٢ ف ١ عند الكلام على افعال الإرادة والعقل ومن ثمَّ يجوز ان يقال لحركة الإرادة عقلية ولفعل العقل ارادي وعلى هذا توجد الخطيئة في العقل اما من حيث ان قصه ارادي او من حيث ان فعل العقل مبدأ لفعل الإرادة

الفصل السادس

في ان خطيئة اللذة المتوقفة هل محلها العقل

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل لان اللذة تدل على حركة القوة الشوقية كما مرَّ في م ب ٣١ ف ١ والقوة الشوقية ممايزة للعقل الذي هو قوة ادراكية . فاذا ليس العقل محل اللذة المتوقفة ٢ وايضاً من الموضوعات تُعرف القوة التي يختص بها الفعل اذ بالفعل لتوجه القوة الى الموضوع . وقد يكون احياناً موضوع اللذة المتوقفة الخيرات المحسوسة لا الخيرات المعقولة . فاذا خطيئة اللذة المتوقفة ليس محلها العقل ٣ وايضاً يقال لشيء متوقف لطول مدته . وطول المدة ليس وجهها لاختصاص فعل بقوة . فاللذة المتوقفة اذن ليست مختصة بالعقل

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ١٢ « ان الرضى باللذة المحرمة اذا اكتفى بلذة الفكر فاني اعتبره كما لو اكلت المرأة وحدها طعاماً محرماً » واراد بالمرأة العقل الأدنى كما فسره هناك . فالعقل اذن محل خطيئة

اللذة المتوقفة

والجواب ان يقال قد تحدث الخطيئة احياناً في العقل من حيث تدييره
 الافعال الانسانية كما مر في الفصل الأنف ووضح ان العقل ليس مديراً
 الافعال الظاهرة فقط بل الانفعالات الباطنة ايضاً فتمت اخل في تديير
 الانفعالات الباطنة قيل ان الخطيئة حصلت فيه كما لو اخل في تديير الافعال
 الظاهرة ايضاً واخلاقه في تديير الانفعالات الباطنة يقع على نحوين الاول متى
 حصلت الانفعالات المحرمة بامرهم كما اذا هاج الانسان في نفسه عن روية
 حركة الغضب او الشهوة والثاني متى لم يمنع حركة الانفعال المحرمة كما لو وجد
 الانسان بعد التروي حركة الانفعال الناشئة فيه غير مرتبة فتوقف مع ذلك
 عندها ولم يدفعها وباعتبار هذا التحويقال ان العقل هو محل خطيئة اللذة المتوقفة
 اذا اجب على الاول بان اللذة توجد في القوة الشوقية على انها مبدؤها
 القريب ولكنها توجد في العقل على انه المحرك الاول بناء على ما مر في ف ا
 من ان الافعال التي لا تمتد الى موضوع خارج توجد في مبادئها وجودها في محلها
 وعلى الثاني بان فعل العقل المحرم يتعلق بموضوعه الخاص واما تدييره فيتعلق
 بجميع موضوعات القوى الساقطة التي يمكن تدييرها بالعقل وبهذا الاعتبار
 تكون اللذة المتعلقة بالموضوعات المحسوسة ايضاً راجعة الى العقل

وعلى الثالث بان اللذة يقال لها متوقفة لا من طول مدتها بل من ان العقل
 المتروي فيها يتوقف عندها دون ان يبتدئها «مسكاً ومجلاً نظره بطيب نفس في
 ما يجب ان يبتدئها حالما يخامر قلبه» كما قال اوشطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٢

الفصل السابع

في ان خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الاعلى

يُخطئ الى انساب بان يقال : يظهر ان خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل

الأعلى فإن الرضى فعل القوة الشوقية كما مر في مب ١٥ ف ١ . والعقل قوة ادراكية . فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست في العقل الأعلى

٢ . وايضاً ان العقل الأعلى يشغل بالنظر في الحقائق الازلية وبمراجعتها كما قال اوغسطينوس في التالوث ك ١٢ ب ٧ . وقد يحصل الرضى بالفعل احياناً دون مراجعة الحقائق الازلية لان الانسان ليس يشكر دائماً في الامور الالهية متى رضى بفعل . فإذا خطيئة الرضى بالفعل ليست دائماً في العقل الأعلى

٣ . وايضاً كما ان الانسان يستطيع ان يرتب بالحقائق الازلية الافعال الظاهرة كذلك يستطيع ان يرتب بها ايضاً ما بطن من اللذات او سائر الانفعالات . والرضى باللذة دون العزم على اتمامه بالعمل هو الى العقل الادنى كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ب ١٢ . فالرضى اذن بفعل الخطيئة يجب اسناده احياناً الى العقل الادنى

٤ . وايضاً كما ان العقل الأعلى يفوق العقل الادنى كذلك العقل يفوق القوة الواهمة . وقد يُقدم الانسان احياناً على الفعل بادراك القوة الواهمة دون ادنى روية بالعقل كما اذا حرك يده ارجله دون نظير سابق . فإذا كذلك العقل الادنى قد يرضى احياناً بفعل الخطيئة دون العقل الأعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم « اذا كان الرضى بسوء استعمال المحسوسات يعزم معه على كل خطيئة بحيث اذا امكن اُتمت بالفعل الظاهر وجب ان يعلم ان المرأة قدمت للرجل طعاماً محرماً » واراد بالرجل العقل الأعلى . فالرضى اذن بفعل الخطيئة يختص بالعقل الأعلى

والجواب ان يقال ان الرضى بشيء يتضمن معنى حكم فيه فكما ان العقل النظري يقضي ويحكم في المعنويات كذلك العقل العملي يقضي ويحكم في المعنويات ولا بد من اعتبار ان الحكم الاخير في كل قضاء يختص بالحكمة

العليا كما نجد في النظريات ان الحكم الاخير في قضية يصدر بتعليلها الى
 المبادئ الأولى لانه مادام منه مبدأ اعلى لا يزال محل لان تعرض عليه
 المسئلة وينظر فيها بحسبه فلا يزال القضاء موقوفاً كأنما الحكم الاخير لما
 يصدر . ومعلوم ان الافعال الانسانية يجوز ان تجر على ترتيب العقل
 الانساني المستفاد من المخلوقات التي يدركها الانسان بقوة فطرته وعلى ترتيب
 الشريعة الالهية كما مر في مب ١٩ ف ٤ ومب ٧١ ف ٦ . ولما كان ترتيب
 الشريعة الالهية اعلى لزم ان يكون الحكم الاخير الذي به ينتهي القضاء خاصاً
 بالعقل الاعلى الذي يشتغل بالحقائق الازلية ومتى عرض لحاكم ان يحكم في امور
 متكررة كان الحكم الاخير يقع على ما هو آخر . والآخر في الافعال الانسانية
 هو الفعل واللذة التي تؤدي اليه تميد له وعلى هذا فالرضى بالفعل يخص
 العقل الاعلى والحكم التمهيدي الذي يتعلق باللذة يخص العقل الادنى الذي
 له الحكم الادنى . وان كان للعقل الاعلى ان يحكم ايضاً في اللذة لان كل ما
 يخضع لحكم الادنى يخضع لحكم الاعلى ايضاً ولا يعكس

اذا اجيب على الاول بان الرضى فعل القوة الشوقية لا مطلقاً بل تبعاً لفعل
 العقل الذي هو الروية والحكم كما اسلفنا في مب ١٥ ف ٣ اذا انما ينتهي الرضى
 بميل الارادة الى ما وقع فيه حكم العقل فيجوز من ثم اسناد الرضى الى
 الارادة والى العقل

وعلى الثاني بانه انما يسند الرضى الى العقل الاعلى من طريق انه لا يدبر
 الافعال الانسانية على وفق الشريعة الالهية بمنعه فعل الخطيئة سواء افكر في
 الشريعة الازلية ام لم يفكر لانه اذا افكر حينئذ في شريعة الله فانه يحتمرها
 واذا لم يفكر فيها فانه لا يبالي بها مولى اياها جانب الترك والاعراض وعلى هذا
 فالرضى بفعل الخطيئة يصدر في كل حال عن العقل الاعلى فقد قال

اوغسطينوس في الثالث لـ ١٢ ب ١٢ «لا يمكن للعقل ان يجزم باقتراف
خطيئة ما لم يرضَ بالفعل اذ يرضى او يساعد عليه لان له السلطان الأعلى على
تحريك الجوارح الى العمل او صدها عنه»

وعلى الثالث بان العقل الاعلى كما يستطيع ان يدبر او يمنع الفعل الظاهر
بملاحظته الشريعة الازلية كذلك يستطيع ايضاً ان يدبر او يمنع بها اللذة الباطنة
الا انه قبل التوصل الى حكم العقل الاعلى قد تحمل ملاحظة الحقائق الزمنية
العقل الادنى على قبول هذه اللذة وحيثئذٍ يُسند الرضى باللذة الى العقل
الادنى واما اذا بقي الانسان بعد ملاحظة الحقائق الازلية راضياً بهذه اللذة
فيسند هذا الرضى الى العقل الاعلى

وعلى الرابع بان ادراك اقنوة الواهمة يحصل بالدهاء وبدون رويةٍ ولذلك
قد يصدر عن بعض الافعال قبل ان يحصل للعقل الاعلى والادنى ايضاً زمانٌ
للنظر والتروي الا ان حكم العقل الادنى يحصل مع رويةٍ تفتقر الى زمانٍ
يمكن فيه للعقل الاعلى ايضاً اعمال النظر والرؤية فاذا لم يمنع برؤيته فعل
الخطيئة حسب عليه

الفصل الثامن

في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميته

يُنخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الرضى باللذة ليس خطيئة مميته لانه
خاصٌ بالعقل الادنى الذي ليس من شأنه الاشتغال بالحقائق الازلية او الشريعة
الالهية فلا يصح اذن وصفه بالاعراض عنها . وكل خطيئة مميته فهي تحصل
بالاعراض عن الشريعة الالهية كما يظهر من تعريف اوغسطينوس الخطيئة
المميته الذي اوردناه في مب ٧١ ف ٦ . فاذا ليس الرضى باللذة خطيئةً
مميته

- ٢ وايضاً ليس الرضى بشيء قبيحاً ما لم يكن الشيء المرضى به قبيحاً « وما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك » او هو على الاقل مساو له في ذلك فاذا ما يرضى به ليس اقل قبحاً من الرضى . واللذة دون الفعل ليست خطيئة ممتة بل عرضية فقط . فاذا كذلك الرضى باللذة ليس خطيئة ممتة
- ٣ وايضاً ان اللذات تختلف في الحسن والقبح باختلاف الافعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ والتصور الباطن فعل مغاير للفعل الظاهر كفعل الزنى . فاذا اللذة التابعة فعل التصور الباطن تختلف عن لذة الزنى في الحسن او القبح بقدر اختلاف التصور الباطن عن الفعل الظاهر فيلزم اذن ان الرضى بها ايضاً يختلف كذلك . والتصور الباطن ليس خطيئة ممتة ومثله الرضى بالتصور ايضاً فيلزم اذن كون الرضى باللذة ايضاً كذلك
- ٤ وايضاً ان الفعل الظاهر من الزنى البسيط او الزنى بزوجة الغير ليس خطيئة ممتة باعتبار اللذة والا فهي توجد ايضاً في فعل الزميمة بل باعتبار ما في ذلك الفعل من فساد الترتيب . ومن يرضى باللذة فليس يلزم عن رضاه بها رضاه بفساد الترتيب في الفعل . فليس يظهر اذن انه يقترف خطيئة ممتة
- ٥ وايضاً ان خطيئة القتل اثقل من خطيئة الزنى البسيط . والرضى باللذة التي تتبع تصور القتل ليس خطيئة ممتة . فالرضى اذن باللذة التي تتبع تصور الزنى أولى ان لا تكون خطيئة ممتة
- ٦ وايضاً ان الصلوة الربية تلي كل يوم لاجل مغفرة الخطايا العرضية كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال ب ٢٦ . وقد علم اوغسطينوس بان الرضى باللذة يجب محوه بالصلوة الربية فقد قال في الثالث ك ١٢ ب ١٢ « ان هذا خطيئة اخف جداً مما لو حصل العزم على اتمامه بالعمل ومن ثمه فان هذه التصورات ايضاً يجب ان يلتبس اغتزارها ويقرّع الصدر لاجلها ويقال

عندها اغفر لنا ذنوبنا» فالرضى اذن باللذة خطيئة عرضية
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس بعد كلامه المتقدم «اذا لم تُغفر بعمّة
 الوسيط خطايا الانسان الفكرية التي وان تجردت عن ارادة الفعل ليست
 مجردة عن ارادة تليذ النفس بها هلاك لا محالة ٢ وليس يهلك احدٌ الا لخطيئة
 مميّة ٠ فالرضى اذن باللذة خطيئة مميّة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها على أنحاء فمنهم من ذهب
 الى ان الرضى باللذة ليس خطيئة مميّة بل عرضية فقط ومنهم من صار الى
 انه خطيئة مميّة وهذا القول اعم وامثل فلا بد من اعتباره لما كانت كل لذة
 تابعة لفعل كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٤ وكان لكل لذة ايضاً موضوع كان
 لكل لذة نسبة الى امرين اي الفعل الذي تتبعه والموضوع الذي يتلذ به
 صاحبها ٠ والفعل يعرض ان يكون موضوعاً للذة كغيره اذ يجوز اعتباره خيراً
 وذايةً يكن عندها الملتذ ٠ وقد يكون احياناً الفعل الذي تتبعه اللذة موضوعاً
 لها اي من حيث ان القوة الشوقية التي هي محل اللذة ترجع على فعلها باعتبار
 كونه خيراً ما كما اذا تصور متصور والتذ بنفس تصويره من حيث راق له
 وقد يكون موضوع اللذة التابعة فعلاً كالتصور فعلاً آخر لتعلق التصور به
 وهذه اللذة حينئذ لا تحصل عن ميل الشوق الى التصور بل عن ميله الى
 الفعل المتصور ٠ وعلى هذا فن يفكر في الزنى يمكن له الالتذاذ بأمرين وهما
 التصور والزنى المتصور فاللذة بنفس التصور تتبع ميل الشوق الى التصور ٠
 والتصور ليس في نفسه خطيئة مميّة بل قد يكون خطيئة عرضية كما اذا لم يكن
 له فائدة وقد لا يكون خطيئة اصلاً متى كان به فائدة كما اذا اريد جعل
 الزنى موضوعاً للوعظ او المناظرة ٠ ولذلك فما يحصل بهذا الوجه عن تصور الزنى
 من الشوق واللذة ليس من جنس الخطيئة المميّة بل قد يكون خطيئة عرضية

وقد لا يكون خطيئة أصلاً ومن ثمه فالرضي بهذه اللذة أيضاً ليس خطيئة مميته والقول الاول بهذا الاعتبار حق. واما التذاذ متصور الزنى بالفعل المتصور فانما يحصل عن ميل شوقه الى هذا الفعل ومن ثمه فالرضي بهذه اللذة انما هو رضى بميل الشوق الى الزنى اذ ليس يلتذ احد الا بما يوافق شوقه. وموافقة الشوق عن قصد وروية لما هو في نفسه خطيئة مميته هي خطيئة مميته فكان هذا الرضي بلذة الخطيئة المميته خطيئة مميته كما هي قضية القول الثاني

اذا اجيب على الاول بان الرضي باللذة يمكن استناده لا الى العقل الادنى فقط بل الى العقل الاعلى ايضاً كما مر في الفصل الآنف على ان العقل الادنى ايضاً يمكن اعراضه عن الحقائق الازلية لانه وان كان لا يشتغل بها ليرتب بها غيره اذ ذاك خاص بالعقل الاعلى فهو يشتغل بها ليرتب بها نفسه وعلى هذا الوجه اذا عرض عنها امكن ان يقترف خطيئة مميته لجواز ان تكون افعال القوى السافلة والجوارح الظاهرة ايضاً خطايا مميته من حيث تخلو عن ترتيب العقل الاعلى الذي يتولى ترتيبها على وفق الحقائق الازلية

وعلى الثاني بان الرضي بالخطيئة التي هي في جنسها عرضية خطيئة عرضية فيجوز اذن ان يقال ان الرضي باللذة الحاصلة عن تصور الزنى العاري عن الفائدة خطيئة عرضية واما اللذة الحاصلة في فعل الزنى فهي في جنسها خطيئة مميته وكونها قبل الرضي خطيئة عرضية فقط حاصل بالعرض اية بسبب نقص الفعل وهذا النقص يزول بورد الرضي المقرون بالروية عليه فيصير بذلك الى طبيعته التي هو بها خطيئة مميته

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يجه على اللذة التي موضوعها التصور وعلى الرابع بان اللذة التي موضوعها فعل ظاهر لا تكون دون الارتياح الى الفعل الظاهر في نفسه ولو لم يكن ثمه عزيمة على اتمامه لنهي ناه أعلى عنه

وبذلك يصير الفعل فاسد الترتيب فيكون في اللذة أيضاً فساد ترتيب
وعلى الخامس بان الرضى أيضاً باللذة الحاصلة عن الارتياح الى فعل القتل
المتصور خطيئة مميته بخلاف الرضى باللذة الحاصلة عن الارتياح الى تصور
القتل

وعلى السادس بان الصلوة الريية لا يجب تلاوتها لاجل اغتفار الخطايا
العرضية فقط بل لاجل اغتفار الخطايا المميته أيضاً

الفصل التاسع

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه
مدبراً للقوى السافلة

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر انه يتمتع حصول خطيئة عرضية في العقل
الاعلى باعتبار كونه مدبراً للقوى السافلة اي باعتبار رضاه بفعل الخطيئة فقد
قال اوغطينوس في الثاوث ك ١٢ ب ٧ ان العقل الاعلى يقصر نظره على
الحقائق الازلية . واقتراف الخطيئة المميته يحصل بالاعراض عن الحقائق
الازلية . فيظهر اذن ان العقل الاعلى لا يمكن ان يكون فيه خطيئة سوسه
الخطيئة المميته

٢ وايضاً ان العقل الاعلى من الحياة الروحية بنزلة المبدأ كالقلب من
الحياة الجسدية . وامراض القلب مميته . نخطايا العقل الاعلى اذن مميته
٣ وايضاً ان الخطيئة العرضية تصير مميته اذا حصلت عن احتقار . واقتراف
الانسان خطيئة ولو عرضية بعد اعمال الروية يظهر انه لا يخلو عن الاحتقار .
فاذا لما كان رضى العقل الاعلى لا يتم دون التروي في الشريعة الالهية لم يكن
في ما يظهر دون خطيئة مميته لما فيه من احتقار الشريعة الالهية
لكن يعارض ذلك ان الرضى بفعل الخطيئة خاص بالعقل الاعلى كما مر في

ف ٠٧ والرضى بفعل الخطيئة العرضية عرضية . فيجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى خطيئة عرضية

والجواب ان يقال ان العقل الاعلى يشغل بالنظر في الحقائق الازلية او بمراجعتها كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٢ ب ٧ اما نظره فيها فيبحثه عن حقيقتها واما مراجعته اياها فيحكمه بها على غيرها وترتيبه اياه وقضية ذلك انه متى تروى في الحقائق الازلية يرضى بفعل او يبنده . وقد يعرض ان عدم الترتيب في العقل الذي يرضى به لا يكون منافياً للحقائق الازلية لعدم الاعراض فيه عن الغاية القصوى كما ينافيها فعل الخطيئة المميتة بل انما يكون خارجاً عن قصدتها كفعل الخطيئة العرضية فلا يكون في رضى العقل الاعلى بفعل الخطيئة العرضية اعراض عن الحقائق الازلية فلا تكون خطيئته مميتة بل عرضية وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان مرض القلب على نوعين احدهما ما كان في جوهر القلب ويغير مزاجه الطبيعي وهذا مميت دائماً والثاني ما حصل عن خلل في نظام حركته او نظام ما يحف به وهذا ليس مميتاً دائماً وكذلك العقل الاعلى فانه متى انتقضت نسبته الى موضوعه الذي هو الحقائق الازلية حصلت فيه دائماً الخطيئة المميتة ومتى حصل خلل في نظام هذه النسبة لم يكن فيه خطيئة مميتة بل عرضية

وعلى الثالث بان الرضى بالخطيئة عن روية لا يرجع دائماً الى احتقار الشريعة الالهية بل متى كانت الخطيئة منافية للشريعة الالهية فقط

الفصل العاشر

في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعباره في نفسه يُتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان العقل الاعلى لا يجوز ان يكون فيه

خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه اي من حيث ينظر في الحقائق الازلية لان
 فعل القوة لا يقع فيه نقص الا باختلال الترتيب في نسبه الى موضوعه . وموضوع
 العقل الاعلى هو الحقائق الازلية التي لا يحصل فيها فساد ترتيب دون خطيئة
 مميته فالعقل الاعلى اذن لا يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبارها في نفسه
 ٢ وايضاً لما كان العقل قوة متروية كان لا يفعل الا عن روية وكل حركة
 مخلة الترتيب في ما يخص بالله اذا صدرت عن روية كانت خطيئة مميته .
 فالعقل الاعلى اذن لا يكون فيه اصلاً باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية
 ٣ وايضاً قد يعرض احياناً ان الخطيئة الحاصلة بالبداهة تكون عرضية
 والخطيئة الحاصلة عن روية تكون خطيئة مميته لان العقل المتروى يلتفت الى
 خير اعظم تكون مخالفة الانسان له خطيئة اثقل كما انه لو تروى الانسان في
 فعل لذيد فاسد فلحظ انه مناف لشريعة الله كان رضاه به خطيئة اثقل مما
 اذا لم يلحظ فيه الا منافاته للفضيلة الخلقية . والعقل الاعلى لا يتطبع الالتفات
 الى شيء اعلى من موضوعه . فاذا لم تكن الحركة الحاصلة بالبداهة خطيئة
 مميته يلزم انها لا تصير ايضاً بما يعقبها من التروى خطيئة مميته وهذا بين البطلان .
 فلا يجوز اذن ان يكون في العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية
 لكن يعارض ذلك ان حركة الكفر الحاصلة بالبداهة عن غير روية خطيئة
 عرضية وهي تخص بالعقل الاعلى باعتبارها في نفسه . فيجوز اذن ان يكون في
 العقل الاعلى باعتبارها في نفسه خطيئة عرضية
 والجواب ان يقال ان العقل الاعلى لا يتوجه الى موضوعه كما يتوجه الى
 موضوعات القوى السافلة التي يتولى تدبيرها فهو لا يتوجه الى موضوعات القوى
 السافلة الا من حيث يعرضها على الحقائق الازلية وهذا توجه بطريق التروى
 فقط . والرضى عن روية بالاشياء التي هي في جنسها خطأ مميته خطيئة مميته

ومن ثم فالعقل الاعلى يقترف دائماً خطيئة مميّة اذا كانت افعال القوى السافلة التي يرضي بها خطايا مميّة - واما موضوعه الخاص فله فيه فعلان النظر البسيط والتروي من حيث يعرض موضوعه ايضاً على الحقائق الازلية . فباعتبار النظر البسيط يجوز ان يجعل عنده حركة ممثلة الترتيب من جهة الامور الالهية كما لو حدثت عنده حركة كفرٍ بديهية على ان الكفر وان كان في جنسه خطيئة مميّة لكن حركته البديهية خطيئة عرضية لان الخطيئة المميّة لا تكون الا منافيةً لشرعية الله وقد يعرض للعقل بداهةً شيء من امور الايمان في صورةٍ اخرى قبل ان يُعرض او يمكن عرضه على الحقيقة الازلية اي شرعية الله كما لو تصور انسان بالبداهة ان حشر الموتى مستحيل طبعاً فينكره بمجرد تصوره قبل ان يتفصح له زمان للتروي في ان ذلك موحى اليه لاعتقده بحسب الشريعة الالهية فاذا استمرت حركة الكفر بعد هذا التروي كانت خطيئة مميّة . ومن ثم فالعقل الاعلى وان كان الخطأ في موضوعه الخاص مميّاً في جنسه فقد يقترف فيه خطيئة عرضية في الحركات البديهية وقد يقترف مميّة ايضاً بالرضى الحاصل عن رويةٍ واما ما يخص بالقوى السافلة فهو يقترف فيه دائماً خطيئة مميّة في الامور التي هي في جنسها خطايا مميّة لا في الامور التي هي في جنسها خطايا عرضية

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة المنافية للحقائق الازلية وان كانت في جنسها خطيئة مميّة فقد تكون خطيئة عرضية لنقص الفعل البديهي كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل الذي يخصه في العمليات اعمال الروية يخصه فيها ايضاً النظر البسيط في ما تصدر عنه الروية كما يخصه ايضاً القياس وصوغ القضايا في النظريات . فيجوز اذن ان يكون له حركة بديهية وعلى الثالث بانه قد يكون لشيء واحدٍ بينه اعتبارات مختلفة بعضها اعلى

من بعض كوجود الله فانه يجوز اعتباره اما من حيث يدرك بالعقل الانساني او من حيث يعتقد بالوحي الالهي وهو اعتبار اعلى ولهذا فان موضوع العقل الاعلى وان كان في طبيعة الخارج عالياً جداً الا انه يجوز ان يرد ايضاً الى اعتبار اعلى وبهذا الوجه ما لم يكن في الحركة البدئية خطيئة ممتة يصير خطيئة ممتة بالتروي الذي يرده الى اعتبار اعلى كما تقدم بيانه في جرم الفصل



المبحث الخامس والسبعون

في علل الخطايا بالاجمال — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطايا واولاً بالاجمال وثانياً بالتفصيل . ومدار البحث في الاول على اربع مسائل — ١ في ان الخطيئة هل تُعلل بعلة — ٢ هل تعلل بعلة داخلية — ٣ هل تعلل بعلة خارجية — ٤ هل تعلل بخطيئة

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تُعلل بعلة لانها تتضمن حقيقة الشر كما مر في مب ٧١ ف ٦ . والشر لا يعلل بعلة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة
 ٢ وايضاً ان العلة ما يلزم عنها غيرها بالضرورة . وما يحصل بالضرورة فليس خطيئة في ما يظهر لان كل خطيئة ارادية . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلة
 ٣ وايضاً لو كان للخطيئة علة لكانت علتها خيراً او شراً . ولا يجوز ان تكون علتها خيراً لان الخير لا يفعل الا الخير اذ لا تستطيع شجرة صالحة ان

ثم ثمرًا رديثًا كما في متى ١٨: ٧ ولا انت تكون شرًا لان شر العقاب يتبع
الخطيئة وشر الذنب هو نفس الخطيئة . فالخطيئة اذن لا تعلل بعلّة
لكن يعارض ذلك ان لكل ما يُفعل علة في ايوب ٦: ٥ ان ليس يُفعل في
الارض شيء من غير علة . والخطيئة تُفعل لانها قول او فعل او اشتهاة منافية
لشريعة الله . فهي اذن تعلل بعلّة

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعلٌ محتمل الترتيب فمن جهة الفعل يجوز ان
يكون لها علةٌ بالذات كغيرها من الافعال واما من جهة خلل الترتيب فيجوز
ان تعلل كما يعلل السلب او العدم وسلب شيء فيجوز تعاقبه بعلتين احدهما
نقص العلة اي سلبها فانه علة للسلب بالذات لان ارتفاع العلة يلزم عنه ارتفاع
المعلول كما ان غياب الشمس علةٌ للظلمة والثانية علة الاثبات التي يلزم عنها
السلب فانها علةٌ بالعرض للسلب اللازم عنها كما ان النار باصدارها الحرارة
اصالة يلزم عنها تبعاً عدم البرودة والأولى تكفي للسلب المطلق الا ان خلل
الترتيب في الخطيئة وكل شرٍ ايضاً لما لم يكن سلباً مطلقاً بل عدم شيء عما من
شأنه ان يكون له وينبغي ان يكون له وجب ان يكون له علةٌ فاعلية بالعرض
لان ما من شأنه ان يكون في شيء وينبغي ان يكون فيه لا ينتفي عنه اصلاً الا
لعلة مانعة وعلى هذا جرت العادة ان يقال ان الشر القائم بنوع من السلب علةٌ
ناقصة او فاعلة بالعرض - وكل علة بالعرض تردّ الى العلة بالذات فاذا لما كان
للخطيئة من جهة خلل الترتيب علة فاعلة بالذات ومن جهة الفعل علة فاعلة
بالعرض لزم كون فساد الترتيب في الخطيئة لازماً عن علة الفعل . وعلى هذا
فالارادة متى خلت عن تدبير نظام العقل والشريعة الالهية وجنحت الى خيرٍ
متغير كانت علة لفعل الخطيئة بالذات وخلل ترتيب الفعل بالعرض وبغير قصد
لان عدم الترتيب في الفعل يحدث عن عدم الترتيب في الارادة

إذا اجيب على الاول بان الخطيئة لا تدل على سلب الخير الذي هو عدم
الترتيب فقط بل على فعل يقارنه هذا السلب الذي يتضمن حقيقة الشر وقد
تقدم قريباً بيان كيفية تعليقه

وعلى الثاني بانه اذا كان ذلك التعريف للعلة يصدق صدقاً كلياً أوجب تخصيصه
بالعلة الفاعلية الغير المنوعة فقد يكون شيء علة فاعلية لآخر وليس يلزم المعلول
مع ذلك بالضرورة لما يطرأ من بعض الموانع والا لحدث كل شيء بالضرورة كما في
الاهيات كـ ٦٠ فاذا وان عللت الخطيئة بعلة لا يلزم كون علتها ضرورية لجواز
امتناع المعلول

وعلى الثالث بان الارادة علة للخطيئة متى لم تجر على سنن العقل وان شريعة
الالهية وعدم جريها على ذلك لا يتضمن في نفسه حقيقة شر العقاب او الذنب
قبل وقوع الفعل المقترن به وعلى هذا فالخطيئة الاولى لا تعال بشر بل بخير
يقارنه عدم خير آخر

الفصل الثاني

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة داخلية

يتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلة داخلية لان ما
كان داخلياً شيء فهو ايضا حبه دائماً فلو كان للخطيئة علة داخلية لخطي الانسان
دائماً للزوم وجود المعلول عن وجود العلة

٢ وايضاً ان شيئاً لا يكون علة لنفسه وحركات الانسان الداخلة خطيئة
فليست علة للخطيئة

٣ وايضاً كل ما في داخل الانسان فهو اما طبيعي او ارادي فالطبيعي يمتنع
ان يكون علة للخطيئة لان الخطيئة منافية للطبيعة كما قال المشقي في الايمان
المستقيم كـ ٢ب ٤ و ٣٠ وكـ ٤ ب ٢٠ والارادي ان عدم الترتيب فهو خطيئة

فيتبع اذن ان يكون شيء داخل علة للخطيئة الاولى
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ٣ ب ١٧ « الارادة
 علة الخطيئة »

والجواب ان يقال ان علة الخطيئة بالذات يجب اعتبارها من جهة الفعل كما
 تقدم في الفصل الآنف وعلة الفعل الاتاني الداخلة يمكن ان تكون بعيدة وان
 تكون قريبة فعلته القريبة هي العقل والارادة التي بها يكون الانسان مختاراً
 وعقله البعيدة ادراك الجزء الحسي والشوق الحسي ايضاً لانه كما ان الارادة
 تتحرك بحكم العقل الى شيء موافق للعقل كذلك الشوق الحسي يميل بادراك
 الحس الى شيء وهذا الميل قد يجذب الارادة والعقل احياناً كما سيأتي بيانه في
 م ب ٧٧ ف ١ فاذا يجوز تعليل الخطيئة بعلتين داخليتين احدهما قريبة من جهة
 العقل والارادة والثانية بعيدة من جهة الوهم او الشوق الحسي . الا انه كما
 قد اسلفنا في الفصل الآنف ان علة الخطيئة خير ظاهري محرك مع عدم المحرك
 الواجب وهو نظام العقل او الشريعة الالهية فانحرك الذي هو الخير الظاهري
 يرجع الى ادراك الحس والى الشوق وتندم النظام الواجب يرجع الى العقل
 الذي من شأنه ملاحظة هذه القاعدة واما كمال فعل الخطيئة الارادي فيرجع
 الى الارادة فيكون فعل الارادة هو نفسه خطيئة اذا كان كما تقدم

اذا اجيب على الاول بان ما كان داخلياً على انه قوة طبيعية لا يفارق
 صاحبه اصلاً واما ما كان داخلياً على انه فعل داخل للقوة الشوقية او الادراكية
 فقد يفارق صاحبه . وقوة الارادة هي علة الخطيئة بالقوة لكنها تصير الى الفعل
 بما يسبقها من حركات الجزء الحسي اولاً وحركات العقل تبعاً لانه من طريق
 ان شيئاً يعتبر مشتهى بالحس ويميل اليه الشوق الحسي ينقطع العقل احياناً عن
 ملاحظة النظام الواجب وهكذا تصدر الارادة فعل الخطيئة . ولما لم تكن

الحركات السابقة موجودة دائماً بالتعلل لم تكن الخطيئة موجودة دائماً بالفعل
وعلى الثاني بانه ليست جميع الحركات الداخلة من جوهر الخطيئة القائمة اصالةً
بفعل الارادة بل بعضها يسبق الخطيئة وبعضها يلحقها

وعلى الثالث بان ما كان علةً للخطيئة عنى انه قوة مصدرية للتعلل طبيعي وقد
تكون ايضاً حركة الجزء الحسي التي تلزم عنها الخطيئة طبيعيةً احياناً كما اذا
خطىء خاطئاً بشهوة الطعام لكن الخطيئة تصير منافية للطبيعة من جهة عدم
النظام الطبيعي الذي يجب على الانسان ان يلاحظه طبيعياً

الأنصل الثالث

في ان الخطيئة هل تعلل بعلة خارجية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعلل بعلة خارجية لانها
فعل ارادي . والاراديات تتعلق بما فيها فليس لها علة خارجية . فالخطيئة اذن لا
تعلل بعلة خارجية

٢ وايضاً كما ان الطبيعة مبدأ داخلية كذلك الارادة ايضاً . والخطيئة في
الاشياء الطبيعية لا تحدث الا عن علة داخلية كما ان المواليد التي تأتي على
خلاف مقضى الطبيعة تحصل عن فساد مبدأ داخلية . فاذاً كذلك لا يمكن
حدوث خطيئة في الاشياء الخلقية الا عن علة داخلية . فالخطيئة اذن لا تعلل
بعلة خارجية

٣ وايضاً متى تكثرت العلل تكثرت المعلولات . وكلما كانت دواعي الخطأ
الخارجية كثيرة وعظيمة كان جرم الخطيئة اخف على من يفعل بغير ترتيب .
فاذاً ليس شيء خارج علة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في عدد ١٦ : ٣١ «الم تكن هؤلاء هن اللاتي
خدعن بني اسرائيل وحملنكم على ان تمردوا على الرب في خطيئة فغور» فيموز

اذن ان يكون شيء خارج علة باعثة على الخطيئة
والجواب ان يقال ان العلة الداخلة للخطيئة هي الارادة باعتبار تكميلها فعل
الخطيئة والعقل باعتبار عدم النظام الواجب والشوق الحسي الميل كما تقدم في
الفصل الآف فلو كان شيء خارج علة للخطيئة لما كان ذلك الاعلى ثلاثة
انحاء اي اما لتحريك الارادة مباشرة او لتحريك العقل او لتحريك الشوق الحسي .
وقد مر في مب ٩ ف ٦ ان الارادة لا تتحرك داخلاً الا من الله الذي لا يمكن
ان يكون علة للخطيئة كما سيأتي بيانه في مب ٧٩ ف ١ فبقى اذن ان شيئاً
خارجاً لا يمكن ان يكون علة للخطيئة الا اما من حيث يحرك العقل كالانسان
او الشيطان المغري بالخطيئة او من حيث يحرك الشوق الحسي كما تحركه بعض
المحسوسات الخارجة الا انه لا الاغراء الخارج بالانفعال يحرك العقل بالضرورة
ولا الاشياء الخارجة التي يتلقاها الحس تحرك الشوق الحسي بالضرورة الا ان
يفرض له ان يكون مستعداً لذلك على نحو ما . على ان الشوق الحسي ايضاً لا
يحرك بالضرورة لا العقل ولا الارادة . فاذا يجوز ان يكون شيء خارج علة
محركة الى الخطاء لكن لا باعثة على الخطيئة بالكفاية فان العلة المكتملة الخطيئة
بالكفاية هي الارادة وحدها

اذا اوجب على الاول بان كون المحركات الخارجة الى الخطأ لا تبعث عليه
بالكفاية والضرورة يستلزم بقاء قدرتنا على الخطأ وعدمه .

وعلى الثاني بان اثبات علة داخلة للخطيئة لا ينفي العلة الخارجة لان الشيء الخارج
ليس علة للخطيئة الا بتوسط العلة الداخلة كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بانه اذا تكثرت العلل الخارجة الميالة الى الخطأ تكثرت افعال
الخطيئة لان هذه العلل تميل كثيرين ومرات كثيرة الى افعال الخطيئة الا
انه يخفى بها اعتبار الجرم القائم بكون شيء ارادياً ومقدوراً لنا

الفصل الرابع

في ان الخطيئة هل تعمل بخطيئة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تعمل بخطيئة فان للعلل اجناساً اربعة لا يصدق احدها على الخطيئة فتكون علةً للخطيئة فان الغاية تضمن حقيقة الخير وهذا لا يصدق على الخطيئة لان من حقيقتها ان تكون شرّاً وبجامع الحجّة ايضاً لا يجوز ان تكون الخطيئة علةً فاعلية لان الشر ليس علةً فاعلة بل هو ضعيف وعاجز كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والعلة المادية والصورية يظهر ان لا محل لها الا في الاجسام الطبيعية المركبة من مادة وصورة . فممتنع اذن ان يكون للخطيئة علةً مادية وصورية

٢ وايضاً ان اصدار المثل خاص بالشيء الكمال كما في الآثار الجوية ك ٤ ب ٣ . والخطيئة من حقيقتها ان تكون ناقصة . فممتنع اذن كون الخطيئة علةً للخطيئة

٣ وايضاً لو عللت هذه الخطيئة بخطيئة اخرى لعلت تلك الخطيئة الأخرى بعلة اخرى ايضاً بجامع الحجّة وهكذا الى غير نهاية وهذا باطل . فالخطيئة اذن لا تعمل بخطيئة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ١١ على حزقيا « الخطيئة التي لا نهي عاجلاً بالتوبة هي خطيئة وعلة للخطيئة »

والجواب ان يقال لما كانت الخطيئة تعمل من جهة الفعل جاز ان تكون احدى الخطايا علة للآخرى كما جاز ان يكون احد الافعال الانسانية علة للآخر فاذا قد تكون احدى الخطايا علة للآخرى باعتبار اجناس العلل الاربعة - اما باعتبار جنس العلة الفاعلية او الحركة فتكون خطيئة علة لأخرى بالذات وبالعرض اما بالعرض فعلى حد ما يقال لمزيل المانع محرك بالعرض لانه متى فقد

الانسان بفعل خطيئة النعمة او المحبة او الحياء او غير ذلك مما يصرف عن الخطيئة بعنه ذلك على السقوط في خطيئة اخرى فتكون الخطيئة الاولى علةً للثانية بالعرض . واما بالذات فكما اذا تهايا الانسان بفعل خطيئة لاقتراف خطيئة اخرى مثلها على وجه اسهل اذ من الافعال تحصل الاحوال والملكات الباعثة على افعال مثلها - واما باعتبار جنس العلة المادية فتكون خطيئة علةً لاخرى من حيث تعيها لها المادة كما يعيها البخل مادة النزاع الذي يقع غالباً على الاموال المحشودة - واما باعتبار جنس العلة الغائية فتكون خطيئة علةً لاخرى من حيث ان الانسان يقتوف خطيئة لغاية خطيئة اخرى كما اذا اقترف السيمونيا لاجل الحرص او اقترف الزنى لاجل السرقة - ولما كانت الغاية تفيد الصورة في الاشياء الخلقية كما مر في مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ لزم من ذلك ايضاً جواز كون خطيئة علةً صورية لاخرى فان الزنى متى فعل لاجل السرقة كان بمنزلة المادة والسرقة بمنزلة الصورة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار ما فيها من عدم الترتيب تتضمن حقيقة الشر واما من حيث هي فعل فغاياتها خير ولو ظاهرياً وعلى هذا يجوز ان تكون علةً غائية وفاعلية لخطيئة اخرى من جهة الفعل لا من جهة عدم الترتيب ولها ايضاً مادة لا بمعنى المادة التي يتكون منها الشيء بل بمعنى المادة التي يقع عليها الفعل وصورتها تحصل لها من الغاية . ومن ثم يجوز ان تعلل خطيئة بخطيئة باعتبار اجناس العلل الاربعة كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان نقصان الخطيئة خلقي من جهة عدم الترتيب الا انه يجوز ان تكون كاملة في طبيعتها من جهة الفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان تكون علةً للخطيئة

وعلى الثالث بانه ليس كل علة للخطيئة خطيئة فلا يلزم التسلسل بل يجوز

الافضاء الى خطيئة أولى ليست علتها خطيئة أخرى



المبحث السادس والسبعون

في علل الخطيئة بالتفصيل — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الخطيئة بالتفصيل وأولاً في عللها الداخلة وثانياً في عللها الخارجة وثالثاً في الخطايا التي هي علتها خطايا أخرى فالاول بناء على ما تقدم في البحث الآنف يقسم فيه البحث الى ثلاثة اقسام فيبحث أولاً في الجهل الذي هو علة للخطيئة من جهة العقل وثانياً في الضعف او الانتعال الذي هو علة للخطيئة من جهة الشوق الحسي وثالثاً في سوء القصد الذي هو علة للخطيئة من جهة الارادة — اما الاول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل — ١ في ان الجهل هل هو علة تخفيفية — ٢ هل هو خطيئة — ٣ هل يبرىء من الخطيئة بالكلية — ٤ هل يخفف جرم الخطيئة

الفصل الأول

في ان الجهل هل يجوز ان يكون علة للخطيئة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الجهل لا يجوز ان يكون علة للخطيئة لان ما كان معدوماً فليس علة لشيء . والجهل لا موجوداً لانه عدم العلم بشيء فاذا ليس الجهل علة للخطيئة

٢ وايضاً ان علل الخطايا يجب اعتبارها من جهة الاقبال كما يظهر مما مر في البحث الآنف ف ١ . والجهل يظهر انه من جهة الاعراض فلا يجب اذن ان يجعل علة للخطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي قائمة في الارادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ والارادة لا تقصد الا شيئاً معلوماً لان موضوعها هو الخير المدرك . فيمتنع اذن كون الجهل علة للخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ب٦٧ ان
بعضاً يخطأون عن جهلٍ

والجواب ان يقال ان العلة المحركة علتان علة بالذات وعلة بالعرض كما قال
الفيلسوف في الطبيعيات ك٨ ب٤ فاتي بالذات هي التي تحرك بقرة نفسها كما
ان المولد علة محركة للاجسام الثقيلة والخفيفة والتي بالمرض كزبل المانع او
كروال المانع والجهل يجوز ان يكون علة لفعل الخطيئة من هذا القبيل لانه عدم
العلم المكمل العقل الذي يمنع فعل الخطيئة من حيث يدبر الافعال الانسانية .
ولا يد من اعتبار ان العقل يدبر الافعال الانسانية بضربين من العلم اي العلم
الكلي والعلم الجزئي فهو متى اعلم رويته في ما يفعله استعمل ضرباً من القياس
نتيجته الحكم اي الانتخاب او العمل والافعال انما تكون في الجزئيات ومن ثم
كانت نتيجة القياس العملي جزئية والقضية الجزئية لا تنتج عن قضية كلية الا
بتوسط قضية جزئية كما ان الانسان يمنع عن قتل ابيه بعلمه ان الاب لا ينبغي
وبعلمه ان هذا أب فيحوز ان ان يكون علة لقتل الأب الجهل بكلا الامرين
اي بالبداهة الكلي الذي هو نظام عقلي وبالظرف الجزئي . وبذلك يظهر ان ليس
كل جهل في الخاطئ علة للخطيئة بل ذلك الجهل الذي يذهب بالعلم المانع
من فعل الخطيئة ومن ثم اذا كانت ارادة انسان مستعدة بحيث لا يمتنع عن
قتل ابيه وتو عرف انه ابوه لم يكن جهل الأب عنده علة للخطيئة بل مصاحباً لها
فهو من ثم لا يخطأ عن الجهل بل مع الجهل كما قال الفيلسوف في الخلقيات
ك٣ ب١

اذا اجيب على الاول بان الوجود لا يمكن ان يكون علة لشيء بالذات
لكن يمكن ان يكون علة بالعرض كروال المانع
وعلى الثاني بانه كما ان العلم الذي يذهب به الجهل ينظر الى الخطيئة من جهة

الاقبال كذلك الجهل ايضاً علةٌ للخطيئة من جهة الاعراض من حيث
يزيل المانع

وعلى الثالث بان الارادة لا توجه الى شيء مجهول مطلقاً واما ما كان معلوماً
من وجهٍ ومجهولاً من وجهٍ فيمكن توجه الارادة اليه والجهل علةٌ للخطيئة من
هذا التمييز كما يعلم ان الذي يقتله انسان ولكنه يجهل انه ابوه او كمن يعلم ان
فعلاً تديت ويجعل انه خطيئة

التصل الثاني

في ان الجهل هل هو خطيئة

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الجهل ليس خطيئة لان الخطيئة قولٌ
او فعلٌ او اشتهاةٌ منافٍ لشريعة الله كما مر في مب ٧١ ف ٦ والجعل لا يدل على
فعلٍ باطنٍ ولا ظاهريٍّ فهو اذن ليس خطيئة
٢ وايضاً ان الخطيئة اقرب مقابلةً للنعمة منها للعلم وعدم النعمة ليس
خطيئة بل بالاحرى عقابٌ تابعٌ للخطيئة فاذا الجهل الذي هو عدم العلم
ليس خطيئة

٣ وايضاً لو كان الجهل خطيئة لما كان ذلك الامن حيث هو ارادي
ولو كان الجهل خطيئة من حيث هو ارادي لكانت الخطيئة في ما يظهر قائمة
بفعل الارادة لا بالجهل فلا يكون الجهل اذ ذاك خطيئة بل بالاحرى شيئاً
تابعاً للخطيئة

٤ وايضاً كل خطيئة فانها تزول بالتوبة وليس من الخطايا ما يزول
باعتبار الجرم ويبقى باعتبار الفعل الا الخطيئة الاصلية والجهل لا يزول بالتوبة
بل يبقى بالفعل بعد زوال كل جرمٍ بالتوبة فالجهل اذن ليس خطيئة ما لم يقل
انه خطيئة اصلية

٥ وايضاً لو كان الجهل خطيئةً لكان الانسان يخطأ بالفعل ما دام الجهل مستمرًا فيه . والجهل يستمر دائماً في الجاهل فيلزم خطأ الجاهل دائماً وهذا بين البطلان والا لكان الجهل اثقل الخطايا . فليس الجهل اذن خطيئة لكن يعارض ذلك ان ليس شيء يستوجب العقاب سوى الخطيئة . والجهل يستوجب العقاب كقولته في ا كور ١٤ : ٣٨ « ان جهل احد فيسجمل »

والجواب ان يقال ان الجهل يفترق عن عدم العلم في ان عدم العلم يدل على نقي العلم مطلقاً فكل من خلا عن العلم ببعض الاشياء يقال انه لا يعلمها وهذا المعنى جعل ديونيسيوس عدم العلم في الملائكة كما في مراتب السلطة السماوية ب ٧ والجهل يدل على عدم العلم بما من شأن صاحبه ان يعلمه وهذا منه ما يتحتم عليه ان يعلمه وهو ما لا يمكن له بدون العلم به ان يحسن فعل ما يجب فعله ومن ثمه كان واجبا على الجميع ان يعلموا بالاجمال ما كان من الايمان واوامر الشرع الكلية وعلى كل فرد ان يعلم ما يتعلق بحاجته او مقامه ومنه ما لا يتحتم على الانسان ان يعلمه ولو كان من شأنه ان يعلمه كالمسائل الهندسية والحوادث الجزئية الا في بعض الاحايين ومعلوم ان من يهمل تحصيل او فعل ما يجب عليه تحصيله او فعله يخطأ خطيئة الترك وعلى هذا فجهل الانسان ما يجب عليه ان يعلمه خطيئة بسبب الاهیة واما اذا لم يعلم الانسان ما يتعدر عليه علمه لم يكن ذلك اهمالاً منه ولذلك يقال للجهل به متعذر الاندفاع اي لانه لا يمكن دفعه بالاجتهاد ومن ثمه لم يكن هذا النوع من الجهل خطيئة لعدم كونه ارادياً اذ ليس دفعه مقدوراً لنا ومن ذلك يظهر ان ليس جهل متعذر الاندفاع خطيئةً واما الجهل الممكن الاندفاع فهو خطيئة اذا كان متعلقاً بما يتحتم على صاحبه العلم به لا اذا كان متعلقاً بما لا يتحتم على صاحبه العلم به

اذا اجيب على الأول بان المراد بالقول والفعل والاشتهاء ما يشمل نفيها ايضاً

متى كانت الترك متضمنة حقيقة الخطيئة على ما مر في مب ٧١ ف ٦ فيكون
 الاهمال الذي باعتباره يكون الجهل خطيئة داخلاً في حد الخطيئة المتقدم من
 حيث يُترك ما يجب ان يقال او يفعل او يُستهى لتحصيل العلم الواجب
 وعلى الثاني بان عدم النعمة وان لم يكن في نفسه خطيئة لكنه باعتبار اهمال
 التاهب للنعمة قد يتضمن حقيقة الخطيئة مثل الجهل الا ان بينهما فرقاً من
 حيث ان الانسان يستطيع ان يحصل بافعاله شيئاً من العلم واما النعمة فلا
 تحصل بافعالنا بل بفضل الله

وعلى الثالث بانه كما ان الخطيئة في تعدي الشريعة لا تقوم بفعل الارادة فقط
 بل بالفعل المراد المأمور به من الارادة ايضاً كذلك ليست الخطيئة في الترك
 فعل الارادة فقط بل الترك ايضاً من حيث هو ارادي على نحو ما واهمال العلم
 او عدم المبالاة خطيئة من هذا القبيل

وعلى الرابع بانه وان بقي الجهل من حيث هو عدم العلم مع زوال الجرم بالتوبة
 لكنه لا يبقى الاهمال الذي باعتباره يقال للجهل خطيئة
 وعلى الخامس بانه كما ان الانسان لا ينجس بالفعل في سائر خطايا الترك الا في
 الزمان الذي تلزم فيه الوصية الايجابية كذلك الامر ايضاً في خطيئة الجهل
 لان الجاهل لا يخطأ بالفعل دائماً بل متى حان وقت تحصيل العلم الذي يجب
 عليه تحصيله

الفصل الثالث

في ان الجهل هل يبرى من الخطيئة بالكيفية

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجهل يبرى من الخطيئة بالكيفية لان
 كل خطيئة ارادية كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ١٤٠ والجمل
 علة للغير الارادي كما مر في مب ٦ ف ٨ فهو اذن يبرى من الخطيئة بالكيفية

٢ وايضاً من يفعل شيئاً بعير قصدٍ فانما يفعله بالعرض . واتقصد يتبع
تعلقه بمجهول فاذا ما يفعله الانسان عن جهل فهو حاصلٌ في الافعال الانسانية
بالعرض . وما بالعرض لا يفيد الحقيقة النوعية . فإفعل اذن عن جهل لا يجب
ان يُعتبر في الافعال الانسانية خطيئة او فعل فضيلة

٣ وايضاً ان الانسان هو محل الفضيلة والخطيئة من حيث هو مشترك في
العقل . والجهل نقي العلم الذي هو كمال العقل . فالجهل اذن يبرى من الخبيثة بالكلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ٣ ب ١٨ « ان بعض ما
يُفعل بالجهل يصاب في تقيمه » وانما يُصاب في تقيمه ما هو خطيئة فقط .
فاذا بعض ما يُفعل بالجهل خطيئة . فالجهل اذن لا يبرى من الخبيثة بالكلية
والجواب ان يقال ان من حقيقة الجهل ان يجعل الفعل الصادر عنه غير
ارادي وقد مر في ف ١ انه يقال ان الجهل يكون علة للفعل الذي كان بمنه
ما يقابله من العلم وعليه فلو وجد العلم لكان هذا الفعل مضاداً للارادة وهذا
هو المراد بغير الارادي واما لو كان العلم الذي يتعدم بالجهل لا يمنع الفعل بسبب
ميل الارادة اليه فالجهل بهذا العلم لا يجعل الانسان غير ارادي بل غير مريد
كما مر في الخلفيات ك ٣ ب ١ وهذا الجهل الذي ليس علة للخطيئة كما مر في
ف ١ لانه لا يجعل الفعل غير ارادي لا يبرى من الخطيئة وكذا حكم كل
جهل ليس علة لفعل الخطيئة بل لاحقاً او مصاحباً له واما الجهل الذي هو علة
للفعل فلكونه يجعله غير ارادي من شأنه ان يبرى من الخطيئة لان من حقيقة
الخطيئة ان تكون ارادية - واما عدم تبرئه بالكلية من الخطيئة احياناً فيعرض
من وجهين اولاً من جهة الشيء المجهول اذ انما يبرى الجهل من الخطيئة على
قدر ما يجهل ان شيئاً خطيئة . وقد يعرض لواحد ان يجهل ظرفاً من ظروف
الخطيئة لو علم لعدل عن الخطيئة سواء كان ذلك الظرف من حقيقة الخطيئة

ام لم يكن لكنه لا يزال في علمه شيء يدرك به ان ذلك الفعل خطيئة كمن
يضرب انساناً وهو عالم انه انسان فان هذا يكفي لحقيقة الخطيئة ولكنه يجهل
كونه اباه مما هو ظرف مقوم لنوع جديد من الخطيئة او يجهل انه يتقلب
اليه بالضرب دفاعاً عن نفسه مع انه لو علم ذلك لما ضربه مما ليس يرجع الى
حقيقة الخطيئة فان هذا وان خطئ عن جهل لا يتبرأ من الخطيئة بالكلية. وثانياً
من جهة الجهل اي لكونه ارادياً اما قصداً كمن يتعمد الجهل ببعض الامور
التماساً لزيادة الحرية في الخطأ واما تبعاً كمن يؤدي به سزاولة الاعمال او غير
ذلك من المشاغل الى اهمال تعلم ما يصرفه عن الخطيئة فان هذا النوع من الاهمال
يجعل الجهل ارادياً وخطيئة اذا كانت متعلقة بما العلم به واجب على صاحبه
ومقدور له ولذلك فهذا النوع من الجهل لا يبرئ من الخطيئة بالكلية واما اذا
كان الجهل غير ارادي مطلقاً اما لتعذر اندفاعه واما لتعلقه بما ليس العلم به
واجباً على صاحبه فانه يبرئ من الخطيئة بالكلية

اذا اجيب على الاول بانه ليس كل جهل يكون علة للغير الارادي فاذا
ليس كل جهل يبرى من الخطيئة بالكلية
وعلى الثاني بانه انما يبقى في الجاهل من قصد الخطيئة مقدار ما يبقى فيه من
الارادي فلا يكون بهذا الاعتبار خطيئة بالعرض

وعلى الثالث بانه اذا كان الجهل بحيث ينفي بالكلية استعمال العقل كان مبرئاً
من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المستشيطين غضباً والمجانين. ولكن الجهل الذي
هو علة للخطيئة ليس دائماً من هذا القبيل ولذلك لا يبرى دائماً بالكلية من الخطيئة

الفصل الرابع

في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الجهل لا يخفف جرم الخطيئة لان ما

كان مشتركاً بين جميع الخطايا لا يخفف جرم الخطيئة . والجهل مشترك بين جميع الخطايا فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ « كل شرير جاهل » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة اضافة الى الخطيئة تزيد الخطيئة ثقلًا . والجهل خطيئة كما مر في ف ٢ . فهو اذن لا يخفف جرم الخطيئة

٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يثقل جرم الخطيئة ويخففه . والجهل يثقل جرم الخطيئة فقد كتب امبروسوس على قول الرسول في رو ٢: ٤ لانك تجهل ان لطف الله الآية ما نصه « اذا جهلت فانك تقترف خطيئة ثقيلة جداً . فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

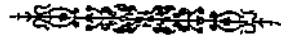
٤ وايضاً لو كان جهلٌ يخفف جرم الخطيئة لصدق ذلك بالاختصاص في ما يظهر على الجمل الذي يرفع بالكلية استعداد العقل . وهذا الجهل لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « السكران يستحق لعنتين » فالجهل اذن لا يخفف جرم الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان كل ما كان داعياً الى اغتنام الخطيئة يخفف جرمها . والجهل من هذا القبيل كما يظهر من قوله في ١ تيمو ١: ١٣ « نلت رحمة لاني فعلت عن جهلٍ » فالجهل اذن يخفف جرم الخطيئة

والجواب ان يقال لما كانت كل خطيئة ارادية كان للجهل ان يخفف جرم الخطيئة على قدر تخفيفه الارادي وان لم يخفف الارادي فلا يخفف جرم الخطيئة بوجه ولا يخفى ان الجهل الذي يبرى من الخطيئة بالكلية من حيث يرفع الارادي بالكلية لا يخفف جرم الخطيئة بل يرفعه بالكلية والجهل الذي ليس علة للخطيئة بل مصاحباً لها لا يخفف الخطيئة ولا يثقلها فاذا انما يخفف جرم الخطيئة الجبل الذي هو علة الخطيئة ولكنه لا يبرى منها بالكلية . وقد يعرض

ان يكون هذا الجهل احياناً ارادياً بالاصابة وبالذات كمن يجهل شيئاً بارادته التماساً لزيادة الحرية في الخطأ وهذا الجهل يظهر انه يزيد الارادي والخطيئة لان شدة ميل الارادة الى الخطأ تجعل صاحبها ان يتحمل طوعاً ضرر الجهل في سبيل حرية الخطأ . وقد لا يكون احياناً الجهل الذي هو علة الخطيئة ارادياً قصداً بل تبعا او بالعرض كمن لا يريد ان يجهد نفسه بالمطالعة فيلزم عن ذلك جهله او كمن يريد ان يفرط في شرب الخمر فيلزم عن ذلك سكره وزوال حله وهذا الضرب من الجهل يخفف الارادي فيخفف من ثمة جرم الخطيئة لانه متى لم يعلم ان شيئاً خطيئة لا يصح القول بان الارادة تتوجه الى الخطيئة قصداً وتأذات بل بالعرض فيكون الاحتقار منه اقل وبه كذا تكون الخطيئة اخف اذا اجيب على الاول بان الجهل الذي يتصف به كل شرير ليس علة للخطيئة بل تابعا لعلتها اي للانفعال او الملكة الباعثة على الخطيئة وعلى الثاني بان الخطيئة المضافة الى خطيئة تكثر الخطيئة لكنها لا تزيد بها دائماً ثقلاً لجواز ان لا تنتقيا في غرض واحد من اغراض الخطيئة بل في اكثر من غرض واحد وقد يعرض اذا خففت الاولى الثانية ان لا يكون لكتبيهما معاً من اثقل مقدار ما يكون لاحدهما وحدهما كما ان القتل المنفرد من الانسان الصاحي اثقل من القتل المنفرد من السكران ولو كان في هذا خطيئتان لان السكر يخفف من حقيقة الخطيئة التابعة له اكثر مما هو ثقيل في نفسه وعلى الثالث بان المراد بالجهل في كلام امبروسوس ما كان مقصوداً بالاطلاق او يراد به جنس خطيئة كفران النعمة التي اعلى درجة فيها ان لا يذكر الانسان الصنعة ايضاً او يراد به جهل الكفر الذي ينقض اساس البناء الروحي وعلى الرابع بان السكران يستحق لاشك لعنتين بسبب الخطيئتين اللتين يقتربهما وهما السكر والخطيئة الاخرى التابعة له الا ان السكر يخفف بما يقارنه

من الجهل جرم الخطيئة التابعة وربما كان تخفيفه له أكثر من ثقل السكر في نفسه كما تقدم - أو يقال ان ذلك النص مأخوذ عن دستور احد المشتريين المسمى في: نجوس الذي رسم ان السكرى اذا ضربوا وجب التشدد في قصاصهم ولا ينبغي مراعاة الصنع الذي هم احق به بل مراعاة الفائدة العامة لان السكرى اكثر تعرضاً لاهانة الناس من الصالحين كما يظهر من قول الفيلسوف في السياسة ٢ ب ٩



المبحث السابع والسبعون

في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي اي هل الانتعال النفساني علة للخطيئة ونبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ في ان انتعال الشوق الحسي هل يستطيع ان يحرك الارادة او يبيها - ٢ هل يستطيع التغلب على علم العقل - ٣ في ان الخطيئة الصادرة عن الانتعال هل هي صادرة عن مرض - ٤ في ان الانتعال الذي هو حب النفس هل هو علة لكل خطيئة - ٥ في تلك الملل الثلاث الواردة في ١ يو ٢: ١٦ وهي « شهوة العين وشهوة الجسد وشهوة الحياة » - ٦ في ان الانتعال الذي هو علة الخطيئة هل يخفف جرمها - ٧ هل يبرى منها بالكيفية - ٨ في ان الخطيئة الحاصلة عن الانتعال هل يمكن ان تكون مبيته

الفصل الأول

في ان الارادة هل تتحرك من انتعال الشوق الحسي

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك من انتعال الشوق الحسي لان القوة الانفعالية لا تتحرك الا من موضوعها . والارادة قوة انفعالية وفعالية معاً من حيث هي محركة ومتحركة كما قال الفيلسوف عن القوة الشوقية

بالاجمال في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فإذا بما ان موضوع الارادة ليس انفعال الشوق الحسي بل بالاحرى خير العقل يظهر ان انفعال الشوق الحسي لا يجرى الارادة

٢ وايضاً ان المحرك الاعلى لا يتحرك من الادنى كما ان النفس لا تتحرك من الجسد ونسبة الارادة التي هي شوق عقلي الى الشوق الحسي نسبة المحرك الاعلى الى المحرك الادنى فقد قال الفيلسوف في النفس ك ٣ م ٥٧ « الشوق العقلي يجرى الشوق الحسي كما يجرى بعض الافلاك بعضها في الاجرام السماوية » فالارادة اذن لا يجوز ان تتحرك من انفعال الشوق الحسي

٣ وايضاً ليس شيء معرّى عن المادة يتحرك من شيء مادي . والارادة قوة معرّاة عن المادة لعدم استخدامها آلة جسمانية لوجودها في العقل كما في النفس ك ٣ م ٤٢ والشوق الحسي قوة مادية لملولها في آلة جسمانية . فانفعال الشوق الحسي اذن لا يستطيع ان يجرى الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قوله في دانيال ١٣:٥٦ « أقصد المولى قلبك »

والجواب ان يقال لا يستطيع انفعال الشوق الحسي ان يميل الارادة او يجرىها قصداً بل تبعاً وهذا يحدث على نحوين - اولاً بضرب من الإشغال والذهول لانه لما كان اصل القوى النفسانية كلها قائماً في ماهية النفس الواحدة لزم من اشتداد فعل احدها ضعف فعل الاخرى او امتناعه بالكلية ايضاً لان كل قوة متى تفرقت في كثيرٍ ضعفت وبالعكس متى اجتمعت في واحدٍ قلت استطاعتها على التفرق في غيره ثم لانه لا بد في انفعال النفس من قصدٍ وهو متى توجه بقوة الى واحد امتنع توجهه بقوة الى آخر . وعلى هذا النحو متى اشتدت حركة الشوق الحسي في انفعالٍ اياً كان اشغلت الشوق العقلي الذي هو الارادة عن حركته فلزم من ذلك ضعف هذه الحركة او امتناعها بالكلية وثانياً من جهة

موضوع الإرادة الذي هو الخير المتصور بالعقل فان تصديق العقل وتصوره
يتعطلان بشدة تصور الواهمة وتصديق القوة الحاكمة وتشوشهما كما يظهر في
المجانين ولا يعني ان انفعال الشوق الحسي يتبعه تصور الواهمة وتصديق الحاكمة
كما يتبع حكم الذوق حالة اللسان ولذلك نجد ان الناس متى كانوا في حال
انفعال لا يسهل صرفهم وهمهم عما هم منغلون به وبناء على هذا كان حكم العقل
يتبع في الغالب انفعال الشوق الحسي وعكسها حركة الإرادة التي من شأنها ان
تتبع حكم العقل

إذا أُجيب على الاول بان انفعال الشوق الحسي يحدث شيئاً من التمييز
في الحكم على موضوع الإرادة كما تقدم وان كان هذا الانفعال ليس موضوعاً
للإرادة بالأصالة

وعلى الثاني بان الاعلى لا يتحرك من الادنى قصداً لكنه يجوز ان يتحرك
منه تبعاً نوعاً من التحرك كما تقدم قريباً. وبمثل ذلك يجاب عن الثالث
الفصل الثاني

في ان الانفعال هل يجوز تغلبه على علم العقل

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانفعال يمنع تغلبه على علم العقل لان
الاضعف لا يتغلب على الاقوى. والعلم بسبب يقينه اقوى ما فينا. فبمقتضى اذن
ان يتغلب عليه الانفعال الذي هو ضعيف وسريع الزوال

٢ وايضاً ان الإرادة لا تتعلق الا بالخير او بما يظهر انه خير. والانفعال
متى عطف الإرادة الى ما هو خير حقيقة لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه ومتى
عطفها الى ما يظهر انه خير وليس في الحقيقة كذلك فانه يعطفها الى ما يظهر للعقل
وما يظهر للعقل حاصل في علمه. فالانفعال اذن لا يميل بالعقل الى ما ينافي علمه
٣ وايضاً ان قيل ان الانفعال يميل بالعقل الذي يعلم شيئاً علماً كلياً الى ان

يحكم حكماً جزئياً بما ينافيه يردّه ان النضية الكلية. والقضية الجزئية تقابلان على وجه التناقض كقولنا كل انسان ولا كل انسان . والاعتقادان المتعلقان بقضيتين متناقضتين متضادان كما في كتاب العبارة ٢٠٢ فاذا من يعلم بالعلم الكلي امراً ويحكم حكماً جزئياً بما يقابله يلزم ان يجتمع فيه اعتقادان متضادان وهذا محال

٤ وايضاً من علم كلياً علم ايضاً الجزئي الذي يعرف انه مندرج تحته كما ان من علم ان كل بغلة عقيم علم ان هذا الحيوان عقيم متى علم انه بغلة كما يظهر مما في كتاب البرهان م ٢٠٢ ومن يعلم امراً كلياً نحو انه لا يجوز فعل شيء من الزنى علم ان هذا الجزئي نحو ان هذا الفعل زناي مندرج تحت الكلي . فيظهر اذن انه يعلمه بالعلم الجزئي ايضاً

٥ وايضاً ان الالفاظ دلائل ما في النفس كما في كتاب العبارة ب ١ والانسان المنفعل كثيراً ما يعترف ان ما يختاره شر جزئي ايضاً فهو اذن يعلمه بالعلم الجزئي ايضاً - فيظهر اذن ان الانفعالات لا تستطيع ان تميل بالعقل الى ما ينافي عليه الكلي لامتاع ان يكون له علم كلي ويحكم بقابله حكماً جزئياً لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢٣:٧ « ارى ناموساً آخر في اعضائي يجارب ناموس عقلي وبأعزني تحت ناموس الخطيئة » والناموس الذي في الاعضاء هو الشهوة التي تكلم عليها قبل ذلك . ولكون الشهوة انفعالات يظهر ان الانفعال يميل العقل ايضاً الى ما ينافي ما يعلمه

والجواب ان يقال ان سقراط ذهب الى ان العلم لا يمكن ان يغلب من الانفعال كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٢ وكان يجعل من ثمه كل الفضائل علوماً وكل الرذائل جهالات وهذا القول لا يخلو من وجه من الصواب لانه لما كانت الارادة تعلق بالخير او بما يظهر انه خير لم تكن تتوجه الى الشر ما لم

يظهر للعقل خيراً من وجه ما ليس في الحقيقة خيراً ولذلك لا توجه الإرادة
 أصلاً إلى الشر إلا إذا كان العقل جاهلاً أو غيلاً وعليه قوله في أم ١٤: ٢٢
 «الذين يفعلون الشرانما هم في الضلال» إلا أنه لما كان يظهر بالتجربة أن كثيراً
 يفعلون بخلاف ما يعلمون وهذا ثابت أيضاً بنص الوحي الإلهي كقوله في
 لو ١٢: ٤٧ «العبد الذي علم إرادة سيده ولم يفعل يضرب كثيراً» وقوله في
 يع ٤: ١٧ «من علم ما يجب عليه صنيعه من الخير ولم يصنعه فليخبطه خطيئة»
 لم يكن قوله صواباً بالاطلاق بل وجب التفصيل فيه كما قال الفيلسوف في
 الخلقيات ٧ ب ٣ لأنه لما كان الإنسان يهتدي إلى صواب العمل بالعلم الكلي
 والجزئي كان عدم كل منهما كافياً لمنع استقامة العمل والإرادة كما مر في البحث
 الآنف ف ١. فقد يعرض اذن لانسان ان يكون له علم كلي بشيء نحو انه لا
 يجوز فعل شيء من الزنى وليس له مع ذلك علم جزئي بان هذا الفعل الذي هو
 زنى لا يجوز فعله وهذا يكفي في عدم اتباع الإرادة علم العقل الكلي - وايضاً
 يجب ان يعلم انه لا يتبع ان شيئاً يعلم بالملكة ولا يلاحظ بالفعل فقد يعرض
 اذن لانسان ان يعلم شيئاً علماً مستقيماً بالعلم الكلي والجزئي ايضاً ولكنه لا يلاحظه
 بالفعل وهكذا لا يصعب في ما يظهر ان يفعل الانسان بخلاف ما لا يلاحظه
 بالفعل. اما كون الانسان لا يلاحظ بالعلم الجزئي ما يعلمه بالملكة فقد يعرض
 من مجرد عدم القصد كمن يعرف علم الهندسة ولكنه لا يقصد ملاحظة نتائج
 التي يقتضي الامر سرعة ملاحظتها في الحال وقد يعرض لما نرى كشاغل
 خارج او مرض جسماني ومن هذا القبيل حال المنفعل فانه لا يلاحظ بالعلم
 الجزئي ما يعلمه بالعلم الكلي من حيث ان الانفعال يمنع هذه الملاحظة. ومنعه
 اياها يقع على ثلاثة انحاء اولاً بتوابع من الإشغال والذهول كما مر بيانه في
 الفصل الآنف وثانياً بالمضادة لان الانفعال يعث في الغالب على ضد ما يقتضيه

العلم الكلي وثالثاً بنوع من التغيير الجسماني يمتنع به العقل عن حرية فعله على مثال ما يحدث أيضاً في النوم أو السكر من تغيير في البدن يمنع من استعمال العقل .
 وحدوث ذلك في الانفعالات يظهر من أن الإنسان متى اشتدت عنده سورة الانفعالات قد يفقد أحياناً استعمال العقل بالكلية فإن كثيراً من الناس يفضي به فرط الحب أو الغضب إلى الجنون وبهذا النحو يحصل الانفعال العقل على أن يحكم بالعلم الجزئي بما ينافي عنه الكلي

إذا أُجيب على الأول بأن الأولوية في الفعل ليست للعلم الكلي البالغ متهى اليقين بل للعلم الجزئي لأن الأفعال تتعلق بالجزئيات فلا غرابة إذا كان الانفعال يفعل في العمليات ما ينافي العلم الكلي عند عدم الملاحظة الجزئية وعلى الثاني بأن ظهور شيء جزئي للعقل أنه خيرٌ وهو ليس بخيرٍ إنما يحدث عن الانفعال وهو مع ذلك حكم جزئيٌ منافٍ لعم العقول الكلي وعلى الثالث بأنه يمتنع أن يجمع في واحد العلم أو الاعتقاد الصادق بالكلي الموجب والاعتقاد الكاذب بالجزئي السالب أو بالعكس وإنما يجوز أن يكون لواحد علمٌ ملكيٌ صادقٌ بالكلي الموجب واعتقادٌ فعليٌ كاذبٌ بالجزئي السالب لأن الفعل ليس يضاد قصداً الملكة بل الفعل

وعلى الرابع بأن من يعلم قضية كلية يمنع الانفعال عن أن يبيني قياسه على ذلك الكلي ويتأدى إلى النتيجة ويجمعه أن يبيني قياسه على كلية أخرى يلقته أياها وينتج منها . ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ أن قياس الفاجر يتركب من أربع قضايا اثنتان كليتان أحدهما يصوغها العقل نحو أنه لا يجوز ارتكاب شيء من الزنى والأخرى يصوغها الانفعال نحو أن اللذة يجب اتباعها فالانفعال يمنع العقل عن أن يبيني قياسه على الأولى ويخلص النتيجة منها وما دام موجوداً يبيني على الثانية ويخلص النتيجة منها

وعلى الخامس بانه كما ان السكران قد ينطق بالفاظ تدل على احكام
دقيقة ولكنه لا يستطيع ان يحكم بها بعقله لامتناعه عن ذلك بالسكر كذلك
المتفعل وان قال بانه ان هذا لا يجوز فعله لكنه يشعر في باطنه بوجوب فعله
كما في الموضع المتقدم من الخلقيات

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال هل يجب القول بانها صادرة عن مرض
يُنخِطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجب
القول بانها صادرة عن مرض لان الانفعال حركة شديدة للشوق الحسي كما مر
في ف ١ . وشدة الحركة ادل على القوة منها على المرض . فاذا الخطيئة الصادرة
عن الانفعال لا يجب القول بانها صادرة عن مرض

٢ وايضاً ان مرض الانسان يُعتبر بحسب الجزء الاضعف فيه وهذا هو
الجسد وعليه قوله في مز ٣٩:٧٧ « ذكر انهم جسد » فاذا انما يجب ان يُسند
الى المرض الخطيئة الصادرة عن نقص في الجسد لا الصادرة عن انفعال في
النفس

٣ وايضاً ما يخضع لارادة الانسان فلا يظهر انه مريض بالنسبة اليه .
وفعل ما يميل اليه الانفعال او عدم فعله حاصع لارادة الانسان كقوله في تك
٧:٤ « اليك انقياد شوقك وانت تسود عليه » فاذا الخطيئة الصادرة عن
الانفعال ليست صادرة عن مرض

لكن يعارض ذلك ان توليوس دعا في المسائل التوسكولانية ك ٤ ب ٤ او ١٥
انفعالات النفس اسقاماً . والسقم والمرض مترادفان . فاذا الخطيئة الصادرة عن
الانفعال يجب القول بانها صادرة عن مرض
والجواب ان يقال ان العلة الخاصة للخطيئة هي من جهة النفس الموجودة فيها

الخطيئة بالاصالة والنفس يُنسب اليها المرض تشبيهاً بمرض الجسد . وجسد
الانسان يوصف بالمرض متى ضعف او امتنع عليه فعلمه بسبب تشوش في قواه
يجعل اخلاط الانسان واعضائه غير خاضعة لقوة البدن المدبرة والمحركة ومن
ثم يقال للعضو ايضاً مريض متى تعذر عليه اتمام فعل العضو الصحيح كما لو تعذر
على العين ان ترى بجلاء على ما قال الفيلسوف في تواريخ الحيوانات ك ١٠ ب ١
وكذا النفس ايضاً فانها توصف بالمرض متى امتنع عليها فعلها بسبب تشوش
قواها . وكما ان قوى البدن يقال لها متشوشة متى لم تجر على ترتيب الطبيعة
كذلك قوى النفس يقال لها متشوشة متى لم تخضع لترتيب العقل فان العقل هو
القوة المدبرة لقوى النفس فاذا متى خرجت القوة الشهوانية او الغضبية في انفعالها
عن ترتيب العقل فامتنع بذلك ما ينبغي من فعل الانسان على النحو الذي مر
في ف ١ يقال ان الخطيئة صادرة عن مرض ومن ثم شبه الفيلسوف في
الحقبات ك ١ ب ١٣ الفاجر بالمنلوج الذي تتحرك اعضاؤه بعكس ما يأمرها به
اذا الجيب على الاول بانه كما انه كلما كانت الحركة البدنية الخارجة عن
ترتيب الطبيعة اقوى كان المرض اشد كذلك كلما كانت حركة الانفعال
الخارجة عن ترتيب العقل اقوى كان مرض النفس اشد

وعلى الثاني بان الخطيئة قائمة اصالة بفعل الارادة الذي لا يمنع منه مرض
الجسد لان المريض في جسده يستطيع بسهولة ان يريد فعل شيء وانما يمنع
منه الانفعال كما مر في ف ١ . فاذا متى قيل ان الخطيئة صادرة عن مرض
كان المراد به مرض النفس لا مرض الجسد - بل انه قد يطلق ايضاً مرض
النفس على مرض الجسد باعتبار ان الانفعالات النفسانية تنشأ فينا عن حالة
الجسد اذ الشوق الحسي قوة ذات آلة جسمانية
وعلى الثالث بان في قدرة الارادة ان ترضى او لا ترضى بما يميل اليه

الانفعال وبهذا الاعتبار يقال ان قوتنا الشوقية خاضعة لنا الا ان رضى الارادة
او عدم رضاها يمتنع بالانفعال على ما مر في ف ١

الفصل الرابع

في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان حب النفس ليس مبدأ كل خطيئة
لان ما كان في نفسه حسناً وواجباً ليس علة خاصة للخطيئة . وحب النفس
في نفسه حسنٌ وواجبٌ ومن ثم أمر الانسان ان يحب قريبه ك نفسه كما في
اح ١٩ : ١٨ . فيمتنع اذن ان يكون حب النفس علة خاصة للخطيئة

٢ وايضاً قال الرسول في رو ٨ : ٧ « بالوصية اتخذت الخطيئة سيلاً لتتم في
كل شهوة » وكتب عليه الشارح « الشريعة التي بمنعها الشهوة تمنع كل شر
صالحة » وانما قال ذلك لان الشهوة هي علة كل خطيئة . والشهوة انفعال
مغاير للحب كما مر في مب ٢٣ ف ٤ ومب ٣٠ ف ٢ . فاذا ليس حب الذات
علة كل خطيئة

٣ وايضاً ان اوغسطينوس كتب على قوله في مز ١٧ : ٢٩ « قد احترقت
بالنار وانقلبت » ما نصه « كل خطيئة فهي اما عن حب مهيج على خلاف ما
ينبغي او عن خوفٍ مذلٍ على خلاف ما ينبغي » فاذا ليس حب النفس وحده
علة للخطيئة

٤ . وايضاً كما ان الانسان يخطأ احياناً بحبه نفسه على خلاف مقتضى
الترتيب كذلك يخطأ احياناً بحبه قريبه على خلاف مقتضى الترتيب . فليس
حب الذات اذن علة لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ « ان حب
النفس الى حد احتقار الله يفعل مدينة بابل » وكل خطيئة تجعل الانسان منتبهاً

الى مدينة بابل . فحب النفس اذن علة كل خطيئة
والجواب ان يقال ان العلة الخاصة والذاتية للخطيئة يجب اعتبارها من جهة
الاقبال على الخير الثاني كما مر في مب ٧٥ ف ١ وكل ما يصدر من هذه الجهة
من افعال الخطيئة فانه يصدر عن اشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب
واشتهاؤ خير زمني على خلاف مقتضى الترتيب ينشأ عن حب صاحبه لنفسه
على خلاف مقتضى الترتيب لان حب انسان انما هو ارادة الخير له ومن ذلك
يتضح ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب علة لكل خطيئة
اذا اجيب على الاول بان حب النفس واجب وطبيعي متى كان على حسب
مقتضى الترتيب اي متى اراد الانسان لنفسه خيراً ملائماً واما حب النفس على
خلاف مقتضى الترتيب الذي يؤدي الى احتقار الله فانه يجعل علة للخطيئة
كما قال اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في المعارضة
وعلى الثاني بان الشهوة التي بها يشتهي الانسان لنفسه خيراً ترجع الى حب
النفس على انه علة لها كما تقدم
وعلى الثالث بان حب الانسان يتناول الخير الذي يتغنيه لنفسه ونفسه التي
يتغني لها الخير فالحب الذي يقال انه يتعلق بما يتغني كقولنا ان محباً يحب الخير او
المال يُعَلَّل بالخوف الذي يرجع الى الهرب من الشر لان منشأ كل خطيئة اما
طلب خير على خلاف مقتضى الترتيب او الهرب من شرٍ على خلافه ايضاً .
وكلا هذين يرجع الى حب النفس اذا انما يطلب الانسان الخيرات او يهرب
من الشرور لحبه نفسه
وعلى الرابع بان الصديق بمنزلة ذات ثانية لصديقه فاذا الخطأ الناشئ عن
حب القريب يظهر انه خطأ ناشئ عن حب النفس

الفصل الخامس

في ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العين وفخر الحيوة هل هو صواب
 يُتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان تعليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة
 العين وفخر الحيوة ليس صواباً فقد قال الرسول في النبوة ٦: ١٠ «حب المال اصل
 كل شر» وفخر الحيوة لا يندرج تحت حب المال فلا يجب جملة بين علل الخطايا
 ٢ وايضاً ان اخص ما تهيج به شهوة الجسد هو رأى العين كقوله
 في دا ١٣: ٥٦ «قد فتك الجمل» فاذا ليس ينبغي جعل شهوة العين قسمة
 لشهوة الجسد

٣ وايضاً ان الشهوة توفان الى اللذيق كما مر في مب ٣٠: ١ والذوات
 لا تنحصر في العين فقط بل تحصل في الشاعر الأخر ايضاً فكان يجب تعليل
 الخطايا بشهوة السمع وسائر المشاعر ايضاً
 ٤ وايضاً كما ان شهوة الخير على خلاف مقتضى الترتيب تبعث
 الانسان على الخطأ كذلك الحرب من الشر ايضاً كما مر في الفصل الانف .
 وليس يجعل بين علل الخطايا شي من قبيل الحرب من الشرفاذا تعليل الخطايا
 بما تقدم قاصر

لكن يعارض ذلك قوله في ايو ٢: ١٦ «كل ما في العالم هو شهوة الجسد وشهوة
 العين وفخر الحيوة» ويقال لشيء انه في العالم باعتبار الخطيئة وعليه قوله هناك
 ٥: ١٩ «العالم كله تحت حكم الشرير» فالثلاثة المقدمة اذن هل علل الخطايا
 والجواب ان يقال ان حب النفس على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل
 خطيئة كما مر في الفصل السابق وحب النفس يتضمن اشتهاؤ الخير على خلاف
 مقتضى الترتيب لان كلاً يشتهي الخير لمن يحبه فواضح اذن ان اشتهاؤ الخير
 على خلاف مقتضى الترتيب هو علة كل خطيئة . والخير موضوع على نحوين

للسوق الحسي القائمة فيه الانفعالات النفسانية التي هي علة الخطيئة احدها بالاطلاق من حيث هو موضوع الشهوانية والثاني باعتبار كونه شاقاً من حيث هو موضوع الغضبية كما مر في مب ٢٣ ف ٠١ والشهوة نوعان كما مر في مب ٣٠ ف ٣ احدها طبيعية وهي التي تتعلق بما به قوام طبيعة البدن اما في ما يرجع الى حفظ الشخص كاطعام والشراب ونحوهما او في ما يرجع الى حفظ النوع كالنكاح واشتهاء هذه على خلاف مقتضى الترتيب يقال له شهوة الجسد والآخرى حيوانية وهي التي لا تتعلق بما يرجع الى قوام البدن اولذته بالחס بل بما هو لذيد في تصور الرعم او نحوه كئثال والزينة واللباس واشباهها وهذه الشهوة الحيوانية يقال لها شهوة العين سواء اريد بها شهوة النظر الذي هو فعل العين بحيث تطلق على حب النظر الى الاشياء كما فسر ذلك او غسطينوس في اعترافاته ك ١٠ اب ٣٥ ام اريد بها شهوة ما تراه العين في الخارج بحيث تطلق على حب المال كما فسر ذلك آخرون . واما اشتهاؤ الخير الشاق على خلاف مقتضى الترتيب فمن قبيل فخر الحيوة لان الفخر والكبر هو اشتهاؤ الترفع بغير ترتيب كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٢ وفي ثا ١٠ مب ١٦٢ ف ٠١ ومن ذلك يظهر ان هذه الثلاثة ترجع اليها جميع الانفعالات التي هي علة الخطيئة فالاولان يرجع اليهما جميع انفعالات الشهوانية والثالث يرجع اليه جميع انفعالات الغضبية وانما لم يقسم الى نوعين لان جميع انفعالات الغضبية توافق الشهوة الحيوانية

اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بحب المال ما يشمل اشتهاؤ كل خير بالاجمال كان فخر الحيوة ايضاً داخلاً تحته . اما كيف يكون حب المال من حيث هو رذيلة خاصة يقال لها البخل اصلاً لجميع الخطايا فسيأتي بيانه في مب

٨٤ ف ١

وعلى الثاني بانه ليس المراد بشهوة العين هنا شهوة كل ما يمكن رؤيته بالعين

بل شهوة ما لا يُتَنى فيه لذة البدن المتعلقة باللمس بل لذة العين فقط اي كل
قوة متصورة

وعلى الثالث بان النظر اعلى جميع المشاعر واعمها كما في الالهيات كـ ١
ولهذا يطلق على جميع المشاعر الأخر وعلى جميع التصورات الباطنة ايضاً كما قال
اوغسطينوس في كتاب كلام الرب

وعلى الرابع بان الحرب من الشر معلول لطلب الخير كما مر في مب ٢٥ ف ٢
ومب ٢٩ ف ٢ ولهذا لا يعزل ما يبعث على الحرب من الشر على خلاف مقتضى
الترتيب الا بالاشغالات الباعثة على الخير فقط

الفصل السادس

في ان الخطيئة هل يخفف جرمها بالانفعال

يُخَطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا يخفف جرمها بالانفعال
لان المعلول يزداد بازيداد العلة فاذا كان الحار يفرق فان الأحر اشد تفرقاً .
والانفعال علة للخطيئة كما مر في الفصل السابق . فاذا كلما كان الانفعال اشد
كانت الخطيئة اعظم . فالانفعال اذن لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً
٢ وايضاً ان نسبة الانفعال الطالح الى الخطيئة كنسبة الانفعال الصالح
الى استحقاق الثواب . والانفعال الصالح يزداد في استحقاق الثواب لان الانسان
كلما كان اكثر مؤاساة للفقير كن اعظم استحقاقاً للثواب . فاذا الانفعال الطالح
ايضاً يزداد بالاحرى جرم الخطيئة لا يخففه

٣ وايضاً كلما كانت ارادة الانسان اشد ميلاً في فعل الخطيئة كانت خطيئته
اثقل في ما يظهر . والانفعال الذي يدفع الارادة يجعلها ان تتوجه الى فعل
الخطيئة يميل اقوى . فالانفعال اذن يزداد الخطيئة ثقلاً

لكن يعارض ذلك ان انفعال الشهوة يقال له وسوسة الجسد . وكلما كانت

الوسوسة التي يغلب منها الانسان اعظم كانت خطيئته اخف كما يظهر من قول
 اوغسطينوس في مدينة الله لكه اب ١٢ . فالانفعال اذن يخفف جرم الخطيئة
 والجواب ان يقال ان قيام الخطيئة الذاتي انما هو بفعل الاختيار الذي هو قوة
 الارادة والعقل . والانفعال هو حركة الشوق الحسي . والشوق الحسي يجوز
 ان يكون سابقاً للاختيار او لاحقاً له فيكون سابقاً له متى جر انفعاله او عطف
 العقل والارادة كما مر في ف ١ و ٢ ومب ٩ ف ٢ ومب ١٠ ف ٣ ويكون
 لاحقاً له متى اثرت في القوى السافلة حركات القوى العالية اذا كانت شديدة
 اذ يتمتع تحرك الارادة الى شيء بشدة دون ان ينشأ انفعال مما في الشوق
 الحسي . فاذا اعتبر الانفعال من حيث يسبق فعل الخطيئة فهو يخفف لامعالة
 جرم الخطيئة فان الفعل انما يكون خطيئة على قدر كونه ارادياً ومقدوراً لنا
 ويقال ان شيئاً مقدر لنا بالعقل والارادة فالنقل اذن انما يكون ارادياً ومقدوراً
 لنا على قدر ما يقدر العقل والارادة من انفسهما لا مدفوعين اليه من الانفعال .
 والانفعال بهذا الاعتبار يخفف جرم الخطيئة من حيث يخفف الارادي - واما
 الانفعال اللاحق فلا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده او يدل بالاحرى على
 عظمه من حيث يتبين منه شدة ميل الارادة الى فعل الخطيئة وعلى هذا لاشك
 انه كلما خطىء خاطيء بشهوة اشد كانت خطيئته اعظم

اذا اجيب على الاول بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال وثقل
 الخطيئة يعتبر بالاولى من جهة الاعراض الذي يلزم عن الاقبال بالعرض اي
 بغير قصد الخاطيء والعلل التي بالعرض لا تزدد بازديادها المعلولات بل انما محل
 ذلك في العلة التي بالذات فقط

وعلى الثاني بان الانفعال الصالح اللاحق حكم العقل يزد في استغناء الثواب
 واما اذا كان الانفعال سابقاً بحيث يتحرك الانسان منه الى الفعل الحسن اكثر

من تحركه من حكم العقل فانه يقلل من صلاح الفعل واستحقاق المدح عليه
وعلى الثالث بان حركة الارادة المتشعبة من الانفعال وان كنت اشد لكنها
ليست خاصة بالارادة كما لو تحركت الارادة الى الخطأ من العقل فقط

الفصل السابع

في ان الانفعال هل يبرى من الخطيئة بالكلية

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانفعال يبرى من الخطيئة بالكلية
لان كل ما يجعل الفعل غير ارادي يبرى من الخطيئة بالكلية . وشهوة الجسد
التي هي انفعال تجعل الفعل غير ارادي كقوله في غلا ٥ : ١٧ « الجسد يشتهي
ما هو ضد الروح حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » فالانفعال اذن يبرى من
الخطيئة بالكلية

٢ وايضاً ان الانفعال يحدث جيلاً جزئياً كما مر في ف ٢ . والجهل الجزئي
يبرى من الخطيئة بالكلية كما مر في مب ١٩ ف ٦ فالانفعال اذن يبرى من
الخطيئة بالكلية

٣ وايضاً ان مرض النفس اثقل من مرض الجسد . ومرض الجسد يبرى
من الخطيئة بالكلية كما يظهر في المرسمين . فاذا الانفعال الذي هو مرض
النفس اولى بذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ٥ « انفعالات الخطايا » وما ذلك الا
لأنها تسبب الخطايا . ولو كانت تبرى من الخطيئة بالكلية لما صح ذلك . فهي
اذن لا تبرى من الخطيئة بالكلية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي هو قبيح من جنسه انما يتبرأ من الخطيئة
بالكلية باعتبار صيرورته غير ارادي بالكلية فاذا اذا كان الانفعال بحيث يجعل
الفعل اللاحق له غير ارادي بالكلية كان مبرئاً من الخطيئة بالكلية والا فلا

يرى منها بالكلية ويظهر ان لا بد في ذلك من اعتبار امرين الاول ان شيئاً يجوز ان يكون ارادياً اما في نفسه كما اذا توجهت الارادة قصداً اليه او في علته وذلك متى توجهت الارادة الى العلة لا الى المعلول كما يظهر في من يسكر بارادته فان ما يرتكبه بالسكر يعتبر لذلك ارادياً والثاني ان شيئاً يقال له ارادي قصداً او تبعاً فالارادي قصداً ما توجه اليه الارادة والارادي تبعاً ما امكن للارادة ان تمنعه ولم تمنعه . وباعتبار ذلك ينبغي التفصيل في المسئلة فان الانفعال قد يكون احياناً من الشدة بحيث يذهب باستعمال العقل بالكلية كما يظهر في من يحن غراماً او غيظاً فان كان هذا الانفعال في اوله ارادياً كان النعل خطيئة لانه ارادي في علته كما تقدم في مثل السكر وان لم تكن العلة ارادية بل طبيعية كمن يأخذ لمرض او علة اخرى تشبهه انفعال يذهب باستعمال العقل بالكلية فان فعله يصير غير ارادي بالكلية فيكون براه من الخطيئة بالكلية . وقد لا يكون الانفعال احياناً من الشدة بحيث يمنع استعمال العقل بالكلية وحيث يمكن للعقل ان يدفع الانفعال بعدوله الى افكار اخرى او ان يمنعه عن ادراك مفعوله لان الاعضاء لا تنفرغ للعمل الا برضى العقل كما مر في مب ١٧ ف ٩ وهذا الانفعال لا يرى من الخطيئة بالكلية

اذا اجب على الاول بان قوله « حتى انكم لا تصنعون ما تريدون » لا يراد به ما يحدث بالفعل الخارج بل حركة الشهوة الباطنة لان الانسان يود ان لا يشتهي الشر اصلاً وبمثل ذلك ايضاً يفسر قوله في رو ١٥:٧ « ما اكرهه من الشراياة تعمل » او يقال ان المراد به الارادة السابقة للانفعال كما يظهر في الاعفاء الذين بسبب شهوتهم يفعلون ما يضاد قصدهم

وعلى الثاني بان الجهل الجزئي الذي يرى من الخطيئة بالكلية هو جهل الظرف الذي مع بذل الانسان ما يجب عليه من الاجتهاد يتعذر عليه معرفته .

الا ان الانفعال يُحدث جهل الحق الجزئي اذ يمنع تطبيق الفعل الجزئي على العلم الكلي وهذا الانفعال يستطيع العقل دفعه كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان مرض الجسد غير ارادي وانما يكون كذلك لو كان ارادياً كما مرّ في السكر الذي هو نوع من الامراض الجسمية

الفصل الثامن

في ان الخطيئة الصادرة عن لا تتعلل لا يجوز ان تكون مميّة يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة فان الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميّة . والخطيئة الصادرة عن مرض عرضية لوجود سبب المغفرة فيها . فاذا لما كانت الخطيئة الصادرة عن الانفعال صادرة عن مرض لم يجز في ما يظهر ان تكون مميّة

٢ وايضاً ليست العنة افضل من العلول . والانفعال لا يجوز ان يكون خطيئة مميّة اذ ايس في الشهوة الحسية خطيئة مميّة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة

٣ وايضاً ان الانفعال يصرف عن العقل كما يظهر مما مرّ في ف ١ و ٢ . والاقبال على الله او الاعراض عنه القائم به حقيقة الخطيئة المميّة خاص بالعقل فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال لا يجوز ان تكون مميّة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ٥ « انفعالات الخطايا تعمل في اعضائنا حتى تتمر للموت » والاثار للموت خاص بالخطيئة المميّة . فاذا الخطيئة الصادرة عن الانفعال يجوز ان تكون مميّة

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميّة قميّة بالاعراض عن الغاية القصوى التي هي الله كما مرّ في مب ٧٢ ف ٥ وهذا الاعراض يختص بالعقل المتروي الذي يخصصه ايضاً ان يوجه الى الغاية . فاذا ميل النفس الى شيء مضاف للغاية

القصوى انما يعرض ان لا يكون خطيئة ميمته متى لم يستطع العقل المتروى ان يعترض له وهذا يقع في الحركات البدئية اما متى بعث الانفعال انساناً على فعل الخطيئة او الرضى عن روية فلا يحدث ذلك بداهة فيمكن اذ ذلك للعقل المتروى ان يعترض له اذ يستطيع ان يستاصل الانفعال او يمانعه كما مر في الفصل السابق ومب ١٠ ف ٣ فان لم يعترض له كان خطيئة ميمته كما نشاهد ان الانفعال كثيراً ما يبعث على ارتكاب القتل والزنى بزوجة الغير

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة يقال لها عرضية (وفي اللاتينية معتفرة) من ثلاثة اوجه اولاً من العلة اي لان فيها علة للمفطرة تخفف جرم الخطيئة وبهذا الوجه يقال للخطيئة العبادرة عن مرض او جهل عرضية وثانياً من الواقع لان كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية وثالثاً من الجنس كالكلمة البطالة وهذا النوع من الخطيئة العرضية وحده مقابل للخطيئة الميمته والاعتراض متجه على النوع الاول وعلى الثاني بان الانفعال هو علة الخطيئة من جهة الاقبال واما كونه خطيئة ميمته فمن جهة الاعراض اللازم عن الاقبال بالعرض كما مر في ف ٦ .
فالاعتراض غير وارد

وعلى الثالث بان العقل لا يتمتع عليه فعله دائماً بالكلية من الانفعال فيبقى له من ثمه الخيار في ان يعرض عن الله او يقبل اليه . واما اذا ذهب استعمال العقل الكلية فلا يكون ثمه خطيئة لا ميمته ولا عرضية



المبحث الثامن والسبعون

في علة الخطيئة التي هي سوء القصد - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الإرادة وهي سوء القصد وأنبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - هل يمكن لاحد ان يخطأ عن سوء قصد - ٢ في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد - ٣ في ان من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة - ٤ في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي اثقل من الخطيئة الصادرة عن الاتصال

الفصل الأول

في انه هل يخطأ احد عن سوء قصد

يخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس يخطأ احد عن سوء قصد فان الجهل يقابل سوء القصد وكل ذي قصد سيء فهو جاهل كما قال الفيلسوف في الحاقيات ك ٣ ب ١ وعليه قوله في ام ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر انما هم في الضلال» فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ليس يفعل احد بقصد الشر» وقصد الشر في الخطأ هو الخطأ عن سوء قصد كما يظهر لان ما كان بغير قصد فكأنما هو بالعرض ولا يصلح وصفاً للفعل. فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد

٣ وايضاً ان سوء القصد هو في نفسه خطيئة فلو كان علة للخطيئة لكانت الخطيئة علة للخطيئة الى غير نهاية وهذا باطل. فاذا ليس يخطأ احد عن سوء قصد لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٣٤: ٢٧ «لانهم ادبروا عن الله بسوء قصدهم وأبوا ان يفهموا طريقه» والإدبار عن الله هو الخطأ. فاذا قد يخطأ بعض عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان الانسان يشتهي الخير طبعاً على مثال كل ما سواه فاذا مال شوقه الى الشر فانما يحدث ذلك عن فسادٍ في شيء من مبادئه فانه على هذا النحو يقع الخطأ في افعال الاشياء الطبيعية . ومبادئ الافعال الانسانية هي العقل والشوق بقسميه اي الشوق العقلي الذي يقال له ارادة والشوق الحسي فاذا كما تقع الخطيئة احياناً في الافعال الانسانية عن نقصٍ من جهة العقل كخطيئة الحاصلة عن الجهل ومن جهة الشوق الحسي كخطيئة الحاصلة عن الانفعال كذلك تقع احياناً عن نقصٍ من جهة الارادة وهو فساد ترتيبها وانما يفسد ترتيب الارادة متى كانت احبّ لخيرٍ اقلّ . وإيثار احتمال الضرر في الخير المحبوب حباً اقلّ يلزم عن ارادة ادراك الخير الأحب كما ان الانسان يريد ان يحنل قطع عضوٍ من اعضائه عن علم وروية ايضاً وقاية للحياة التي هي احبّ اليه وعلى هذا النحو متى كانت الارادة الفاسدة الترتيب تؤثر خيراً زمنياً كالغنى او اللذة على ترتيب العقل او الشريعة الالهية او على محبة الله او نحو ذلك لزم انها تريد فقد خيرٍ روحي في سبيل ادراك خيرٍ زمني . وليس الشر شيئاً سوى عدم خيرٍ ما وبهذا الاعتبار قد يريد انسان عن علم وروية شرّاً روحياً مما هو شرٌّ مطلقٌ يتعدم به خيرٌ روحي توصلاً الى ادراك خيرٍ زمني وبهذا المعنى يقال انه يخطأ عن سوء قصدٍ لا يثاره الشر عن علم وروية

إذا اجيب على الاول بان الجهل قد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان بالاطلاق ان ما يفعل شرّاً وحينئذٍ يقال انه يخطأ عن جهل . وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان ذلك شرٌّ الآن كما اذا خطيء عن انفعال . وقد ينفي العلم الذي به يعلم الانسان ان هذا الشر لا ينبغي احتمال له لادراك ذلك الخير مع عدمه بالاطلاق ان هذا شرٌّ وبهذا المعنى يوصف بالجهل من يخطأ عن سوء قصدٍ وعلى الثاني بان الشر لا يمكن ان يكون مقصوداً لذاته من احد بل يمكن ان

يكون مقصوداً لاجتناب شر آخر أو اجتلاب خير آخر كما تقدم في جرم الفصل
وفي هذه الحال يؤثر الانسان ادراك الخير المقصود لذاته من غير ان يراه قادحاً
في الخير الآخر كالفاجر الذي يريد ان يتمتع باللذة من دون اهانة الله ولكنه
لو خير في احدهما لآثر اهانة الله بالخطأ على حرمانه اللذة

وعلى الثالث بان سوء القصد الذي تُعمل به الخطيئة يجوز ان يكون المراد به
سوء القصد الملكي اي الذي بالملكة فان الفيلسوف قد اطلق سوء القصد على
الملكة القبيحة في الخلقيات ك ٢ ب ٦ كما تطلق الفضيلة على الملكة الحسنة
وعلى هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد لانه يخطأ عن ميل الملكة وان
يكون المراد به سوء القصد الفعلي سواء اطلق سوء القصد على اثار الشر وعلى
هذا يقال لانسان انه يخطأ عن سوء قصد من حيث يخطأ بايثار الشر او على
ذنب سابق يلزم عنه ذنب لاحق كمن يتعرض للاضرار بحسن حال اخيه عن
حسدٍ وحيث لا يكون شيء بينهما علة لنفسه بل يكون الفعل الباطن علة للفعل
الظاهر وكون احدي الخطايا علة للآخرى لا يلزم عنه التسلسل جواز ان يُفصى
الى خطيئة أولى ليست معلولة لخطيئة سابقة كما يتضح مما مر في مب ٢٥ ف ٤

الفصل الثاني

في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس كل من يخطأ بالملكة يخطأ عن
سوء قصد لان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ يظهر انها ثقيلة جداً . وقد
يرتكب الانسان بالملكة خطيئة خفيفة كما اذا قال كلمة بطالة . فاذا ليس كل
خطيئة صادرة عن الملكة تصدر عن سوء قصدٍ

٢ وايضاً ان الافعال التي تصدر عن الملكة مماثلة للافعال التي تنشأ عنها
الملكات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٢ . والافعال السابقة للملكة الفاسدة لا تصدر

عن سوء قصدٍ . فإذا كذلك الخطايا الصادرة عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد
 ٣ وايضاً ان ما يرتكبه الانسان عن سوء قصد يلتذ به بعد ارتكبه كقوله
 في ام ١٤:٢ « الذين يفرحون بصنيع الشر ويبتهجون بافحج الاشياء » لان كل
 انسان يلذ له ان يدرك ما يقصده وان يفعل ما هو طبيعي له على نحو ما بالملكة .
 والذين يخطأون بالملكة يتالمون بعد ارتكاب الخطيئة لان الاشرار اي ذوي
 الملكة الفاسدة يمتثلون ندامة كما في الخلقيات لك ٩ ب ٤ . فإذا الخطايا الصادرة
 عن الملكة لا تصدر عن سوء قصد

لكن يعارض ذلك انه يراد بالخطيئة الصادرة عن سوء قصد الخطيئة
 الصادرة عن اثار الشر وكل شيء يتعلق اثاره بما يميل اليه بملكته كما ورد في
 الخلقيات لك ٦ ب ٢ عند الكلام على الملكة الصالحة . فإذا الخطيئة الصادرة عن
 ملكة تصدر عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان خطأ ذي الملكة والخطأ عن الملكة ليسا واحداً بعينه
 فان استعمال الملكة ليس ضرورياً بل خاضعاً لارادة صاحبها ولذلك عرفت
 الملكة بانها ما يستعملها صاحبها متى شاء ومن ثمه فكما قد يحدث ان صاحب
 الملكة الفاسدة يندفع الى فعل الفضيحة لان العقل لا يفسد كل الفساد بالملكة
 الطبيعية بل يبقى فيه شيء سالم من الفساد يتمكن به الخاطيء من فعل بعض الامور
 الصالحة كذلك قد يحدث ايضاً ان صاحب الملكة لا يفعل احياناً بالملكة بل
 بما يثور فيه من الانفعال او بالجهل ايضاً . لكنه كلما استعمل الملكة الفاسدة
 وجب ان يخطأ عن سوء قصد فان كل ذي ملكة يجب ما يلائمه بحسب
 ملكته لذاته لانه يصير طبيعياً له على نحو ما من حيث ان العادة والملكة تستعمل
 الى طبيعة . وما كان ملائماً لانسان بحسب الملكة الفاسدة هو الذي ينفي الخير
 الروحي وهذا يلزم منه ان الانسان يؤثر الشر الروحي ليدرك الخير الملائم له

بحسب الملكة وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ وبذلك يظهر ان كل من يخطأ
بالمملكة يخطأ عن سوء قصدٍ

إذا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا تنفي الخير الروحي الذي هو
نعمة الله او محبته فلا يقال لها اذن شروراً مطلقاً بل من وجهٍ ومن ثمة لا يجوز
ان يقال للملكات قبيحة مطابقاً بل من وجهٍ فقط

وعلى الثاني بان الافعال التي تصدر عن انكسكات انما تماثل الافعال التي تنشأ
عنها الملكات بالنوع لكنها تفارقها مفارقة الكمال للناقص وبمثل هذا تفتقر
الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ عن الخطيئة التي ترتكب عن انفعالٍ
وعلى الثالث بان من يخطأ بالمملكة يلنذ دائماً بما يفعله بها ما دام مستملاً لها
الا انه لما كان يستطيع ان لا يستعملها بل ان يوجه الى شيء آخر نظر العقل
الذي لا يفسد كل الفساد جاز ان يحدث انه متى لم يكن مستملاً للملكة يتألم
مما يرتكبه بها . الا انه يغلب ان هؤلاء يتوبون عن الخطيئة لا لكرهتهم لها في
نفسها بل لما يترتب عليها من الضرر

الفصل الثالث

في ان من يخطأ عن سوء قصدٍ هل يخطأ بالمملكة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان من يخطأ عن سوء قصدٍ يخطأ بالمملكة
فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ٦ ان ليس كلُّ يفعل ما ينافي العدل
على مثال ما يفعله الجائر اي عن اثار بل ذلك خاصُّ بصاحب المملكة فقط .
والخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن اثار الشركاء مرة في ف ١ . فاذا ليس يخطأ
عن سوء قصدٍ الا صاحب المملكة فقط

٢ وايضاً قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٣ « ليس احدٌ تلاشى
قوته او تضعف دفعةً بل من الضرورة ان نُحط تدريجاً » والانحطاط الاعظم

في ما يظهر ان يخطأ الانسان عن سوء قصد . فاذا ليس يتصل الانسان الى الخطأ
عن سوء قصد دفعة من الاول الامر بل بالعادة الطويلة التي يمكن ان ينشأ
عنها ملكة

٣ وايضاً كلما خطيء انسان عن سوء قصد وجب ان تميل الارادة من نفسها
الى الشر الذي تؤثره والانسان لا يميل بطبيعة القوة الى الشر بل بالاحرى الى
الخير فاذا اثرت الشر وجب ان يكون ذلك اسبب ضارياً وهو الانفعال او
الملكة . ومن يخطأ عن انفعال فليس يخطأ عن سوء قصد بل عن مرض كما
مر في م ب ٧٧ ف ٣ . فاذا كلما خطيء انسان عن سوء قصد وجب ان يخطأ
عن ملكة

لكن يعرض ذلك ان نسبة الملكة القبيحة الى اثار الشر كنسبة الملكة
الصالحة الى اثار الخير . ومن لم تكن له ملكة النضيلة يؤثر احياناً ما هو
خير مخصص بالنضيلة فاذا كذلك من لم تكن له ملكة فاسدة يمكن ان يؤثر
الشر احياناً وهذا هو الخطاء عن سوء قصد

والجواب ان يقال ان نسبة الارادة الى الخير ليست كنسبتها الى الشر فهي
تعطف بطبيعة قوتها الى خير العقل على انه موضوعها الخاص ولهذا يقال ان كل
خطيئة متنافية للطبيعة واما انعطافها الى الشر باثارها اياه فلا بد ان يعرض من
علة أخرى وهو قد يعرض احياناً من نقص من جهة العقل كما اذا خطيء
انسان عن جهل وقد يعرض من شدة انشوق الحسي كما لو خطيء عن انفعال
الا انه ليس في احد هذين الامرين خطأ عن سوء قصد بل انما يخطأ الانسان
عن سوء قصد متى تحركت الارادة الى الشر من نفسها وهذا يقع على نحوين
اولاً بما يكون في الانسان من هيئة فاسدة باعثة على الشر بحيث ان بعض
الشرور يصير تلك الهيئة ملائماً للانسان ومماثلاً له فتوجه اليه الارادة باعتبار

ملائمته لها توجيهها الى خير لان كل شيء يتوجه في نفسه الى ما يلائمه وهذه
الهيئة الفاسدة اما ملكة مكتسبة بالمادة التي تستعمل الى طيبة او حال ناشئة
عن سقم البدن كمن يكون فيه اميال طبيعية الى بعض الخطايا بسبب فساد
الطبيعة فيه . وثانياً بزوال مانع كمن يمنع عن الخطأ لالكراهية الخطيئة لذاتها
بل رجاء للحياة الابدية او خوفاً من جهنم فانه اذا زال الرجاء بالياس او الخوف
بالطمع لزم انه يخطأ عن سوء قصد دون وازع . فعلى هذا اذن يتضح ان
الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لا بد ان يتقدمها في الانسان فساد ترتيب لكه
لا يكون دائماً ملكة فلا يلزم بالضرورة ان من يخطأ عن سوء قصد يخطأ بالملكة
اذا اجيب على الأول بان الفعل على نحو ما يفعل الجائر ليس فعل امور غير
عادلة عن سوء قصد فقط بل فعلها مع لذة ودون معارضة شديدة من جهة
العقل ايضاً وهذا خاص بصاحب الملكة

وعلى الثاني بان الانسان ليس يخطأ الى ان يخطأ عن سوء قصد بدهاة بل لا
بد ان يتقدم ذلك شيء وهذا ليس دائماً ملكة كما تقدم قريباً
وعلى الثالث بان ما لاجله تمطف الارادة الى الشر ليس دائماً ملكة او انفعالاً
بل يجوز ان يكون شيئاً آخر كما تقدم قريباً
وعلى الرابع بانه ليس الحكم في اثار الخير واثار الشر واحداً فان الشر لا ينتفك
اصلاً عن خير الطبيعة واما الخير فيجوز ان ينتفك عن شر الذنب انفكاً تاماً

الفصل الرابع

في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي انتقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست
انتقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال فان الجهل يبرى من الخطيئة كلها او
بعضها . وجهل من يخطأ عن سوء قصد اعظم من جهل من يخطأ عن انفعال

لان من يخطأ عن سوء قصدٍ مجهل المبدأ وهو اعظم الجهل كما قال الفيلسوف
في الخفقات ك ٢ ب ٨ لانه يخطئ في اعتبار الغاية التي هي المبدأ في الامور
العملية . فاذا من يخطأ عن سوء قصدٍ فهو اكثر تبرؤاً من الخطيئة من يخطأ
عن انفعال

٢ وايضاً كلما كان الباعث على الخطأ اقوى كانت الخطيئة اخف كما
يندفع الى الخطيئة بانفعال اشد سورة ومن يخطأ عن سوء قصدٍ يندفع الى
الخطيئة من المللعة التي هي ابث على الخطيئة من الانفعال . فاذا الخطيئة
الصادرة عن المللعة اخف من الخطيئة الصادرة عن الانفعال

٣ وايضاً ان الخطأ عن سوء قصدٍ هو الخطأ عن ايثار الشر . ومن يخطأ عن
انفعال فهو يوثر الشر ايضاً . فاذا ليس اخف خطأ من يخطأ عن سوء قصدٍ
لكن يمارض ذلك ان الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصدٍ تستوجب لذلك
عقاباً اشد كقوله في ايوب ٣٤ : ٢٦ و ٢٧ « يضرب المنافقين في موقف
الناظرين لانهم ادبروا عنه بسوء قصدٍ » وليس يزداد العقاب الاثقل الذنب
فالخطيئة اذن تزداد ثقلاً بصدورها عن سوء قصدٍ

والجواب ان يقال ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ اثقل من الخطيئة
الصادرة عن انفعال لثلاثة اوجه - اما اولاً فلانه لما كانت الخطيئة توجد
اولاً واصالة في الارادة فكما كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة كانت
الخطيئة اثقل عند التساوي في ما سوى ذلك . ومتى خطئ عن سوء قصدٍ
كانت حركة الخطيئة اخص بالارادة لتحركها الى الشر من نفسها بما لو خطئ
عن انفعال لكون الارادة تبتت اذ ذلك على الخطأ من امر خارج فالخطيئة
اذن تثقل بصدورها عن سوء قصدٍ وكما كان سوء القصد اقوى كانت اثقل
واما بصدورها عن الانفعال فتخفف وكما كان الانفعال اقوى كانت اخف -

واما ثانياً فلأن الانفعال الذي يعطف الارادة الى الخطأ يزول بسرعة فيرجع
 الانسان بسرعة الى القصد الحسن تائباً عن خطيئته واما الملكة التي بها يخطأ
 الانسان عن سوء قصد فانها كيفية راسخة ولذلك فمن يخطأ عن سوء قصد فانه
 أكثر اصراراً على الخطأ ومن ثم قد شبه الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٨
 الفاجر الذي يخطأ عن سوء قصد بالمريض بمرض لازم والفاجر الذي يخطأ
 عن انفعال بالمريض بمرض متقطع - واما ثالثاً فلأن من يخطأ عن سوء قصد
 فانه يسيء النظر الى الغاية التي هي المبدأ في المعاملات فتقصه اشد خطراً ممن
 يخطأ عن انفعال لان هذا يوجه قصده الى غاية حسنة ولو تخاف هذا القصد
 هنية بسبب الانفعال . والتقص في المبدأ هو دائماً في غاية القبح . وبذلك يتضح
 ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد اثقل من الخطيئة الصادرة عن انفعال
 اذا اجيب على الاول بان جهل الانتخاب المثني عليه الاعتراض لا يبرئ
 من الخطيئة ولا يخففها كما مر في مب ٧٦ ف ٣ و ٤ فزيادة اذن لا يزيد بها خفة
 وعلى الثاني بان الانفعال بمنزلة دافع خارج بالنسبة الى الارادة والملكة بمنزلة
 دافع داخل فليس حكمهما واحداً
 وعلى الثالث بان بين خطأ المؤثر والخطأ عن اثار فرقاً فان من يخطأ عن
 انفعال يخطأ مؤثراً لكن لا عن اثار اذ ليس الاثار فيه هو المبدأ الاول للخطيئة
 لكنه يتأدى بالانفعال الى اثار ما لو تعرّى عن الانفعال لما آثره . واما من
 يخطأ عن سوء قصد فانه يؤثر الشر لثباته كما مر في ف ١ ولهذا كان الاثار فيه
 مبدأ للخطيئة ومن ثم يقال انه يخطأ عن سوء قصد

المبحث التاسع والسبعون

في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الملل الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وثانياً من جهة الشيطان وثالثاً من جهة الانسان اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الله هل هو علة الخطيئة - ٢ في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله - ٣ في ان الله هل هو علة العمى والصلابة - ٤ في ان حذين هل يقتد بهما خلاص الذين يعمون او يتصلبون

الفصل الأول

في ان الله هل هو علة الخطيئة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الله هو علة الخطيئة فقد قال الرسول في روا ٢٨:١ عن بعضهم « اسلمهم الله الى رأيي مردول حتى يفعلوا ما لا يليق » وكتب الشارح على ذلك « ان الله يفعل في قلوب الناس عاطفاً ارادتهم الى كل ما يبتغون خيراً او شراً » وفعل ما لا يليق والانعطاف بالارادة الى الشر خطيئة فانه اذن هو علة الخطيئة في الناس

٢ وايضاً قيل في حك ١١:١٤ « مخنوقات الله صنعت للكراهة ولوسوسة نفوس الناس » ويراد بالوسوسة عادة الاغراء بالخطأ . والمخلوقات لم تصنع الا من الله كما مر في ق ١ مب ٤٤ ف ١ ومب ٦٥ ف ١ . فيظهر اذن ان الله هو علة الخطيئة لاغرائه الناس بالخطأ

٣ وايضاً كل ما كان علة للعلة فهو علة المعلول . والله هو علة الاختيار الذي الذي هو علة الخطيئة . فهو اذن علة الخطيئة

٤ وايضاً كل شر فهو مقابل للخير . وكون الله علة لشر العقاب ليس يناهي خيريته فقد قيل عن هذا الشر في اش ٧:٤٥ ان الله هو « خالق الشر » وفي

ع ٦:٣ « أَيْ كَوْنِ فِي الْمَدِينَةِ شَرًّا وَلَمْ يَفْعَلْهُ الرَّبُّ » فَإِذَا لَا يَنَافِي خَيْرِيَّةَ اللَّهِ أَيْضًا
كُونَهُ عِلَّةً لِلذَّنْبِ

لَكِنْ يَعْضُضُ ذَلِكَ قُوَّتُهُ فِي حِكِّ ٢٥:١١ عَنْ اللَّهِ « لَا تَمْتَقِ شَيْئًا مِمَّا صَنَعْتَ »
وَاللَّهُ يَمْتَقِ الْخَطِيئَةَ كَقَوْلِهِ فِي حِكِّ ٩:١٤ « اللَّهُ يَمْتَقِ الْمَنَافِقَ وَتَقَانَهُ » فَلَيْسَ
اللَّهُ اذْنَ عِبَةِ الْخَطِيئَةِ

وَالجَوَابُ أَنْ يُقَالُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ أَوْ خَطِيئَةً غَيْرَهُ عَلَى نَحْوِ مَنْ
أَوَّلًا بِالْإِصَابَةِ وَذَلِكَ بِعَطْفِهِ ارَادَتَهُ أَوْ ارَادَةَ الْغَيْرِ إِلَى الْخَطَا وَثَانِيًا بِالتَّبَعِيَّةِ وَذَلِكَ
مَتَى لَمْ يَصْرِفْ بَعْضُ النَّاسِ عَنِ الْخَطِيئَةِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي مَز ١٨:٣ لِلرَّقِيبِ « إِذَا
لَمْ تَقُلْ لِلْمَنَافِقِ أَنْتَ تَمُوتُ مَوْتًا فَمَنْ يَدُوكَ أَطْلُبُ دَمَهُ » وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عِلَّةً
لِلْخَطِيئَةِ أَوْ خَطِيئَةً غَيْرَهُ بِالْإِصَابَةِ لِأَنَّ كُلَّ خَطِيئَةٍ إِنَّمَا تَقَعُ بِالْإِنْجِيزِ عَنِ التَّرْتِيبِ
الْمُتَّجِهَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ الْغَايَةُ . وَاللَّهُ يُوْجِهُ كُلَّ شَيْءٍ وَيُجْمَلُهُ إِلَى نَفْسِهِ عَلَى أَنَّهُ
الْغَايَةُ الْقَصْرَى كَمَا قَالَ دِيُونِيسِيُوسُ فِي الْأَسْمَاءِ الْآخِرَةِ ب ١ فَيَمْتَنِعُ اذْنَ أَنْ
يَكُونَ عِلَّةً لِعُدُولِهِ أَوْ عُدُولِ غَيْرِهِ عَنِ التَّرْتِيبِ الْمُتَّجِهَةِ إِلَى نَفْسِهِ وَهَكَذَا يَمْتَنِعُ أَنْ
يَكُونَ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ بِالْإِصَابَةِ . وَكَذَلِكَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لَهَا بِالتَّبَعِيَّةِ فَقَدْ يَعْضُضُ
أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْينُ بَعْضًا عَلَى اجْتِنَابِ الْخَطَايَا مَعَ أَنَّهُ لَوْ أَعَانَهُمْ لَمَا خَطِئُوا إِلَّا أَنْ هَذَا
كُلُّهُ يَفْعَلُهُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ حِكْمَتِهِ وَعَدَالَتِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ وَالْعَدَالَةُ فَلَا تَعُودُ إِلَيْهِ
تَبَعَةً خَطَا الْغَيْرِ عَلَى أَنَّهُ عِلَّةٌ لِلْخَطِيئَةِ كَمَا أَنَّ الرَّبَّانَ لَا يُجْعَلُ عِلَّةً لَفَرَقِ السَّفِينَةِ
بِعَدَمِ تَدْيِيرِهِ لَهَا إِلَّا إِذَا ائْتَمَلَ تَدْيِيرَهَا وَهُوَ مَقْدُورٌ لَهُ وَوَأَجِبُ عَلَيْهِ وَبِذَلِكَ
يُظْهِرُ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ عِلَّةً لِلْخَطِيئَةِ بِوَجْهِ

إِذَا أَجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْإِعْتِرَاضَ بِكَلَامِ الرَّسُولِ يُظْهِرُ حَالَهُ مِنْ نَفْسِهِ فَانَّهُ
إِذَا كَانَ أَنَّهُ يَسْلَمُ بَعْضُ النَّاسِ إِلَى رَأْيٍ مَرْدُودٍ فَقَدْ كَانَ لَمْ رَأْيٍ مَرْدُودٍ لِفَعْلِ
مَالَا يَلِيقُ وَمَعْنَى إِسْلَامِهِ أَيَّامًا إِلَى رَأْيٍ مَرْدُودٍ أَنَّهُ لَمْ يَصْطَدِّقْ عَنْ اتِّبَاعِ

رأيهم المردول على حد ما يقال انا نعرض للهكمة من لاندب عنه - واما قول
اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ٢١ اندي منه أخذ الشرح « ان
الله يعطف ارادات الناس الى الخير والشر » فالمراد به ان الله يعطف الارادة الى
الخير بالاصالة والى الشر من حيث لا يمتعه كما تقدم على ان هذا يحدث ايضاً من
استحقاق خطيئة سابقة

وعلى الثاني بان اللام في قوله « المخلوقات صُنعت للكراهة ونوسوسة نفوس
الناس » ليست للتعليل بل للعاقبة فان الله لم يصنع المخلوقات لشر الناس بل انما
يلزم ذلك عن حماقتهم ومن ثم قيل بعد ذلك « وفقاً لاقدام الجهال » اي الذين
يستخدمون المخلوقات بجهلهم لغير ما صُنعت له -

وعلى الثالث بان معلول العلة المتوسطة الصادر عنها من حيث هي خاضعة
لترتيب العلة الأولى يُسند ايضاً الى العلة الأولى اما اذا صدر عن العلة المتوسطة
من حيث هي متعددة ترتيب العلة الأولى فلا يُسند الي العلة الأولى كما لو فعل
الخادم شيئاً خلافاً لامر سيده فان ذلك لا يُسند الى سيده على انه علة له
وكذلك الخطيئة التي يرتكبها الاختيار خلافاً لامر الله لا تُسند الى الله على
انه علتها

وعلى الرابع بان العقاب يقابل خير الماقب الذي يعلم كل خير والذنب
يقابل خير الترتيب المتجه الى الله فهو اذا يقابل بالاصالة الخيرية لالهية فليس
اذا حكم الذنب والعقاب واحداً

الفصل الثاني

في ان فعل الخطيئة على هو صادر عن الله

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان فعل الخطيئة ليس صادراً عن الله فقد
قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ٢ « ليس فعل الخطيئة شيئاً من

الاشياء» وكل ما يصدر عن الله فهو شي لا ما . فاذا ليس فعل الخطيئة صادراً
عن الله

٢ وايضاً ليس يُجعل الانسان علةً للخطيئة الا لكونه علةً لفعل الخطيئة اذ
« ليس يفعل احدٌ بقصد الشر » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ .
والله ليس علةً للخطيئة كما مرّ في الفصل الآنف فهو اذن ليس علةً لفعل الخطيئة
٣ وايضاً ان بعض الافعال قيحة وخطايا في نوعها كما يضرر مما مرّ في مب
١٨ ف ٥ . وكل ما كان علةً لشيء فهو علةٌ لما يلائمه في نوعه فلو كان الله علةً
لفعل الخطيئة لكان علةً للخطيئة . وهذا باطلٌ كما مرّ بيانه في الفصل السابق .
فاذا ليس الله علةً لفعل الخطيئة

لكن يعارض ذلك ان فعل الخطيئة حركة للاختيار . واردة الله علةً لجميع
الحركات كما قال اوغطينوس في اثناوث ك ٣ ب ٤ فهي اذن علةً لفعل الخطيئة
والجواب ان يقال ان فعل الخطيئة موجودٌ وفعلٌ وهو من كلا الوجهين
معلولٌ لله فان كل موجود كيف كان وجوده يجب ان يصدر عن الموجود الاول
كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ . وكل فعلٍ فانه يصدر
عن موجودٍ بالفعل اذ ليس يفعل شيء الا من حيث هو موجودٌ بالفعل . وكل
موجودٍ بانفعل يُسند الى الفعل الاول وهو الله الذي هو فعلٌ بماهيته استناداً الى
الى علةٍ فيلزم اذن ان الله علةٌ لكل فعلٍ من حيث هو فعلٌ . الا ان الخطيئة
تدل على موجودٍ وفعلٍ مع نقصٍ ما وهذا النقص صادرٌ عن علةٍ مخلوقة اي
عن الاختيار من حيث يتخلف عن ترتيب الفاعل الاول فهو اذن لا يُسند الى
الله على انه علة بل ان الاختيار كما ان نقص العرج يُسند الى الساق المعوجة على
انها علة لا الى القوة المحركة التي هي مع ذلك علة لكل حركة في العرج . وعلى
هذا فانه هو علة فعل الخطيئة لكنه ليس علةً للخطيئة اذ ليس علةً لحدوث

الفعل مع نقص

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالشيء ما كان شيئاً بالاطلاق وهو الجوهر وبهذا المعنى ليس فعل الخطيئة شيئاً وعلى الثاني بان الانسان ليس علة للفعل فقط بل للنقص ايضاً اي لانه لا يخضع لمن يجب ان يخضع له وان كان هذا ليس مقصوداً منه بالذات ولذلك كان الانسان هو علة الخطيئة اما الله فانه علة للفعل وليس علة بوجه للنقص المصاحب للفعل فليس علة للخطيئة

وعلى الثالث بان الفعل والملكة لا يستفيدان الحقيقة النوعية من العدم القائمة به حقيقة الشر بل من موضوع يقارنه ذلك العدم وعلى هذا فالتقص الذي لا يجعل معلولاً لله يرجع الى نوع الفعل بالتبعية لا على انه فصل نوعي

الفصل الثالث

في ان الله حل هو علة للعمى والصلابة

يُنخَطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس علة للعمى والصلابة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣ ان « الله ليس علة تقبح الانسان » والانسان يقبح بالعمى والصلابة . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

٢ وايضاً قال فوجنثيوس في كتاب الانتخاين ١ ب ١٩ ان « الله لا يعاقب على ما يصنعه » والله يعاقب على صلابة القلب كقوله في سي ٢٧:٣ « القلب القاسي عاقبته سوء » . فاذا ليس الله علة الصلابة

٣ وايضاً ليس يُسند معلول واحد الى علل متضادة . والعمى يعمل بشر الانسان اي بسوء قصده في حث ٢١:٢ « لان شرهم اعماهم » وبالشيطان كقوله في ٢ كور ٤:٤ « اله هذا الدهر أعمى بصائر الكفرة » وهاتان العلتان يظهر انهما مضادتان لله . فاذا ليس الله علة للعمى والصلابة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٠:٦ « أعم قلب هذا الشعب وثقل اذنيه »
وقوله في رو ١٨:٩ « يرحم من يشاء ويقسي من يشاء »
والجواب ان يقال ان العمى والصلابة يدلان على امرين احدهما حركة قلب
الانسان المتعلق بالشر والمعرض عن النور الالهي وباعتبار هذا ليس الله علة للعمى
والصلابة كما انه ليس علة للخطيئة والثاني الخلو عن النعمة الذي يستلزم عدم
استنارة العقل بالنور الالهي لاستقامة نظره وعدم لين قلب الانسان لاستقامة
سيرته والله باعتبار هذا علة للعمى والصلابة ولا بد من اعتبار ان الله علة كلية
لاستنارة النفوس كقوله في يو ٩:١ « كان النور الحقيقي الذي ينير كل انسان
آت الى هذا العالم » كما ان الشمس علة كلية لاستنارة الاجرام لكن على فرقي
بينهما فان الشمس تفعل منيرة بضرورة الطبيعة والله يفعل اختياراً بترتيب
حكيمته والشمس وان كانت من نفسها تير جميع الاجرام الا انه اذا وُجد في
بعضها عائق تركته مظلمة كما يظهر في البيت المغلق التوافذ غير ان الشمس ليست
علة لهذه الظلمة بوجه لانها لا تفعل برأي نفسها حتى لا ترسل نورها الى داخل
البيت بل انما علتها من اغلق النافذة واما الله فانه برأيه وحكمه لا يرسل نور
النعمة على من يجد فيه عائقاً فاذاً ليس علة خلو النعمة من يجعل دونها عائقاً فقط
بل الله الذي لا يؤتى النعمة بحكمه ايضاً والله بهذا الاعتبار علة للعمى ولوقر
الاذنين وصلابة القلب - وهذه الامور تمتاز بحسب معلولات النعمة التي
تكمل العقل بموهبة الحكمة وتلين القلب بنار المحبة ولما كان ادراك العقل يخدمه
بالاخص حاستا البصر والسمع اللذان احدهما وهو البصر يخدم الاستنباط والثاني
وهو السمع يخدم التهذيب جعل العمى للبصر والوقر للاذنين والصلابة للقلب
اذا اجيب على الاول بانه لما كان العمى والصلابة من جهة خلو النعمة
نوعين من العقاب لم يصير الانسان بهما قبيحاً لكنه يصير قبيحاً بالذنب فيعاقب

بهما كما يعاقب بغيرها

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يجه على الصلابة باعتبار كونها ذنباً
وعلى الثالث بان الشرعة استحقاقية للعمى كما ان الذنب هو علة للعقاب وبهذا
الاعتبار يُسند الاعفاء الى الشيطان من حيث يجرُّ الى الذنب

الفصل الرابع

في ان العمى والصلابة هل يُقصد بهما دائماً خلاص من يعمى ويتصلب
يُخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان العمى والصلابة يُقصد بهما دائماً
خلاص من يعمى ويتصلب فقد قال اوغسطينوس في انكبير يدون ب ١١ « ان
الله لتناهيه في الخيرية لا يسمح اصلاً بحدوث شر ما لم يقدر ان يخلص منه
خيراً » فلان يقصد اذن خيراً بالشر الذي هو علة أولى . والله عوالة العمى
والصلابة كما مر في الفصل الآنف فيُقصد اذن بهما خلاص من يعمى ويتصلب
٢ وايضاً في حك ١٣:١ ان « الله لا يسره هلاك المنافقين » واذا لم يجوز
عامهم الى خيرهم يظهر ان هلاكهم يسره كما يظهر ان الطيب يسره الم المريض
اذا كان لا يقصد صحنة بالدواء المر الذي يسقيه اياه . فانه اذن يجبل العمى الى
خير المصابين به

٣ وايضاً ان الله لا يجابي الوجوه كما في اع ١٠:٣٤ وهو يقصد بعمى بعض
الناس خلاصهم كما جرى لبعض اليهود الذين عميت بصائرهم لثلا يؤمنوا بالسيح
فحملهم عدم الايمان على قتله فنجسوا في قلوبهم فاهتدوا كما ورد عن بعضهم في
اع ٢: ٣٧ على ما يتضح من قول اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣
فانه اذن يجبل عمى الجميع الى خلاصهم
لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان تُفعل الشرور لتصدر الخيرات كما في
رو ٨: ٣٠ والعمى شر . فانه اذن لا يعمي بعض الناس لاجل خيرهم

والجواب ان يقال ان العمى تميد للخطيئة والخطيئة تؤدي الى امرين احدهما
الهلاك وهذا تؤدي اليه بالذات والثاني الشفاء من حيث ان الله يسمح بسقوط
بعض الناس في الخطيئة حتى اذا عرفوا خطيئتهم يتواضعون ويتوبون كما قال
اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والذممة ب ٢٧ و ٢٨ وهذا تؤدي اليه برحمة
العناية الالهية فالعمى اذن يؤدي من طبعه الى هلاك صاحبه وهذا يجعل معلولاً
للرذل لكنه قد يكون برحمة العناية الالهية مؤقتاً على مثال الدواء فيؤدي الى
شفاء صاحبه. الا ان هذه الرحمة لا تفاض على جميع المصابين بالعمى بل على
المتخمين فقط الذين « كل شيء يعاونهم للغير » كما في رو ٨: ٢٨. فاذا من
الناس من يؤدي بهم العمى الى الشفاء ومنهم من يؤدي بهم الى الهلاك كما
قال اوغسطينوس في كتاب المسائل الانجيلية ٣

اذا اجيب على الاول بان كل ما يفعله الله او يسمح به من اشر فانه يقصد
به خيراً ما لكه لا يقصد به دائماً خيراً صاحب الشر بل قد يقصد به احياناً خيراً
غيره او خيراً الكون كله ايضاً كما يقصد بجور الظالمين خيراً الشهداء، وكما يقصد
بعقاب المالكين مجد عدله

وعلى الثاني بان الله لا يسهه هلاك الناس باعتبار الهلاك بل باعتبار عدله او
باعتبار ما يحصل عن ذلك من الخير

وعلى الثالث بان توجيه الله عمى بعض الناس الى خلاصهم هو من مقاصد
رحمته واتجاه عمى غيرهم الى هلاكهم من مقاصد عدله. وانفاضة الله رحمته على
بعض الناس لاعلى جميعهم لا يجعل محاباة الوجوه في الله كما مر في ق ١ م ب
٢٣ ف ٥

وعلى الرابع بانه ليس ينبغي ان تُفعل شرور الذنب لكي تصدر الخيرات واما
شرور العقاب فينبغي انزاعها لاجل الخير

البحثُ المتمُّ ثمانين

في علة الخطيئة من جهة الشيطان — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الشيطان ومدار البحث في ذلك على اربع مسائل — ١ في ان الشيطان هل هو علة قريبة للخطيئة — ٢ في انه هل يجر الى الخطأ باقناعه في الباطن — ٣ في انه هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ — ٤ هل تصدر جميع الخطايا باغرائه

التصلُّ الأوَّلُ

في ان الشيطان هل هو علة قريبة لخطأ الانسان

يُخطئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشيطان علة قريبة لخطأ الانسان فان الخطيئة توجد اولاً في ميل الارادة وقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ٤ ب ٢ « ان الشيطان يلقي في جماعته اميلاً خبيثاً » وقال بيدي في كلامه على اع ٥ : ٣ « ان الشيطان يجر النفس الى محبة الشر » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ان « الشيطان يملأ قلوب الناس شهوات خفية » فالشيطان اذن علة قريبة للخطيئة

٢ وايضاً قال ايرونيموس في رده على يوفينيانوس ك ٢ « كما ان الله هو مكمل الخير كذلك الشيطان هو مكمل الشر » والله علة قريبة للخيرات . فالشيطان اذن علة قريبة لخطايانا

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في بعض المواضع من الخلقيات ان لا بد للرأي الانساني من مبدأ خارج . والرأي الانساني لا يتعلق بالخيرات فقط بل بالشرور ايضاً . فاذا كما ان الله يجر الى الرأي الحسن فيكون بذلك علة قريبة للخير كذلك الشيطان يجر الانسان الى الرأي القبيح فيكون الشيطان بذلك علة قريبة للخطيئة

لكن يعارض ذلك ان اوغستينوس اثبت في كتاب الاختيار اب ١١ ان
« الشهوة لا تسترق عقل الانسان بشيء سوى ارادته » والشهوة لا تسترق
الانسان الا بالخطيئة . فلا يجوز اذن ان يكون الشيطان علة للخطيئة بل ارادة
الخاصة فقط

والجواب ان يقال ان الخطيئة فعل من الافعال فاذا انما يكون شيء علة
قريبة للخطيئة على نحو ما يكون علة قريبة لفعل فاعل وهذا لا يتبع الا يكون
المبدأ الخاص لذلك الفعل يحرك الى الفعل . والمبدأ الخاص لفعل الخطيئة هو
الارادة لان كل خطيئة ارادية فاذا لا يمكن ان يكون علة قريبة للخطيئة الا ما
يقدر على تحريك الارادة الى الفعل وقد اسلفنا في مب ٩ ف ١ و ٤ و ٦ و ١٠
مب ١٠٥ ف ٤ ان الارادة يمكن تحريكها من امرين احدهما الموضوع كقولنا
ان المشتى المتصور يحرك الشوق والثاني ما يعطى الارادة من داخل الى ان
تريد وليس هذا الا الارادة نفسها او الله كما مر بيانه في مب ٩ ف ٣ وما يليه
وقد مر في البحث الآنف ف ١ ان الله لا يمكن ان يكون علة للخطيئة فيلزم
اذن ان ليس لخطيئة الانسان علة قريبة من هذه الجهة سوى ارادته وحدها
واما من جهة الموضوع فيجوز ان يكون للارادة محركات ثلاثة اولها الموضوع
المعرض عليها كقولنا ان الطعام يثير شهوة الاكل في الانسان وثانيها من يعرض
او يقدم هذا الموضوع وثالثها من يقنع بان الموضوع المعروض يتضمن حقيقة الخير
لان هذا ايضا يعرض على نحو ما على الارادة موضوعها الخاص الذي هو خير
العقل الحقيقي او الظاهري فباختبار الاول تتحرك ارادة الانسان الى الخطأ من
المحسوسات الخارجة وباعتبار الثاني والثالث يجوز ان يغري بالخطأ اما الشيطان
او الانسان ايضا وذلك اما بتقديم شيء مشتى للحس او باقناع العقل على انه
لا يجوز ان يكون شيء من هذه الثلاثة علة قريبة للخطيئة فان الارادة لا تتحرك

ضرورة من موضوع الا من الغاية التصوي كما مر في مب ١٠ ف ٢ وق ١ مب
١٠٥ ف ٤ فلا يكون من ثمه علة كافية للخطيئة لا الشيء الخارج المعروض ولا
الذي يعرضه ولا الذي يُفنع فيلزم ان الشيطان ليس علة قريبة وكافية للخطيئة
بل علة مُنعة او مقدمة المُستهي فقط

إذا اجب على الاول بان كل تلك النصوص وما قد يوجد من امثالها ينبغي
حملها على ان الشيطان يجرُّ الى الخطيئة مغرباً او مقدماً بعض المشتبهات
وعلى الثاني بان ذلك التشبيه يجب اعتباره بمعنى ان الشيطان هو علة خطايانا
على نحو ما كما ان الله هو علة خيرائنا على نحو ما لا بمعنى اتحاد وجه العلية فيها
فان الله علة للغيرات بتحركه الارادة باطناً وهذا ممنوع على الشيطان
وعلى الثالث بان الله هو المبدأ الكلي لكل حركة انسانية باطنة واما ميل
الارادة الانسانية الى الرأي القبيح فيحصل قصداً عن الارادة الانسانية وانما
يحصل عن الشيطان بطريق الاغراء وتقديم المشتبهات

الفصل الثاني

في ان الشيطان هل يستطيع ان يجر الى الخطيئة بالاغراء الباطني
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشيطان لا يستطيع ان يجر الى الخطيئة
بالاغراء الباطني فان الحركات النفسانية الباطنة افعال حيوية . وليس يمكن
ان يصدر فعل حيوي الا عن مبدأ داخل ولو كان من افعال النفس النباتية
التي هي ادون افعال الحيوة . فاذا ليس يقدر الشيطان ان يفري الانسان بالشر
بالحركات الباطنة

٢ وايضاً ان جميع الحركات الباطنة تنشأ بحسب نظام الطبيعة عن الحواس
الظاهرة وليس يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة الا الله وحده كما مر في
ق ١ مب ١١٠ ف ٤ . فاذا ليس للشيطان ان يفعل شيئاً في حركات الانسان

الباطنة الا بحسب ما يظهر للعواس الظاهرة

٣ وايضاً ان افعال النفس الباطنة هي العقل والوهم . والشيطان لا يستطيع ان يفعل شيئاً في احدهما فهو ليس يرسم شيئاً في العقل الانساني كما مر في ق ١ م ب ١١١ ف ٢ ويظهر ايضاً انه لا يستطيع ان يرسم شيئاً في الخيال لان الصور الوهمية هي اشرف من الصور القائمة في مادة محسوسة لكونها اعظم روحانية منها ومع ذلك فالشيطان لا يستطيع ان يطبع هذه كخ يظهر مما اسلفناه في ق ١ م ب ١١٠ ف ٢ فهو اذن لا يستطيع ان يجر الانسان الى الخطيئة بالحركات الباطنة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم كون الشيطان لا يجرب الانسان اصلاً الابان يظهر له على وجه محسوس وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان جزء النفس الباطن عقلي وحسي فالعقلي يشمل العقل والارادة وقد تقدم في الفصل الآنف كيفية نسبة الشيطان الى الارادة اما العقل فانه يتحرك بالذات من شيء ينيره لادراك الحق وهذا ليس يقصده الشيطان في الانسان بل انما يقصد بالحري التما حجاب الظلمة على عقله ليرضي بالخطيئة وهذه الظلمة انما تنشأ من جهة الخيال والشوق الحسي ومن ذلك يظهر ان فعل الشيطان الباطن كله مقصور على الخيال والشوق الحسي وبتهيجه احدهما يستطيع ان يجر الى الخطيئة فانه يستطيع ان يسي لان تمثل في الواهمة صوراً خيالية ويستطيع ايضاً ان يبيع الشوق الحسي الى بعض الانفعالات . فقد اسلفنا في ق ١ م ب ١١٠ ف ٣ ان الطبيعة الجسدية تنقاد طبعاً للروحانية في الحركة المكانية فاذا يمكن للشيطان ايضاً ان يحدث كل ما يمكن حصوله عن الحركة المكانية في الاجرام الساقطة ما لم تصده القدرة الالهية واما تمثل بعض الصور في الخيال فيتبع احياناً الحركة المكانية فقد قال الفيلسوف في كتاب النوم

واليقظة ب ٣ « متى نام الانسان ينحدر دم كثير على المبدأ الحسي فتنحدر معه الحركات » اي الصور المرتسمة المتادية عن حركات المحسوسات والمحفوطة في الاشباح المحسوسة « وتحرك المبدأ الادراكي » حتي تظهر كما لو كان المبدأ الحسي يتحرك حيثئذ من الاشياء الخارجة . فإذاً يمكن للشيطان ان يحدث هذه الحركة المكانية في ارواح الناس او اخلاطهم في حال نومهم او يقظتهم وهكذا يحصل في خيال الانسان بعض الصور الوهمية وكذلك الشوق الحسي ايضاً فانه يثور الى بعض الانفعالات بحركة مخصوصة في القلب والارواح وهذا ايضاً يمكن ان يكون للشيطان فيه يد . ومن هياج بعض الانفعالات في الشوق الحسي يلزم كون الانسان اشد ادراكاً للحركة او الصورة المحسوسة الصائرة بالوجه المتقدم الى المبدأ الادراكي لان « المحيين يتحركون باقل شبه الى تصور الشيء المحبوب » كما قال الفيلسوف في الكتاب المتقدم ب ٢ ويعرض ايضاً من تهيج الانفعال ان يحكم بوجود طلب ما يمرض على الوهم لان من استولى عليه الانفعال يظهر له خيراً ما ينزع اليه بالانفعال . والشيطان بهذا الوجه يجر باطناً الى الخطيئة

إذا اجيب على الاول بان افعال الحيوة وان كان مصدرها دائماً مبدأ داخلياً الا انه يجوز ان يعاون عليها بعض الفواعل الخارجية كما تعاون الحرارة الخارجية ايضاً على افعال النفس النباتية حتى يسهل هضم الغذاء

وعلى الثاني بان ظهور الصور الموهومة على ما تقدم ليس خارجاً كل الخروج عن نظام الطبيعة ولا يحدث بالامر فقط بل بالحركة المكانية كما تقدم في جرم الفصل

ومن ذلك يتضح الجواب على الثالث لان تلك الصور مستفادة في اول الامر من المشاعر

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل يستطيع ان يضطر الى الخطأ

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان يستطيع ان يضطر الى الخطأ فان كان اعظم قدرة يستطيع ان يضطر من دونه في القدرة . وقد قيل عن الشيطان في ايوب ٢٤:٤١ « ليس لقدرة نظيره على الارض » فهو اذن يستطيع ان يضطر الانسان الارضي الى الخطأ

٢ وايضاً ان عقل الانسان لا يمكن تحركه الا بما يعرض على الحس من الخارج ويمثل في الخيال لان منشأ كل ادراك لنا من الحس و«لا يمكن التعقل من دون الصورة الخيالية» كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠٠ والشيطان يستطيع ان يحرك خيال الانسان كما تقدم في الفصل الآنف وان يحرك الحواس الظاهرة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٢ ان « هذا الشر » يعني الصادر عن الشيطان « ينساب في جميع منافذ الحواس فانه يقترن بالصور ويصاحب الالوان ويتعلق بالاصوات ويمتزج بالطعوم » فهو اذن يستطيع ان يميل عقل الانسان بالضرورة الى الخطأ

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٤ « متى انتهى الجسد ما يضاد الروح فهناك خطيئة » والشيطان يستطيع ان يحدث شهوة الجسد كما يحدث سائر الانفعالات على النحو الذي تقدم في الفصل السابق . فهو اذن يستطيع ان يضطر الى الخطأ

لكن يعارض ذلك قوله في ابط ٥:٨ و٩ « ان الشيطان خصمكم كالاسد الزائر يجول ملتصقاً من يتلعه فقاوموه راسخين في الايمان » ولو كان الانسان يصارع منه بالضرورة لذهب هذا الحوض سدى . فهو اذن لا يستطيع ان يضطر الانسان الى الخطأ

والجواب ان يقال ان الشيطان ما لم يُردَّع من الله يستطيع بقوته ان يضطر
انساناً الى اصدار فعلٍ هو في جنسه خطيئة لكنه لا يستطيع ان يضطر الى الخطأ
وهذا يظهر من ان الانسان لا يقاوم ما يحركه الى الخطأ الا بالعقل الذي يستطيع
ان يمنع استعماله بالكلية بتعريك الخيال والشوق الحسي كما يظهر في الموسمين الا
انه متى تعطل العقل على هذا النحو فكل ما يفعله الانسان لا يُحسب عليه خطيئة
واما اذا لم يتعطل العقل بالكلية فيمكن له من تلك الجهة السالبة ان يقاوم الخطيئة
كما مر في مب ٧٧ ف ٧. وبذلك يتضح ان الشيطان لا يستطيع بوجوه من
الوجوه ان يضطر الانسان الى الخطأ

إذا اجيب على الاول بان ليس كل قدرة اعظم من الانسان تستطيع ان
تحرك ارادة الانسان بل انما يستطيع ذلك الله وحده كما مر في مب ٩ ف ٦
وعلى الثاني بان ما يُدرك بالحس او الخيال لا يحرك الارادة بالضرورة متى
كان الانسان مستعملاً للعقل. وهذا الادراك لا يعطل العقل دائماً
وعلى الثالث بان شهوة الجسد ضد الروح متى قاومها العقل في الحال ليست
خطيئة بل موضوعاً لممارسة الفضيلة وعدم مقاومة العقل لها ليس في قدرة
الشيطان فلا يستطيع اذن ان يضطر الى الخطيئة

الفصل الرابع

في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع خطايا الناس تحدث باغراء
الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « كثرة الشياطين
علة لجميع شرورهم وشرور غيرهم »

٢ وايضاً كل من يرتكب خطيئة ممتة بصير عبداً للشيطان كقوله في
يو ٨: ٣٤ « من يفعل الخطيئة فهو عبد للخطيئة » والانسان مستعبد لمن غلبه كما

في ٢ ب ٢ : ١٩ . فاذاً أكل من يفعل الخطيئة فهو مغلوبٌ من الشيطان
٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ٤ ب ٣ ان خطيئة الشيطان
لا دواء لها لانه سقط بغير اغراء احدٍ . فاذاً لو خطيء بعض الناس باختيارهم
دون اغراء احدٍ لما كان لخطيئتهم دواء وهذا بين البطلان . فاذاً جميع خطايا
الناس حاصلة باغراء الشيطان

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٤٩ « ان افكارنا
القيحة لا تصدر كلها باغراء الشيطان بل قد تصدر احياناً عن مجرد اختيارنا »
والجواب ان يقال ان الشيطان علةٌ مبهمةٌ وبعيدةٌ لجميع خطايانا من حيث
قد جرّنا الى الخطأ الانسان الأول الذي بخطيئته فسدت الطبيعة الانسانية حتى
صرنا جميعاً نجسين الى الخطأ على نحو ما يجعل من يقطع الحطب حلة لا احتراقه
اذ يلزم من قطعه سهولة احتراقه وهو ليس عنّةً قريبةً لجميع الخطايا الانسانية بمعنى
انه يفري بكل واحدة منها وقد اثبت ذلك اوريجانوس من ان للناس على تقدير
عدم وجود الشيطان ايضاً شهوة الطعام وانواع ونحوها وهي يجوز ان تخرج عن
مقضى الترتيب ما لم يرتبها العقل وهذا خاضع للاختيار
اذاً اجيب على الاول بان كثرة الشياطين علةٌ لجميع شرورنا باعتبار الاصل
الاول كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بانه ليس يستعبد للغير من يُغَب منه فقط بل من يُخضع له نفسه
اختياراً ايضاً وعلى هذا النحو يستعبد للشيطان من يخطأ بمجرد اختياره
وعلى الثالث ان خطيئة الشيطان انما لم يكن لها دواء لانه لم يخطأ باغراء احد
ولم يكن له ميلٌ الى الخطأ ناشئاً عن اغراء سابقٍ وهذا لا يصدق على
خطيئة انسانٍ

المبحث الحادي والثمانون

في علة الخطيئة من جهة الانسان — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة من جهة الانسان. وما كان الانسان علة لخطيئة انسان آخر باغرائه في الخارج كالشيطان كان له طريقة مخصوصة في تبيينه الخطيئة للغير بالأصل ومن ثم وجب الكلام على الخطيئة الاصلية ومدار النظر فيها على ثلاثة امور اولاً على تسلسلها وثانياً على ماهيتها وثالثاً على معناها. اما الاول فالبحث فيه يدور على خمس سائل — ١ في ان خطيئة الانسان الأولى هل تنتقل بالاصل الى الاعقاب — ٢ في ان جميع الخطايا الاخرى المفعولة من الأب الاول او من الآباء الآخرين ايضاً هل تنتقل الى الاعقاب بالاصل — ٣ في ان الخطيئة الاصلية هل تنتقل الى جميع الذين يولدون من آدم بطريق الزرع — ٤ هل تنتقل الى الذين يتكونون من بعض اجزاء البدن الانساني بطريق الحجرة — ٥ في انه لو كانت المرأة قد خطت دون ان يخطأ الرجل هل كانت الخطيئة الاصلية تتسلل

الفصل الأول

في ان خطيئة الأب الاول الأولى هل تنتقل الى أعقابه بالأصل يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان خطيئة الأب الاول الأولى لا تنتقل الى غيره بالأصل ففي حز ١٨ : ٢٠ « الابن لا يحمل اثم الأب » ولو اتصلت اليه منه خلمها. فإذا لا اتصل خطيئة بالاصل الى احد من احد الآباء ٢ وايضاً ان العرض لا ينتقل بالاصل الا مع انتقال محله لان العرض لا يتحول من محل الى محل. والنفس الناطقة التي هي محل الذنب لا تنتقل بالاصل كما مرّ بيانه في ق ١ م ١١٨ ف ٢. فإذا كذلك يمتنع انتقال ذنب بالاصل ٣ وايضاً كل ما ينتقل بالاصل الانساني فهو معلول للزرع. والزرع يمتنع ان يكون علة للخطيئة لخلوه عن جزء النفس الناطق الذي هو وحده يمكن ان يكون علة للخطيئة. فيمتنع اذن انتقال خطيئة بالاصل

٤ وايضاً ما كان أكل في الطبيعة فهو اقدر على الفعل . والجسد الكامل لا يقدر ان يدنس النفس المتصلة به والا لما استطاعت ان تطهر من الذنب الاصيلي ما دامت متصلةً بالجسد . فلأن لا يقدر الزرع ان يدنسها أولى .
٥ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٥ « ليس احدٌ يوبخ من كان قبيحاً بالطبع بل من كان قبيحاً بالكسل والاهمال » ويقال قبيحٌ بالطبع لمن كان القبح حاصلًا له من اصله . فاذاً ليس شيء مما يحصل بالاصل يستوجب التوبيخ ولا هو خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٥ : ١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولا يجوز حمله على معنى الاقتداء لقوله في حك ٢ : ٢٤ « بمجد الشيطان دخل الموت الى العالم » فيلزم اذن ان الخطيئة دخلت الى العالم بالاصل من الانسان الاول

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب القول بان خطيئة الانسان الاول الأولى تنتقل الى الاعقاب بطريق الاصل ولذلك كان الاطفال يقدمون للعماد بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من دنس الذنب والقول بخلاف ذلك بدعة منسوبة الى ييلاجيوس كما يظهر من اقوال اوغسطينوس في كثير من كتبه .
اما تحقيق كيفية انتقال خطيئة الأب الاول الى اعقابه بطريق الاصل فقد سلك فيه الباحثون مناهج مختلفة فمنهم من اعتبر ان محل الخطيئة هو النفس الناطقة فذهب الى ان النفس الناطقة تنسل مع الزرع فيتولد هكذا من النفس الدنسة نفوسٌ دنسة . ومنهم من رد ذلك وتعلل اثبات ان ذنب نفس الوالد ينتقل الى الولد ولو لم تنتقل اليه النفس بانتقال نقائص البدن من الوالد الى الولد كما اذا ولد الابيض ابرص والنقرس منقرساً بسبب فساد في الزرع وان كان لا يطلق على هذا الفساد اسم البرص او النقرس ولما كان البدن معادلاً

للنفس وكانت تقايس النفس تؤثر في البدن وبالعكس قالوا ان تقيصة الذنب في النفس تنتقل الى الولد مع الزرع ولو لم يكن الزرع محلاً للذنب بالفعل — على ان جميع هذه المناهج غير وافية بالمراد لانه ولو سلمنا ان بعض النقائص البدنية تنتقل الى الولد بطريق الاصل فتنقل اليه ايضاً بعض النقائص النفسية بسبب ضعف البدن كما قد يلد البلهُ بلهاً يكون مجرد صدور بعض النقائص بطريق الاصل نافيًا في ما يظهر حقيقة الذنب الذي من حقيقته ان يكون ارادياً فإذاً هب ان النفس الناطقة تنتقل ايضاً فهي تُعمرى عن حقيقة الذنب المستوجب العقاب بمجرد كون تدنس نفس الولد ليس في ارادتها اذ « ليس احدٌ يواخذ الاكمله بل يرق لحاله » كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ه

فاذا الابد من سلوك منهج آخر والتقول بان جميع الناس المولودين من ادم يجوز اعتبارهم كإنسان واحد من حيث اتفاهم في الطبيعة التي يتلقونها من الاب الاول على نحو ما يجري في الامور الاجتماعية من ان اصحاب الجماعة الواحدة يُعتبرون جميعاً بمنزلة جسم واحد والمجتمع كله يُعتبر بمنزلة انسان واحد وقد قال فرفور يوس ايضاً في مقولاته « ان الاشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين انساناً واحداً » فعلى هذا اذن يكون الناس الكثيرون المولودون من آدم بمنزلة اعضاء كثيرة لجسم واحد . وفعل العضو الواحد الجسماني كاليد مثلاً ليس ارادياً بارادة اليد بل بارادة النفس التي تحرك الاعضاء اولاً . وتلى هذا فالقتل الذي تقترفه اليد لا يحسب عليها خطيئة اذا اعتبرت في نفسها منفصلة عن البدن بل انما يحسب عليها خطيئة باعتبار كونها جزءاً من الانسان يتحرك من المبدأ الاول المحرك للانسان . وهكذا ففساد الترتيب الموجود في هذا الانسان المولود من آدم ليس ارادياً بارادته بل بارادة الاب الاول الذي يحرك بحركة التوليد كل من يصدر عن اصله كما ان ارادة النفس تحرك الى

الفعل جميع الاعضاء ومن ثمة الخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الاول الى اولاده يقال لها اصلية كما ان الخطيئة التي تصدر عن النفس الى اعضاء البدن يقال لها فعلية . وكما ان الخطيئة الفعلية التي تُعترف باحد الاعضاء لا تُسند الى ذلك العضو الا من حيث هو جزء من الانسان ولذلك يقال لها خطيئة انسانية كذلك الخطيئة الاصلية لا تسند الى هذا الشخص الا من حيث يتلقى الطبيعة من الأب الاول ولذلك يقال لها ايضاً خطيئة الطبيعة كقوله في انفس ٢: ٣ « كما بالطبيعة ابناء الغضب »

إذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان الابن لا يحمل خطيئة الأب لانه لا يعاقب على خطيئة الأب ما لم يكن مشاركاً له في الذنب . والأمر كذلك هنا فان الذنب ينبعث من الأب الى الابن بالاصل كما تصدر الخطيئة الفعلية بالاعتداء

وعلى الثاني بانه وان كانت النفس لا تنتقل بالزرع لان قوته لا تستطيع ان تصدر النفس الناطقة الا انه بمجرد اليها بطريق التهيئة فكانت من ثمة الطبيعة الانسانية تتقل من الأب الى اولاده بقوة الزرع ومع الطبيعة ينتقل فسادها لان الذي يولد انما يصير مشاركاً في ذنب الأب الاول من حيث يتلقى منه الطبيعة بمركبة توليدية

وعلى الثالث بان الزرع وان كان لا يوجد الذنب فيه بالفعل لكنه يوجد فيه بالقوة الطبيعة الانسانية التي يصاحبها هذا الذنب

وعلى الرابع بان الزرع هو مبدأ التوليد الذي هو فعل الطبيعة الخاص الآتلي الى نشرها ولهذا كانت النفس اكثر دنساً بالزرع منها بالبدن التام الذي يكون قد تعين لشخص بعينه

وعلى الخامس بان ما يحصل بالاصل انما لا يُوجج عليه اذا اعتبر المولود في نفسه

واما اذا اعتبر من حيث نسبته الى مبدأ فيحوز ان يوضح على ذلك كما اذا لحن بعض المولودين عار قومه الحاصل بذنب بعض اسلافه

الفصل الثاني

في ان الخطايا الاخرى المفعولة من الاب الاول او من الابهاء القريين هل تنتقل ايضاً الى الاعقاب

يُنحطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخطايا الأخرى المفعولة اما من الأب الاول او من الابهاء القريين تنتقل ايضاً الى الاعقاب . فان العقاب ليس يستوجبه الا الذنب . وبعض الناس يعاقبون بحكم الله على خطيئة اباؤهم القريين كقوله في خر ٢٠: ٥ «انا لله غيور افتقد اثم الابهاء في البنين الى الجيل الثالث والرابع» وبحكم الناس ايضاً يحرم الابهاء الميراث بسبب خطيئة الابهاء عند اجترامهم اهانة الملك . فاذا ذنب الابهاء القريين ايضاً ينتقل الى الاعقاب ٢ وايضاً ان الانسان على نقل ما هو حاصل له من نفسه الى غيره اقدر منه على نقل ما هو حاصل له من الغير كما ان الناري اقدر على التسخين من الماء المتسخن والانسان ينقل بطريق الاصل الى نسله الخطيئة المتصلة اليه من آدم فأولى اذن ان ينقل اليه الخطيئة المقترفة منه .

٣ وايضاً انما نزلت الخطيئة الاصلية عن الأب الاول لانا كنا موجودين فيه على انه مبدأ الطبيعة التي افسدها وقد كنا ايضاً موجودين في الابهاء القريين على انهم مبادئ للطبيعة التي وان كانت فاسدة يمكن زيادة فسادها ايضاً بالخطيئة كقوله في رؤ ١١: ٢٢ «من هو نجس فليتنجس بعد» . فالابناء اذن يرثون خطايا الابهاء القريين بطريق الاصل كما يرثون خطيئة الأب الاول لكن يعارض ذلك ان الخير اعظم انتشاراً من الشر . وميراث الابهاء القريين لا تنتقل الى اعقابهم . فبالأولى اذن لا تنتقل اليهم خطاياهم

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اثارها او غسطينوس في انكريدون
ب ٤٦ و ٤٧ ولم يحملها الا ان من امن نظرا اعتباره وجد انه يتحمل ان تنتقل
بطريق الاصل خطايا الآباء القريين او خطايا الأب الاول ايضاً ما عدا
خطيته الأولى . وتحقق ذلك ان الانسان يلد نظيره في النوع لا في الاحوال
الشخصية ولذلك ما يرجع قصداً الى الشخص كالأفعال الشخصية وما اليها
لا ينتقل من الآباء الى البنين فان الناحي لا يورث ابنه علم النحو الذي
حصله باجتهاده واما ما يرجع الى طبيعة النوع فانه ينتقل من الآباء الى البنين
ما لم يطرأ فساد على الطبيعة كما ان ذا العين يلد ذا عين ما لم يطرأ على الطبيعة
فساد يوجب تخلفها عن ذلك . واذا كانت الطبيعة قويةً فرجماً انتقل ايضاً الى
الابناء بعض الاعراض الشخصية التي ترجع الى حال الطبيعة كسرعة البدن
وجودة العقل ونحوها لكنه لا ينتقل بوجه ما كان شخصياً محضاً كما تقدم — وكما
ان ما يختص بالشخص بعضه يحصل له من نفس الشخص وبعضه يحصل له من
موهبة النعمة كذلك ما يختص بالنوع يمكن ان يحصل له بعضه من نفس النوع
وهو ما يحصل عن مبادئ النوع وبعضه من موهبة النعمة وعلى هذا النحو كانت
البرارة الاصلية موهبةً من مواهب النعمة مغاضةً من الله على الطبيعة الانسانية
باسرها في الأب الاول كما اللفنا في ق ١ م ب ١٠٠ ف ١ وقد فقدتها الانسان
الاول بالخطيئة الأولى فاذا كما ان تلك البرارة الاصلية لو بقيت لا تنقلت الى
الاعقاب مع الطبيعة كذلك ينتقل اليهم الفساد المتقابل لها . واما الخطايا الأخرى
الفعلية التي اقترفها الأب الاول او الآباء الآخرون فلا تفسد الطبيعة في ما
هو من قبيل الطبيعة بل في ما هو من قبيل الشخص فقط اي من جهة الميل الى
الفعل . فالخطايا الأخرى اذن لا تنتقل
إذا اجيب على الاول بان الابناء لا يعاقبون عقاباً روحياً لاجل ابايهم الا

ان يكونوا مشاركين لهم في ذنبهم اما بالاصل او بالتشبه والافتداء كما قال
اوغستينوس في رسا ٢٥٠ الى اوزيلوس لان جميع النفوس هي لله بغير توسط
كما في حزقيا ٤:١٨ ولكنه قد يعاقبون احيانا بحكم الله او الناس عقاباً جسمانياً
بذنب ابائهم من حيث ان الالين جزءاً من الأب باعتبار الجسد

وعلى الثاني بان الانسان اقدر على نقل ما يحصل له من نفسه متى كان قابلاً
الانتقال . وخطايا الآباء . التمرين الفعلية لا تقبل الانتقال لانها شخصية محضة
كما تقدم

وعلى الثالث بان الخطيئة الاولى تفسد الطبيعة الانسانية بالفساد الراجع الى
الطبيعة واما الخطايا الأخرى فتفسدها بالفساد الراجع الى الشخص فقط

الفصل الثالث

في ان خطيئة الاب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان خطيئة الأب الاول لا تنتقل بطريق
الاصل الى جميع الناس فان الموت عقابٌ مترتبٌ على الخطيئة الاصلية . وليس
جميع الذين يصدر عن زرع ادم يموتون لان الذين يوجدون احياء عند
مجيء الرب لا يموتون اصلاً كما يظهر من قوله في ١ تسال: ٤: ١٤ « نحن الاحياء لا
نسبى الراقدين عند مجيئ الرب » . فلا يرثون اذن الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس يعطى احدٌ غيره ما ليس له . والخطيئة الاصلية لا وجود لها
في الانسان المعمد . فهو اذن لا يورثها نسله

٣ . وايضاً ان موهبة المسيح اعظم من خطيئة آدم كقول الرسول في روم: ٥: ١٥
وما يليه . وموهبة المسيح لا تنتقل الى جميع الناس . فاذا كذلك خطيئة آدم ايضاً
لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم: ٥: ١٢ « اجتاز الموت الى جميع الناس
بالذي خطئوا فيه جميعهم »

والجواب ان يقال ان الايمان الكاثوليكي يوجب الاعتقاد الراسخ بان جميع المولودين من آدم عدا المسيح وحده يرثون عنه الخطيئة الاصلية والام لم يكن الجميع مفتقرين الى الفداء الذي تم بالمسيح وهذا باطل ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ١ ف ١ من ان الذنب الاصيل ينتقل من خطيئة الأب الاول الى نسله كما تنتقل الخطيئة الفعلية الى اعضاء الجسد بارادة النفس بتحريك الاعضاء . وواضح ان الخطيئة الفعلية يجوز انتقالها الى جميع الاعضاء التي من شأنها ان تحرك من الارادة . فاذا كذلك الذنب الاصيل ينتقل الى جميع الذين يحركون من آدم بحركة التوليد

اذا اوجب على الاول بان القول الأقرب الى الصواب والاعم ان جميع الذين سيوجدون عند مجيء الرب سيموتون ثم لا يلبثون ان ينبعثوا كما سيأتي لذلك مزيد بيان في ق ٣ مب ٧٨ ف ١ - ولكن اذا صح ما قاله آخرون من ان هولاء لن يموتوا اصلاً كما روى ذلك ابرونيموس في جملة الاقوال التي اوردها في احدي رسائله الى مينيريوس في شان حشر الابدان اوجب اذ ذلك بانهم وان لم يموتوا يستوجبون عقاب الموت لكن الله يتركه لم وهو يقدر ايضاً ان يترك عقوبات الخطايا الفعلية

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تزول بالعماد وصحتها من حيث ان النفس تسترد النعمة من جهة العقل لكن فعلها يبقى من جهة مثار الشهوة الذي هو فساد الترتيب في القوى السافلة التي للنفس وللجسد الذي انما يلد الانسان باعتباره لا باعتبار العقل ولذا كان الممعدون يرثون الخطيئة الاصلية لانهم لا يلدون من حيث قد تجددوا بالمعاد بل من حيث لا يزال فيهم شيء من الخطيئة الأولى القديمة .

وعلى الثالث بانه كما ان خطيئة آدم تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً

جسدياً كذلك نعمة المسيح تنتقل الى جميع المولودين منه ميلاداً روحياً بالايمان
والعماد وهي لا تمحوظ الأب الاول فقط بل الخطايا العقلية ايضاً وتؤدي
الى المجد

الفصل الرابع

في انه اذا تكون انسان بطريق المعجزة من جسد انساني هن يرث الخطيئة الاصلية
يتخض الى الرابع بان يقال : يظهر انه اذا تكون انسان بطريق المعجزة من
جسد انساني يرث الخطيئة الاصلية فقد قال احد المفسرين في تك ١٤:٤
« ان نسل آدم قد فسد كله في صلبه لانه لم ينفصل عنه اولاً في مكان الحياة
بل بعد ذلك في المنى » ومن يتكون بالطريقة المتقدمة فان بدنه ينفصل في المنى
فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

٢ وايضاً انما تحدث فينا الخطيئة الاصلية من حيث تندنس النفس من
الجسد . وجسد الانسان متدنس برمته فاذا من اي جزء منه تكون الانسان
تندنس نفسه بدنس الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية انما تنصل من الأب الاول الى جميع الناس
من حيث انه كان حين خطيئته مشتملاً على جميع الناس . وكل من يتكون من
الجسد الانساني فقد كان في آدم . فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية

لكن يعارض ذلك ان جميع الناس لم يكونوا في آدم الا باعتبار المبدأ الزرعي
الذي وحده يسبب انتقال الخطيئة الاصلية كما قال اوغسطينوس في تفسيره تك
ك ١٠ ب ١٨

والجواب ان يقال ان الخطيئة الاصلية تنتقل من الأب الاول الى اعقابه
من حيث يتحركون منه بالولادة كما تتحرك الاعضاء من النفس الى الخطيئة
العقلية على ما مر في ف ١ و ٣ والحركة الى الولادة لا تحصل الا بالقوة العقلية

في الولادة فأذا ليس يرث الخطيئة الاصلية الا الذين يولدون من آدم بالقوة الفعلية المنبثقة عنه في الولادة بطريق الاصل اي الذين يولدون منه بحسب المبدأ الزرعي اذ ليس المبدأ الزرعي سوى القوة الفعلية في الولادة . واذا تكون انسان من الجسد الانساني بالقوة الالهية فلا يخفى ان القوة الفعلية لا تكون منبثقة عن آدم فهو اذن لا يرث الخطيئة الاصلية كما ان اليد اذا لم تتحرك من ارادة الانسان بل من محرك خارج لم يكن فعلاها من قبيل الخطيئة الانسانية اذا اجيب على الاول بان آدم لم يصر الى المنفى الا بعد الخطيئة فالذنب الاصيلي اذن لا ينتقل الى من تصل اليهم ولادته الفعلية بسبب المنفى بل بسبب الخطيئة

وعلى الثاني بان الجسد لا يندس النفس الا من حيث هو مبدأ فعلي في الولادة كما تقدم وعلى الثالث بان الذي يتكون من الجسد الانساني انما كان في آدم باعتبار الجوهر الجسماني لا باعتبار المبدأ الزرعي كما تقدم ولذلك لا يرث الخطيئة الاصلية

الفصل الخامس

في انه لو خطت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم هل كان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه لو خطت حواء وحدها دون ان يخطأ آدم لكان ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية اذ انما نرث الخطيئة الاصلية من الآباء من حيث كما فيهم كقوله في رو ١٢:٥ «بالذين خطوا فيه جميعهم» وكما ان للانسان سابقة وجود في ابيه كذلك له سابقة وجود في امه فهو اذن يرث الخطيئة الاصلية من خطيئة الام كما يرثها من خطيئة الأب

٢ وايضاً لو خطئت حواء دون آدم لوليد الابناء قابلي التألم والموت فان الأم تقدم المادة في الولادة كما قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٤ والموت والتألم ايأ كان يحدث عن ضرورة المادة والتألم وضرورة الموت هما قصاص الخطيئة الاصلية . فاذا لو خطئت حواء دون آدم لورث الابناء الخطيئة الاصلية

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٢ ان « الروح القدس سبق فخل في العذراء » التي كان المسيح مزعماً ان يولد منها بغير خطيئة اصلية « فطهرها » ولو كان دنس الخطيئة الاصلية لا يُورث عن الأم لما كان حاجة الى ذلك التطهير . فاذا دنس الخطيئة الاصلية يُورث عن الام وهكنا لو خطئت حواء وحدها لورث ابناؤها الخطيئة الاصلية ولو لم يخطأ آدم لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٥:١٢ « بانسان واحد دخلت الخطيئة الى العالم » ولو كانت الأثي تورث نسلها الخطيئة الاصلية لكان الأولى ان يقال بانسانين اذ كلاهما خطئا او بالمرأة التي خطئت اولاً . فالخطيئة الاصلية اذن لا تصدر الى الابناء عن الأم بل عن الأب

والجواب ان يقال ان حل هذه المسألة يظهر مما تقدم فقد مر في ف ١ ان الخطيئة الاصلية تنقل من الأب الاول من حيث يحرك الى ولادة الابناء ومن ثمة قيل في الفصل الآنف ان من يولد من الجسد الانساني ولادة مادية فقط لا يرث الخطيئة الاصلية . وقد تقرر في تعليم الفلاسفة ان المبدأ الفعلي في الولادة انما هو من الأب والأم تقدم المادة فالخطيئة الاصلية اذن لا تورث عن الأم بل عن الأب وقضية ذلك انه لو خطئت حواء ولم يخطأ آدم لما ورث الابناء الخطيئة الاصلية وبعبس ذلك لو خطي آدم دون حواء اذا اجيب على الاول بان اللابن سابقة وجود في الأب على انه مبدأ فعلي

وفي الأم على انها مبدأ مادي وانفعالي فليس حكمها واحداً
وعلى الثاني بان بعضاً صاروا الى انه لو خطت حواء دون آدم لكان الابناء
براءً من الذنب لكنهم يخضعون لضرورة الموت وسائر التآلمات الناشئة عن
ضرورة المادة التي تقدمها الأم لا باعتبار كونها عقاباً بل باعتبار كونها تقاضى
طبيعية. الا ان هذا القول ليس صواباً في ما يظهر فان ما كان في الحالة الأولى
من عدم الموت وعدم التألم لم يكن من مقتضى حال المادة كما اسلفنا في ق ١
مب ٩٧ ف ١ و ٢ بل من مقتضى البرارة الاصلية التي كانت تقتضي خضوع
الجسد للنفس ما دامت النفس خاضعة لله . وفقد البرارة الاصلية هو الخطيئة
الاصلية . فاذا لو كانت الخطيئة الاصلية على تقدير عدم خطيئة آدم لا تمتثل
الى نسله بسبب خطيئة حواء لما فقد الابناء البرارة الاصلية كما هو واضح فلم
يلزم قبيح التألم او ضرورة الموت

وعلى الثالث بان ذلك التطهير السابق في العذراء القديسة لم يكن المراد به
رفع الخطيئة الاصلية بل وجوب كون ام الله في اعظم درجات الطهارة اذ ليس
يستحق شيء ان يكون مقراً لله ما لم يكن تقياً كقوليه في مز ٩٢ : ٥ « بيتك
تليق القداسة يا رب »



المبحث الثاني والثمانون

في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها والمبحث في ذلك يدور على اربع
مسائل - ا في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة - ٢ هل هي واحدة في الانسان الواحد
- ٣ هل هي شهوة - ٤ هل هي متساوية في الجميع

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست ملكة اذ هي
فقد البرارة الاصلية كما قال اسلموس في كتاب الجبل البتولي ب ٢ و ٣ و ٨
فكون عدماً ما . والعدم مقابل للملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ليست ملكة
٢ وايضاً ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الذنب اكثر مما تتضمنه
الخطيئة الاصلية من حيث ان الخطيئة الفعلية تتضمن من حقيقة الارادي
اكثر . وملكة الخطيئة الفعلية لا تتضمن حقيقة الذنب والا لكان الانسان متى
نام وهو في حال الذنب يخطأ . فاذا ليس شيء من الملكات الاصلية يتضمن
حقيقة الذنب

٣ وايضاً ان الفعل يتقدم الملكة دائماً في الشرور اذ ليس شيء من الملكات
القيحة يحصل بالفيض بل كلها تحصل بالاكتساب . والخطيئة الاصلية لا
يتقدمها فعل . فهي اذن ليست ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في كتاب عماد الاطفال ان الاحداث
قابلون للاشتهاء باعتبار الخطيئة الاصلية وان لم يشتهوا بالفعل . والقابلية تقال
باعتبار الملكة . فالخطيئة الاصلية اذن ملكة

والجواب ان يقال ان الملكة ملكتان كما مر في مب ٤٩ ف ٤ ومب ٥٠ ف ١
احدهما ما بها تنزع القوة الى الفعل كما يقال للعلوم والفضائل ملكات وليست
الخطيئة الاصلية ملكة من هذا القليل . والثانية هيئة حاصلة لطبيعة مركبة
من امور كثيرة بها يكون لتلك الطبيعة نسبة حسنة او قبيحة الى شيء شولا سيما اذا
استحالت هذه الهيئة الى ما يشبه الطبيعة كما يظهر في المرض والصحة . والخطيئة
الاصلية ملكة من هذا القليل لانها هيئة غير مرتبة حاصلة عن اختلال ذلك

الاكتلاف الذي كانت قائمة به حقيقة البرارة الاصلية كما ان المرض الجسماني
ايضاً هيئة للبدن غير مرتبة بها يزول الاعتدال القائمة به حقيقة الصحة ومن ثم
يقال للخطيئة الاصلية انحطاط الطبيعة

إذا اجيب على الأول بأنه كما ان في المرض الجسماني شيئاً عديماً وهو زوال
اعتدال الصحة و شيئاً ثبوتياً وهو الاخلاط المخنلة الترتيب كذلك في الخطيئة عدم
البرارة الاصلية والهيئة الغير المرتبة في اجزاء النفس فهي اذن ليست عدماً صرفاً
بل ملكة فاسدة

وعلى الثاني بان الخطيئة الفعلية هي فساد ترتيب في الفعل واما الخطيئة
الاصلية فلكونها خطيئة الطبيعة فهي هيئة للطبيعة غير مرتبة تتضمن حقيقة
الذنب من حيث تصدر عن الأب الاول كما مر في البحث السابق ١٠ وهذه
الهيئة الغير المرتبة الحاصلة للطبيعة تتضمن حقيقة الملكة واما الهيئة الغير المرتبة
التي للفعل فلا تتضمن حقيقة الملكة ولهذا جاز ان تكون الخطيئة الاصلية ملكة
دون الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض ينجح على الملكة التي بها تنزع القوة الى
الفعل والخطيئة الاصلية ليست ملكة من هذا القبيل وان كان يلزم عنها ايضاً
ميل الى الفعل الغير المرتب لا قصداً بل تبعاً اية بزوال المانع وهو البرارة
الاصلية التي كانت تمنع من الحركات الغير المرتبة كما يلزم بالتبعية عن المرض
الجسماني الميل الى الحركات الجسمانية الغير المرتبة ولا ينبغي القول بان الخطيئة
الاصلية ملكة مفاضة او مكتسبة بسوى فعل الأب الاول (من حيث هو اب
اول لامن حيث هو شخص بعينه) بل مركبة في الطبيعة بقوة الاصل الفاسد

الفصل الثاني

هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة ففي مز ٥٠ : ٧ « اني في الاثم تصورت وفي الخطايا جبلت بي امي » والخطيئة التي فيها يُجبل بالانسان اصلية . فيوجد اذن في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة

٢ وايضاً ان الملكة الواحدة بينها لا تميل الى الاضداد لان الملكة تُميل على حد امالة الطبيعة التي تنزع الى واحد . والخطيئة الاصلية تُميل حتى في الانسان الواحد الى خطايا مختلفة ومتضادة . فهي اذن ليست ملكة واحدة بل ملكات متعددة

٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تفسد جميع اجزاء النفس . واجزاء النفس المختلفة محال مختلفة للخطيئة ولما كان يتعذر وجود الخطيئة الواحدة في محال مختلفة لم تكن الخطيئة الاصلية واحدة في ما يظهر بل متكثرة لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ٢٩ « هوذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم » وانما قال خطيئة بصيغة المفرد لان خطيئة العالم التي هي الخطيئة الاصلية واحدة كما قال الشارح هناك

والجواب ان يقال ان في الانسان خطيئة اصلية واحدة ويمكن تحقيق ذلك من وجهين اولاً من جهة علّة الخطيئة الاصلية فقد مرّ في البحث الانف ف ٢ ان ليس ينقل الى الاعقاب الا خطيئة الأب الاول الاولى فقط فاذا الخطيئة الاصلية هي في الانسان الواحد واحدة بالعدد وفي جميع الناس واحدة بالمناسبة اي بالنسبة الى المبدأ الأول - وثانياً من جهة ماهية الخطيئة الاصلية فان كل هيئة غير مرتبة تُعتبر فيها الوحدة النوعية من جهة العلة والوحدة

العديدية من جهة المحل كما يظهر في المرض البدني فان الامراض المختلفة بالنوع هي التي تصدر عن علل مختلفة كفرط الحرارة او البرودة او تقرح الرئة او الكبد والمرض الواحد بالوحدة النوعية لا يكون في الانسان الواحد الا واحداً بالعدد وعلّة هذه الهيئة التاسدة التي يقال لها خطيئة اصلية واحدة فقط وهي فقد البرارة الاصلية الذي ذهب به خضوع العقل الانساني لله ومن ثم كانت الخطيئة الاصلية واحدة بالنوع وهي لا يجوز ان تكون في الانسان الواحد الا واحدة بالعدد واما في الناس المتخالفين فهي واحدة بالنوع والمناسبة ومختلفة بالعدد اذا اجيب على الاول بان قوله في الخطايا بالجمع جاء على حسب عادة الكتاب المقدس الذي كثيراً ما يستعمل الجمع مكان المفرد مثل قوله في متى ٢٠: ٢ « مات طالب نفس انصي » اولان لجميع الخطايا النعلية وجوداً سابقاً بالقوة في الخطيئة الاصلية من حيث هي مبدؤها فكانت متكررة بالقوة اولان خطيئة الأب الاول التي تنتقل بطريق الاصل كانت مشتملة على قبائح كثيرة كالكبرياء والتمرد والشهه ونحوها اولان اجزاء كثيرة من النفس تندس بالخطيئة الاصلية وعلى الثاني بان الملكة الواحدة لا تستطيع ان تميل بالذات والاصالة اي بصورتها الخاصة الى الاخذاد واما بالتبعية والعرض اي بازالة المانع فلا يتمتع ان تميل اليها كما انه اذا زال ائتلاف الجسم المركب من عناصر مختلفة تذهب عناصره الى امكّة متضادة وكذا بزوال ائتلاف البرارة الاصلية تتوجه قوى النفس المختلفة الى امور مختلفة

وعلى الثالث بان الخطيئة الاصلية تفسد اجزاء النفس المختلفة باعتبار كونها اجزاء كل واحد كما ان البرارة الاصلية ايضاً كانت تضم جميع اجزاء النفس الى واحد ولهذا كانت الخطيئة الاصلية واحدة فقط كما ان الحمى واحدة في الانسان الواحد وان اصاب اجزاء البدن المختلفة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة

يُنخِطُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست شهوة فان كل خطيئة فهي منافية للطبيعة كما قال البمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ . والشهوة موافقة للطبيعة لانها الفعل الخاص للقوة الشهوانية التي هي قوة طبيعية . فاذا ليست الخطيئة الاصلية شهوة

٢ وايضاً ان انفعالات الخطايا توجد فينا بسبب الخطيئة الاصلية كما يظهر من قول الرسول في رو ٧ . وهناك شهوات أخرى كثيرة عدا الشهوة كما مر في مب ٢٣ ف ٤ فالخطيئة الاصلية اذن ليست شهوةً بأكثر مما هي انفعال آخر ٣ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يفسد بها نظام جميع اجزاء النفس كما مر في الفصل الآنف . والعقل هو اعلى اجزاء النفس كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٧ . فالخطيئة الاصلية اذن جهلٌ بأكثر مما هي شهوة .

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في رجوعه ك ١٥ ب ١٥ « ان ذنب الخطيئة الاصلية قائمٌ بالشهوة »

والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من صورته وقد مر في الفصل الآنف ان نوعية الخطيئة الاصلية تؤخذ من علتها فالجزء التصوري اذن في الخطيئة الاصلية يجب ان يؤخذ من جهة علتها . وللمقابلات عللٌ متقابلة فاذا يجب اعتبار علة الخطيئة الاصلية من علة البرارة الاصلية المتقابلة لها وكل ما في البرارة الاصلية من الترتيب ناشئٌ عن ان ارادة الانسان كانت خاضعةً لله وهذا الخضوع كان اولاً واصالةً بالارادة التي تحرك جميع الاجزاء الاخرى نحو الغاية كما مر في مب ٩ ف ١ فلما تحولت الارادة عن الله لزم عن ذلك فساد الترتيب في جميع القوى الاخرى النفسانية وعلى هذا فقد البرارة

الاصلية التي بها كانت الارادة خاضعة لله هو الجزء الصوري في الخطيئة
الاصلية وكل ماسوى ذلك من فساد القوى النفسانية فهو في الخطيئة الاصلية
بمنزلة جزء مادي . وفساد الترتيب في سائر القوى النفسانية انما يعتبر خصوصاً
من حيث ثبوته بغير ترتيب الى الخير الفاني وعدم الترتيب هذا يجوز ان يطلق
عليه بوجه العموم اسم الشهوة وهكذا تكون الخطيئة الاصلية باعتبار جهتها
المادية هي الشهوة وباعتبار جهتها الصورية هي فقد البراة الاصلية
اذا اجيب على الاول بانه لما كانت القوة الشهوانية في الانسان تدبر بالعقل
كانت الشهوة طبيعية للانسان متى كانت مطابقة لنظام العقل واما متى تجاوزت
حدود العقل فتكون منافية لطبيعة الانسان ومن هذا التميل شهوة الخطيئة
الاصلية

وعلى الثاني بان جميع انفعالات الغضبية تُردُّ الى انفعالات الشهوانية لكونها
الأولية كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ والشهوة بينها اشدَّ تحريكاً ويُشعر بها أكثر
كما مرَّ في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا جعلت الخطيئة الاصلية شهوة من حيث ان
الشهوة هي الأولية ويندرج فيها على نحو ما جميع الانفعالات الأخرى
وعلى الثالث بانه كما ان العقل هو اقوى الاولية في الخيرات كذلك جزء
النفس الادنى الذي يجلب بكثافته نور العقل ويمجره هو الأولي في الشرور
ولهذا قيل ان الخطيئة الاصلية شهوة باكثر مما هي جهل وان كان الجهل
ايضاً من جملة التقاض المادية المسندة الى الخطيئة الاصلية

الفصل الرابع

في ان الخطيئة الاصلية هل هي متساوية في الجميع
يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية ليست متساوية في
الجميع لكونها شهوة غير مرتبة كما تقدم في الفصل الآنف وليس جميع الناس

سواء في الميل الى الاشتباه . فاذا ليست الخطيئة الاصلية سواء في جميع الناس
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هيئة للنفس غير مرتبة كما ان المرض هيئة
للبدن غير مرتبة . والمرض يقبل الاكثر والاقبل . فالخطيئة الاصلية اذن تقبل
الاكثر والاقبل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الزيجة والشهوة اب ٢٣ و ٢٤
« الشهوة تؤدي الخطيئة الاصلية الى النسل » وقد يعرض ان تكون شهوة
الواحد في فعل التوليد اعظم من شهوة الآخر . فالخطيئة الاصلية اذن يجوز ان
تكون في واحد اعظم منها في آخر

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية هي خطيئة الطبيعة كما مر في البحث
الآن ف ١ . والطبيعة متساوية في الجمع . فكذا الخطيئة الاصلية ايضاً
والجواب ان يقال ان في الخطيئة الاصلية امرين احدهما فقد البرارة الاصلية
والثاني نسبة هذا الفقد الى خطيئة الأب الاول الذي تصدر عنه بطريقة
الاصل الفاسد . فاعتبار الاول لا تقبل الخطيئة الاصلية الاكثر والاقبل لان
موهبة البرارة الاصلية قد فقدت كلها والأعدام التي ينفي بها شيء بالكلية
كالموت والظلمة لا تقبل الاكثر والاقبل كما مر في مب ٢٣ ف ٢ . وكذا لا تقبل
ذلك باعتبار الثاني ايضاً فان لجميع الناس نسبة متساوية الى المبدأ الأول
للاصل الفاسد الذي منه تستفيد الخطيئة الاصلية حقيقة الذنب لان النسب
والاضافات لا تقبل الاكثر والاقبل فقد وضع اذن ان الخطيئة الاصلية لا يمكن
ان تكون في واحد اعظم منها في آخر

اذا اجيب على الاول بانه لما انحل رباط البرارة الاصلية الذي به كانت جميع
قوى النفس مقيدة بترتيب ما كان لكل منها ان تميل الى حركتها الخاصة وكما
كانت اقوى كان ميلها الى ذلك اشد . وقد يعرض ان تكون بعض القوى

النفسانية في واحدٍ اقوى منها في آخر بسبب اختلاف المزاج البدني فاذا كون بعض الناس أميل الى الاشتهاء من بعضٍ ليس من اعتبار الخطيئة الاصلية لان رباط البرارة الاصلية يجعل في الجميع على السواء وقوس النفس السافلة تُترك وشأنها في الجميع على السواء بل انما يعرض ذلك من اختلاف حال القوى كما تقدم

وعلى الثاني بان امراض الجسماني ليست علة متساوية في الجميع ولو كان من نوع واحدٍ كالحى الناشئة عن الصفراء المتعفنة فيجوز ان يتفاوت اتعفن فيها في الكثرة والفاقة وفي القرب والبعد عن مبدأ الحياة . واما الخطيئة الاصلية فعلتها متساوية في الجميع فليس حكمها سواء

وعلى الثالث بان الشهوة التي تؤدي الخطيئة الاصلية الى التسل ليست الشهوة الفعلية فب ان بعض الناس اوتي بقدرة الله ان لا يشعر في فعل التوليد بشهوة غير مرتبة فهو لا يزال يلقي الى نسله الخطيئة الاصلية بل المراد بها الشهوة الملكية من حيث ان الشوق الحسي لا يخضع للعقل مقيداً برباط البرارة الاصلية وهذه الشهوة متساوية في الجميع



المبحث الثالث والثمانون

في محل الخطيئة الاصلية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الخطيئة الاصلية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان محل الخطيئة الاصلية الاولي هل هو الجسد او النفس - ٢ في انه اذا كان النفس هل ذلك باهيتها او بقواها - ٣ في ان الارادة هل هي بين قوى النفس محل الخطيئة الاصلية الاول - ٤ في ان الفساد هل عرا على وجهٍ مخصوصٍ بعض القوى النفسانية وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة المس

الفصل الأول

في ان الخطيئة الاصلية هل هي في الجسد اعظم منها في النفس

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية هي في الجسد اعظم منها في النفس فان محاربة الجسد للروح ناشئة عن فساد الخطيئة الاصلية .
واصل هذه المحاربة قائم في الجسد فقد قال الرسول في روم ٧: ٢٣ « ارى ناموساً
آخري في اعضائي يحارب ناموس روعي » فالخطيئة الاصلية اذن توجد بالاصالة
في الجسد

٢ وايضاً ان كل شيء هو في العلة اعظم منه في المعلول كما ان الحرارة
في النار المسخنة اعظم منها في الماء المتسخن . والنفس تفسد بفساد الخطيئة الاصلية
بالزرع الجسدي . فالخطيئة الاصلية اذن هي في الجسد اعظم منها في النفس

٣ وايضاً انما تلتقي الخطيئة الاصلية من الأب الاول من حيث كنا
موجودين فيه بقوة المبدأ الزدعي . وبقوة هذا المبدأ لم يكن موجوداً فيه النفس بل
الجسد . فاذا محل الخطيئة الاصلية انما هو الجسد لا النفس

٤ وايضاً ان النفس الناطقة تخلق من الله وتفاض على البدن فلو كانت
تفسد بالخطيئة الاصلية لاصابها الفساد من خلقها او افاضتها فيكون الله الخالق
والمميض هو علة الخطيئة

٥ وايضاً ليس يفرغ احد شراباً ثميناً في اناء يعلم انه يفسد ان شراب . والنفس
الناطقه اثن من كل شراب . فلو كان اتصال النفس بالجسد يفسدها بفساد
الذنب الاصلية لما افاضها الله الذي هو عين الحكمة على هذا الجسد . وهو يفيضها
عليه . فهي اذن لا يسري اليها الفساد من الجسد . فاذا ليس محل الخطيئة الاصلية
النفس بل الجسد

لكن يعارض ذلك ان محل الفضيلة والذيلة او الخطيئة المضادة للفضيلة واحد

بعينه. ويمتنع ان يكون الجسد محلاً للفضيلة فقد قال الرسول في رو٧: ١٨ « اعلم ان الخير لا يسكن في اي في جسدي » فحل الخطيئة الاصلية اذن لا يجوز ان يكون الجسد بل النفس فقط

والجواب ان يقال ان شيئاً يوجد في شيء على نحوين اما وجوده في ذاته الاصلية او الآلية واما وجوده في محله. فاذا خطيئة جميع الناس الاصلية كانت في آدم على انه علتها الأولى الاصلية كقوله في رو٥: ١٢ « بالذي جميعهم خطئوا فيه » وهي في الزرع الجسماني على انه علتها الآلية. ولكنها لا يمكن بوجه ان توجد في الجسد على انه محله بل انما توجد كذلك في النفس فقط — وتحقيق ذلك ان الخطيئة الاصلية تسري من ارادة الأب الاول الى اعقابها بحركة توليدية كما تبعث الخطيئة الفعلية عن ارادة انسان الى غيرها من اجزائه كما مر في م٨١ ف١ وهذا الانبعاث يمكن ان يُعتبر فيه ان كل ما يصدر عن حركة ارادة الخطيئة الى اي جزء من اجزاء الانسان التي يمكن ان تشترك باي وجه كان في الخطيئة اما على انها محله او على انها آلتها يتضمن حقيقة الذنب كما يصدر عن ارادة الشره شهوة الطعام الى الشهوانية وتناول الطعام الى اليد والنم وهي كلها آلة للخطيئة من حيث تتحرك من الارادة الى الخطيئة. واما ما ينبعث ايضاً الى القوة الغاذية والاعضاء الباطنة التي ليس من شأنها ان تتحرك من الارادة فليس يتضمن حقيقة الذنب — اذا تقرر ذلك فلأنه يجوز ان تكون النفس محلاً للذنب والجسد ليس له من نفسه ان يكون محلاً له فكل ما يسري الى النفس من فساد الخطيئة الأولى يتضمن حقيقة الذنب وما يسري الى الجسد فليس يتضمن حقيقة الذنب بل حقيقة العقاب فالنفس اذن هي محل الخطيئة الاصلية لا الجسد

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك على الانسان المُتَدَي الذي قد أُنجي من الذنب ولكنه لا يزال خاضعاً للعقاب الذي باعتباره يقال ان

الخطيئة تسكن في الجسد كما قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ .
فليس يلزم اذن من ذلك ان الجسد محل للذنب بل انه محل للعقاب فقط
وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية تصدر عن الزرع على انه علة آية . وليس
يجب ان يكون شي في العلة الآلية أصل منه في المعلول بل انما يكون كذلك
في العلة الاصلية فقط وقضية ذلك ان الخطيئة الاصلية كانت اعظم في آدم
لتضمنها فيه حقيقة الخطيئة الفعلية

وعلى الثالث بان نفس هذا الانسان لم تكن موجودة في المبدأ الزرعي من آدم
الخالق على انه مبدأ فاعلي بل على انه مبدأ مؤهب وذلك لان الزرع الجسماني
الذي ينتقل من آدم ليس يفعل بقوته النفس الناطقة بل يؤهب لها
وعلى الرابع بان فساد الخطيئة الاصلية لا يصدر بوجه من الوجوه عن الله
بل عن خطيئة الأب الاول فقط بواسطة التوليد الجسماني ولذلك لما كان الخالق
يتضمن نسبة النفس الى الله فقط امتنع انقول بان النفس تفسد من خلقها . واما
الافاضة فتضمن نسبة الى الله المفيض والى الجسد الذي تقاض عليه النفس
ولذلك لا يجوز ان يقال ان النفس تُتدنس بالافاضة باعتبار نسبتها الى الله المفيض
بل باعتبار نسبتها الى الجسد الذي تقاض عليه فقط

وعلى الخامس بان الخير العام يُفضل على الخير الخاص فليس يغفل الله
بحكمته النظام الكلي الذي يقتضي ان تقاض هذه النفس على هذا الجسد تفادياً
من فساد هذه النفس الجزئي ولا سيما لان من طبيعة النفس ان لا يتدنى
وجودها الا في الجسد كما مر في ق ١ م ٩٠ ف ٤ ومب ١١٨ ف ٣ . وخير
لها ان توجد على هذه الحال الطبيعية من ان لا يكون لها وجودٌ بحالٍ من الاحوال
ولا سيما لاستطاعتها بالنعمة ان تنجو من الهلاك

الفصل الثاني

في ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هل هو ماهية النفس او قواها
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان محل الخطيئة الاصلية الأولى هو
قوى النفس لا ماهيتها لان من شأن النفس ان تكون محلاً للخطيئة باعتبار ما
يمكن تحركه من الارادة . والنفس لا تتحرك من الارادة بماهيتها بل بقواها فقط
فالخطيئة الاصلية اذن لا توجد في النفس باعتبار ماهيتها بل باعتبار قواها فقط
٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية مقابلة للبرارة الاصلية . والبرارة الاصلية
كان محلها احدى قوى النفس التي هي محل التفضيلة . فاذا كذلك محل الخطيئة
الاصلية الأولى هو قوة النفس لا ماهيتها

٣ وايضاً كما ان الخطيئة الاصلية تسري من الجسد الى النفس كذلك
تسري من ماهية النفس الى قواها . ومحل الخطيئة الاصلية هو النفس لا الجسد
فهو ايضاً قوى النفس لا ماهيتها

٤ وايضاً ان الخطيئة الاصلية يقال انها شهوة كما مر في البحث الأنف
ف ٣ . ومحل الشهوة قوى النفس . فكذلك محل الخطيئة الاصلية ايضاً
لكن يعارض ذلك ان الخطيئة الاصلية يقال لها خطيئة طبيعية ايضاً كما مر
في مب ٨١ ف ١ . والنفس هي صورة الجسد وطبيعته بماهيتها لا بقواها كما
مر في ق ١ مب ٧٦ ف ٦ . فهي اذن محل الخطيئة الاصلية اصالة باعتبار
ماهيتها

والجواب ان يقال انما يكون من النفس محلاً اصيلاً للخطيئة ما تختص به العلة
المحركة لتلك الخطيئة كما انه اذا كانت العلة المحركة الى الخطأ هي اللذة الحسية
التي تختص بالقوة الشهوانية على انها موضوعها الخاص يلزم ان القوة الشهوانية
هي المحل الخاص لتلك الخطيئة . ولا ينبغي ان الاصل هو علة الخطيئة الاصلية

فاذا ما كان من النفس يتوصل اليه اولاً باصل الانسان فهو محل الخطيئة
الاصلية الاولي وانما يتوصل اولاً بالاصل الى النفس باعتبار كونها منتهى التوليد
من حيث هي صورة الجسد وانما هي كذلك بماهيتها كما مر في ق ١ م ب ٧٦ ف
٦ . فالنفس اذن هي بماهيتها محل الخطيئة الاصلية الاولي

اذا اجيب على الاول بانه كما ان حركة ارادة انسان ما تصل الى قوى النفس
لا الى ماهيتها كذلك حركة ارادة المولود الاول تصل اولاً بطريق التوليد الى
ماهية النفس كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان البرارة الاصلية ايضاً كانت تخص اولياً بماهية النفس لانها
كانت موهبة مقاضاة من الله على الطبيعة الانسانية التي ترجع اليها ماهية
النفس قبل قواها لان قوى النفس ترجع في ما يظهر الى الشخص من حيث هي
مبادئ للافعال الشخصية فهي اذن بالخصوص محل الخطايا الفعلية التي هي
خطايا شخصية

وعلى الثالث بان نسبة الجسد الى النفس كنسبة المادة الى الصورة التي وان
كانت متأخرة في رتبة الكون فهي متقدمة في رتبة الكمال والطبيعة ونسبة
ماهية النفس الى قواها كنسبة المحل الى اعراضه الخاصة المتأخرة عنه في رتبة
الكون وفي رتبة الكمال ايضاً فليس حكمهما واحداً

وعلى الرابع بان الشهوة لها في الخطيئة الاصلية نسبة المادة واللازم كما مر في
المبحث الآنف ف ٣

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الاصلية هل تقصد الارادة قبل سائر القوى

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الاصلية لانفسد الارادة
قبل سائر القوى فان كل خطيئة تختص اصالة بالقوة التي تحدث بفعلها .

والخطيئة الاصلية تحدث بفعل القوة المولدة . فيظهر اذن انها اخص بالقوة المولدة منها بسائر قوى النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية تنتقل بالزرع الجسدي . وما سوى الارادة من قوى النفس اقرب الى الجسد من الارادة كما يظهر في جميع القوى الحسية التي لما آتت جسمانية . فهي اذن اولى بوجود الخطيئة الاصلية فيها من الارادة ٣ وايضاً ان العقل متقدم على الارادة لان الارادة لا تتعلق الا بالخير المعقول . فاذا كانت الخطيئة الاصلية تفسد جميع قوى النفس فيظهر ان اول ما تفسده العقل لتقدمه على سائر القوى

لكن يعارض ذلك ان البرارة الاصلية تتعلق اولاً بالارادة لانها استقامة الارادة كما قال السلسر في كتاب الحبل البتولي ب ٣ . فاذا كذلك الخطيئة الاصلية المقابلة لها تتعلق اولاً بالارادة

والجواب ان يقال ان فساد الخطيئة الاصلية يُعْتَبَر فيه امران اولاً وجوده في المحل وبهذا الاعتبار يتعلق اولاً بماهية النفس كما مر في الفصل السابق وثانياً ميل المحل الى الفعل وبهذا الاعتبار يتعلق بقوى النفس فاذا انما يتعلق اولاً بتلك القوة التي هي اول ما تميل الى فعل الخطيئة وهذه هي الارادة كما يظهر مما مر في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . فالخطيئة الاصلية اذن تتعلق اولاً بالارادة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية لا تحدث في الانسان بالقوة المولدة التي في الولد بل بفعل القوة المولدة التي في الوالد فلا يجب من ثمة ان تكون القوة المولدة التي في الولد هي المحل الاول للخطيئة الاصلية

وعلى الثاني بان للخطيئة الاصلية صدرين احدهما من الجسد الى النفس والثاني من ماهية النفس الى قواها فالصدر الاول باعتبار رتبة الكون والثاني باعتبار رتبة الكمال ومن ثمة وان كانت القوى الاخرى اي الحسية اقرب الى

الجسد فالارادة لكونها اقرب الى ماهية النفس من حيث هي القوة العليا يضل اليها اولاً فساد الخطيئة الاصلية
وعلى الثالث بان العنق متقدم على الارادة من وجه من حيث يعرض عليها
موضوعياً والارادة منقدمة على العقل من وجه آخر باعتبار ترتيب الحركة الى
الفعل وهذه الحركة تحصل الخطيئة

الفصل الرابع

في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى المتقدمة ليست اعظم فساداً من
سواها فان فساد الخطيئة الاصلية يظهر انه اخص بذلك الجزء النفساني الذي
يمكن ان يكون قبل سواه محلاً للخطيئة . وهذا هو الجزء الناطق وخصوصاً الارادة
فهي اذن اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية

٢ وايضاً ليس شيء من القوى النفسانية يفسد بالذنب الا من حيث يقدر
ان يطبع العقل والقوة المولدة لا تقدر ان تطيع كما في الخلقبات ك١ ب ١٣ .
فهي اذن ليست اعظم فساداً بالخطيئة الاصلية
٣ وايضاً ان النظر اكثر المشاعر روحانية واقربها الى العقل من حيث يحلو
كثيراً من فصول الاشياء كما في الالهيات ك١ ب ١ . وفساد الذنب يحصل
اولاً في العقل . فالنظر اذا اعظم فساداً من اللس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب ٢٠ ان اكثر
ما يظهر فساد الخطيئة الاصلية في حركة الاعضاء التناسلية التي لا تخضع للعقل
وهذه الاعضاء تخدم القوة المولدة في اختلاط الجنسين الذي تحصل فيه لذة
اللس التي هي اعظم محرك للشهوة . فاذا فساد الخطيئة الاصلية يرجع بالوجه
الأخص الى هذه الثلاثة وهي القوة المولدة والقوة الشهوانية وحاسة اللس

والجواب ان يقال انه يقال في العرف فساد تلك الآفة التي من شأنها ان تسري الى الغير ولذلك كان يقال للامراض المعدية كالجدام والقرع ونحوها فسادات . وفساد الخطيئة الاصلية ينتقل بفعل التوليد كما مر في مب ٨١ ف ١ فاذا القوى التي تساعد على هذا الفعل هي اخص ما يوصف بانفساد وهذا الفعل يخدم القوة المولدة من حيث يقصد به التوليد وله في نفسه لذة اللس التي هي الموضوع الاخص للشهوانية . ومن ثم لما كان يقال ان الفساد قد عرا جمع قوى النفس بالخطيئة الاصلية كان يقال انه عرا منها بوجه الخصوص القوى

الثلاث المقدمة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة الاصلية من جهة بعثها على الخطايا الفعلية ترجع بوجه مخصوص الى الارادة كما مر في الفصل الانف واما من جهة انتقالها الى النسل فترجع رجوعاً قريباً الى القوى المقدمة ورجوعاً بعيداً الى الارادة وعلى الثاني بان فساد الذنب الفعلي لا يرجع الى القوى التي تتحرك من ارادة الخاطئ ، واما فساد الذنب الاصيل فليس يصدر عن ارادة من يعروه بل باصل الطبيعة الذي تخدمه القوة المولدة فهي اذن محل فساد الخطيئة الاصلية وعلى الثالث بان النظر لا يرجع الى فعل التوليد الا باعتبار تهيئة بعيدة اي من حيث تبدو به الصورة المشتهة واما اللذة فتتم باللس ولهذا كانت نسبة الفساد الى اللس أكثر منها الى النظر



المبحث الرابع والتانون

في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض والبحث في ذلك
يدور على اربع مسائل — ١ في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا — ٢ في ان الكبرياء
هل هي اول كل خطيئة — ٣ في انه هل يجب ان يجعل بعض الخطايا الخاصة ما عدا
الكبرياء والحرص من امهات الرذائل — ٤ في ان امهات الرذائل كم هي وما هي

الفصل الأول

في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحرص ليس اصلاً لجميع الخطايا
لان الحرص الذي هو الافراط في طلب الغنى مقابل لفضيلة السخاء . والسخاء
ليس اصلاً لجميع الفضائل . فاذا ليس الحرص اصلاً لجميع الخطايا
٢ وايضاً ان اشتها ما يؤدي الى الغاية ينشأ عن اشتها الغاية . والغنى الذي انما
الحرص هو اشتهاؤه لا يشتها الا لكونه مفيداً للوصول الى غاية كما في الخلقيات
١ ب ٥ . فاذا ليس الحرص اصلاً لكل خطيئة لكنه ناشئ عن اصل

آخر سابق

٣ وايضاً كثيراً ما يكون البخل الذي هو الحرص ناشئاً عن خطايا اخرى
كما لو اشتها انسان المال طلباً للجاه او قضاء شهوة البطن . فهو إذن ليس اصلاً
لجميع الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في التيمون ١٠ : « الحرص اصل كل شر »
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الحرص يقال على ثلاثة معانٍ
احدها ان يكون المراد به طلباً غير منتظم للغنى وهو بهذا المعنى خطيئة خاصة

والثاني ان يكون المراد به طلباً غير منتظم لكل خير زمني وهو بهذا المعنى جنس
لكل خطيئة لان في كل خطيئة اقبالاً غير منتظم على الخير الثاني كما مر في
مب ٧٢ ف ٠٢ والثالث ان يكون المراد به ميلاً في الطبيعة الفاسدة الى طلب
الخيرات الفاسدة على وجه غير منتظم ويقولون ان الحرص بهذا المعنى هو اصل
جميع الخطايا تشبيهاً له باصل الشجرة الذي يستمد الغذاء من التراب فان كل
خطيئة تصدر على هذا النحو عن حب الاشياء الزمنية على ان ذلك وان كان حقاً
لكنه لا يظهر موافقاً لقصد الرسول في قوله ان الحرص هو اصل جميع الخطايا
فواضح ان الحرص من كلامه هناك الرد على اولئك الذين « يرومون الغنى
فيستطون في تجارب الشيطان وفخه لان الحرص اصل كل شر » ومن ذلك
يظهر ان كلامه على الحرص بمعنى كونه طلباً غير منتظم للغنى وعلى هذا يجب القول
بان الحرص من حيث هو خطيئة خاصة يقال انه اصل جميع الخطايا تشبيهاً له
باصل الشجرة الذي يمد الشجرة كلها بالغذاء فانا نجد ان الانسان يستفيد بالغنى
قوة على اقراره كل خطيئة وعلى قضاء شهوة كل خطيئة لان الانسان يقدر ان
يستعين بالمال على ادراك جميع الخيرات الزمنية كقوله في جا ١٠: ١٩ « كل شيء
يُحَصَّلُ بالمال » وبذلك يتضح ان الحرص هو اصل جميع الخطايا
اذا اجيب على الاول بانه ليس للفضيلة والخطيئة منشأ واحداً فان الخطيئة
تنشأ عن اشتهاء الخير الثاني ولهذا يجعل اشتهاء ذلك الخير الذي يعين على
ادراك جميع الخيرات الزمنية اصلاً للخطايا والفضيلة تنشأ عن اشتهاء الخير
الباقى ولهذا تجعل المحبة التي هي حب الله اصلاً للفضائل كقوله في افسس
٣: ١٧ « متأصلين في المحبة ومتأسسين عليها »
وعلى الثاني بان اشتهاء المال يجعل اصلاً للخطايا ليس لان الغنى يلتمس لذاته
على انه الغاية المقصود بل لانه يبالغ في التماسه من حيث هو مفيد لكل غاية زمنية

ولما كان الخير الكلي يشتق أكثر من بعض الخيرات الجزئية كان الغنى اعظم تحريكاً للشهوة من بعض الخيرات الجزئية التي يمكن تحصيلها مع كثير غيرها بالمال

وعلى الثالث بانه كما لا يُسأل في الاشياء الطبيعية عما يحدث دائماً بل عما يحدث في الغالب لجواز ان تخلف طبيعة الفاسدات عن ان تفعل دائماً على نهج واحد كذلك انما يعتبر في الامور الادبية ما يحصل في الغالب لا ما يحصل دائماً لان الارادة لا تفعل بالضرورة . فاذا ليس يجعل الحرص اصلاً لكل شرٍ بحيث لا يكون شرٌ آخر احياناً اصلاً له بل لان الغالب ان سائر الشرور تصدر عنه لما تقدم

ألفصل الثاني

في ان الكبرياء حل في اول كل خطبة

يُخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكبرياء ليست اول كل خطبة فان اصل الشجرة مبدأ لها فيظهر من ثمة ان اصل الخطبة واوفاً واحداً بعينه . وقد مر في الفصل الآنف ان حب المال هو اصل كل خطبة . فهو اذن اول كل خطبة لا الكبرياء

٢ وايضاً في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الله » والارتداد عن الله خطبة . فاذا بعض الخطايا هو اول الكبرياء فهي اذن ليست اول كل خطبة

٣ وايضاً انما يكون اول كل خطبة في ما يظهر ما يفعل جميع الخطايا وهذا هو حب الذات الغير المنتظم الذي يفعل مدينة بابل كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٨ . فاذا اول كل خطبة هو حب الذات لا الكبرياء لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ١٠ « الكبرياء اول كل خطبة »

والجواب ان يقال ان بعضاً جعلوا للكبرياء ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها اشتها غير منتظم للعظمة الذاتية وهي بهذا المعنى خطيئة خاصة .
والثاني ان يكون المراد بها احتقار فعلياً لله باعتبار منعه لها الذي هو عدم الخضوع لامره وبهذا المعنى يجعلونها خطيئة عامة . والثالث ان يكون المراد بها ميلاً الى هذا الاحتقار ناشئاً عن فساد الطبيعة وبهذا المعنى يجعلونها اول كل خطيئة وتفتقر عن الحرص في ان وجه الخطأ في الحرص هو الاقبال على الخير الثاني الذي يصح منه تمتد الخطيئة على نحو ما غذاءها وقوتها ولهذا يقال للحرص اصله ووجه الخطأ في الكبرياء هو الاعراض عن الله الذي يأبى الانسان ان يعثر لامره ولهذا يقال لما اول لان حقيقة الشر تبث في من جهة الاعراض على ان هذا وان كان حقاً لكنه ليس موافقاً لقصد الحكيم في قوله « الكبرياء اول كل خطيئة » فكلامه هناك صريح بكونه على الكبرياء باعتبار كونها اشتهاً غير منتظم للعظمة الذاتية كما يتضح من قوله بعده « تقض الرب عروش السلاطين المتكبرين » وهذا موضوع كلامه في كل ذلك الفصل تقريباً .
ولهذا ينبغي القول بان الكبرياء حتى باعتبار كونها خطيئة خاصة هي اول كل خطيئة فلا بد من اعتبار ان الافعال الارادية التي من جملتها الخطايا يوجد رتبتان وهما رتبة القصد ورتبة الدرك فالغاية لها في الرتبة الاولى اعتبار المبدأ كما اسلفنا ذلك في مواطن كثيرة وغاية تحصيل جميع الخيرات الزمنية هي ان يحصل بها الانسان نوع من الكمال والعظمة ومن هذه الجهة تُجمل الكبرياء التي هي طلب العظمة اول كل خطيئة . واما من جهة الدرك فالاول ما به يتيسر قضاء جميع شهوات الخطيئة ويتضمن حقيقة الاصل وهو الغنى ولهذا يجعل الغنى من هذه الجهة اصلاً لجميع الشرور كما مر في الفصل الآنف وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الارتداد عن الله انما يجعل اول الكبرياء من جهة الاعراض. لان ابناء الانسان الخضوع لله يستلزم ارادته على وجه غير منتظم العظمة الذاتية في الاشياء الزمنية وعلى هذا فليس المراد هناك بالارتداد عن الله خطيئة خاصة بل المراد به بالاحرى صفة عامة لكل خطيئة وهي الاعراض عن الخير الباقي - او يقال انما يجعل الارتداد عن الله اول الكبرياء لانه اول انواعها اذ ان رفض الخضوع للرئيس مطلقاً وخصوصاً لله يرجع الى الكبرياء ومنه يحدث ان الانسان يرتفع فوق نفسه على خلاف ما ينبغي في سائر انواع الكبرياء

وعلى الثالث بان الانسان يجب نفسه بارادته عظمة نفسه لان حب الانسان نفسه هو عين ارادة الخير لنفسه وعليه فاذا جعل اول كل خطيئة الكبرياء او حب الذات فآلها واحد

الفصل الثالث

هل يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة يجب ان تجعل رأسية يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة تجعل رأسية لان نسبة الرأس الى الحيوانات كنسبة الاصل الى الاغراس كما في كتاب النفس ٢ م ٣٨ لان الاصول بمنزلة الفم فاذا كان الحرص يجعل اصل جميع الشرور يظهر انه يجب ان يجعل وحده رأسياً دون غيره من الخطايا

٢ وايضاً ان للرأس نسبة الى الاعضاء الأخرى من حيث ان الرأس هو منشأ الحس والحركة على نحو ما . والخطيئة تقال باعتبار عدم النسبة والترتيب فليس لها اذن اعتبار الرأس . فليس يجب من ثم ان تجعل بعض الخطايا رأسية .
٣ وايضاً يقال جرائم رأسية لتلك الجرائم التي يعاقب عليها بقطع الرأس .

وفي كل جنسٍ من الخطايا خطايا يُعاقب عليها بهذا العقاب . فإذا ليست
الردائل الرأسيّة ردائل معيّنة بالتنوع

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس ذكر في اديياته ك ٣١ ب ٤٥ بعض
الردائل الخاصّة وسماها رأسيّة

والجواب ان يقال ان الرأسي نسبة الى الرأس . والرأس في الحقيقة عضو من
اعضاء الحيوان هو مبدأ ومدبر للحيوان كله ومن ثم اطلق مجازاً على كل مبدأ
والناس الذين يدبرون غيرهم ويسوسونهم يقال انهم رؤوسٌ لغيرهم . اذا تقرر
ذلك فيقال رذيلة رأسيّة بمعنى الرأس الحقيقي وبهذا المعنى يقال خطيئة رأسيّة
للخطيئة التي يُعاقب عليها بقطع الرأس وليس كلامنا الآن على الخطايا الرأسيّة
بهذا المعنى بل بمعنى الرأس المجازي الذي يطلق على مبدأ الغير او مدبره وبهذا
المعنى يقال رذيلة رأسيّة لتلك الرذيلة التي يتفرع عنها ردائل اخرى وخصوصاً
باعتبار اصل العلة الغائيّة التي هي الاصل السوري كما اسلفنا في مب ٧٢ ف ٦
ولهذا فالرذيلة الرأسيّة ليست مبدأ لسواها فقط بل مدبرة لها ايضاً وقائدة لها
على نحو ما فان الصناعة او الملكة التي ترجع اليها الغاية تدبر وتأمّر دائماً ما يؤدي
الى الغاية ومن ثم قد شبه غريغوريوس في الموضع المتقدم هذه الردائل الرأسيّة
بقادة العساكر

اذا اجيب على الاول بان الرأسي يقال نسبة الى الرأس باعتبار صدوره
عن الرأس او مشاركته له بنحو من الانحاء بمعنى ان يكون له شيء من صفات
الرأس لانه ان يكون رأسيّاً بالاطلاق ولذلك فالردائل الرأسيّة لا تطلق على
تلك الردائل التي تتضمن حقيقة الاصل الاول فقط كالنخل الذي يسمّى اصلاً
والكبرياء التي تسمّى اولاً بل تطلق ايضاً على تلك الردائل التي تتضمن حقيقة
الاصل القريب بالنسبة الى خطايا كثيرة

وعلى الثاني بان الخطيئة تخلو عن الترتيب من جهة الاعراض اذ انما تتضمن حقيقة الشر من هذه الجهة والشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٤ . واما من جهة الاقبال فتنظر الى شيء من الخير ولذلك يجوز ان يكون فيها ترتيب من هذه الجهة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الخطيئة الرأسية التي يقال لها كذلك من معنى العقاب وليس كلامنا هنا عليها بهذا المعنى

الفصل الرابع

في ان جعل الرذائل الرأسية سبعاً هل هو صواب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه ليس ينبغي جعل الرذائل الرأسية سبعاً وهي المجد الباطل والحسد والغضب والألم والبخل والشره والفجور . لان الخطايا مقابلة للفضائل . وامهات النضائل اربع كما مر في مب ٦١ ف ٢ . فاذا كذلك امهات الرذائل وهي الرذائل الرأسية ليست الا اربعا ٢ وايضاً ان افعالات النفس علل للخطيئة كما مر في مب ٧٧ . وانفعالات النفس الاولية اربعة وقد أغفل ذكر اثنين منها في جملة الخطايا انقدمة وهما الرجاء والخوف وجعل في عدادها رذائل ترجع اليها اللذة والألم فاذ اللذة ترجع الى الشره والفجور والألم يرجع الى الكسل والحسد . فاذا ليس من الصواب جعل امهات الخطايا سبعاً

٣ وايضاً ليس الغضب افعالاً اولياً فلم يكن واجباً جعله في جملة الرذائل الاولية

٤ وايضاً كما ان الحرص او البخل هو اصل الخطيئة كذلك الكبرياء هي اول الخطيئة كما مر في ف ٢ . وقد جعل البخل في جملة الرذائل السبع الرأسية فكان يجب اذن جعل الكبرياء ايضاً في جملتها

٥ وايضاً قد تُعترف بعض الخطايا اني لا يمكن ان تكون احدى الرذائل
المتقدمة سبباً لها كما لو اخطأ انسان عن جبل او كج لو اقرتف خطيئة عن قصد
صالح كمن يسرق ليتصدق . فاذا ليس ما ذكّر من عدد الرذائل الرأسية وافياً
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس الذي جعلها في هذا العهد في ادبياته
ك ٣١ ب ٤٥

والجواب ان يقال يراد بالرذائل الرأسية تلك الرذائل التي يتفرع عنها رذائل
اخرى وخصوصاً باعتبار حقيقة العلة الغائية وهذا الاصل يمكن اعتباره على
نحوين احدهما من جهة حال الخاطئ الذي يحمله استعداداً على ان يبلغ في
التوجه الى غاية واحدة تغطى منها في الغالب الى خطايا اخرى وهذا النوع من
الاصل لا يمكن تعلق الصناعة به لان احوال الناس الجزئية غير متناهية . والثاني
باعتبار ما بين الغايات من النسبة الطبيعية وبهذا الاعتبار يتفرع في الغالب
رذيلة عن اخرى ولذلك كان هذا النوع من الاصل يمكن تعلق الصناعة به —
فلى هذا اذن يقال رذائل رأسية لتلك الرذائل التي تتضمن غايتها اسباباً اولية
لتحريك الشهوة وبموجب تمايز هذه الاسباب تميز الرذائل الرأسية . والشهوة
يحركها شي على نحوين اولاً قصداً وبالذات وعلى هذا النوع يحرك الخير الشهوة
لتطلبه ويحركها الشر بجامع السبب لتهرب عنه وثانياً تبعاً وبالغير كمن يطالب
شراً لخير يقارنه او يهرب من خير لشر يصاحبه — وخير الانسان على ثلاثة
اضرب الاول خير النفس وهو ما يشتهي بمجرد نظره وذلك هو رفعة القدر
الحاصلة بطيب الاحدوث او الجاه وهذا الخير يطلبه على وجه غير منتظم المجد
الباطل . والثاني خير الجسد وهو يرجع اما الى حفظ الشخص كالطعام والشراب
وهذا يطلبه على وجه غير منتظم الشره او الى حفظ النوع كالوقاع وهذا يطالبه
الفجور . والثالث خير خارجي وهو الغنى وهذا يطلبه البخل . وهذه الرذائل

الاربع بعينها تهرب على وجه غير منتظم عن الشرور المضادة لتلك الخيرات -
او يقال ان الخير يحرك الشهوة خصوصاً لتضمنه شيئاً من احوال السعادة التي
يشتمها الجميع طبعاً فان فيه اولاً شيئاً من الكمال اذ انعادة هي الخير الكامل
والى ذلك ترجع رفعة القدر او نباهة الشأن التي تطلبها الكبرياء او المجد الباطل
وثانياً الكناية التي يطلبها البخل في الغنى المتكفل بها وثالثاً اللذة التي لا يمكن
حصول السعادة بدونها كما في الخلقيات كـ ١ ب ٨ و ١٠ ب ٧ وهذه يطلبها
الشهه والفجور - واما هرب الانسان عن خير شر يصاحبه فيحدث على نحوين
فهو يكون اما بالنسبة الى خيره وهذا هو الكسل الذي يتألم من الخير
الروحي لما يصاحبه من تعب البدن واما بالنسبة الى خير غيره وهذا اذا حصل
دون ثورة في النفس فهو الحسد الذي يتألم من خير الغير من حيث يحول دون
رفعة قدره واذا حصل مع ثورة في النفس للانتقام فهو الغضب . والى هذه
الذائل عينها يرجع طلب ما يقابل ذلك من الشر

اذا اجيب على الاول بان ليس حكم الاصل واحداً في الفضائل والذائل
فان الفضائل تنشأ عن نسبة الشهوة الى العقل او الى الخير الغير المتغير الذي هو
الله والذائل تنشأ عن اشتهاؤ الخير الفاني فليس يجب من ثم ان تكون امهات
الذائل مقابلة لامهات الفضائل

وعلى الثاني بان الخوف والرجاء من انفعالات الغضبية وجميع انفعالات
الغضبية متفرعة عن انفعالات الشهوانية ومنتجى جميعها على نحو ما هو اللذة
والآلم ولهذا جعل اللذة والالام على الوجه الاخص في جملة الخطايا الرأسية من
حيث هما اخص الانفعالات كما مر في مب ٢٥ ف ٤

وعلى الثالث بان الغضب وان لم يكن انفعالاً اولياً الا انه لكونه حركة شوقية
مخصوصة من حيث يقاوم به خير الغير على انه امر محمود اي انتقام عادل جعل

ردية رأسية برأسها

وعلى الرابع بان الكبرياء تجعل اول كل خطيئة باعتبار الغاية كما مر في ف ٢
وبهذا الاعتبار عينه تعتبر اولى الرذائل الرأسية ولهذا لم تذكر بينها الكبرياء
لكونها رذيلة كلية ولكنها تجعل بمنزلة سلطنة لجميع الرذائل كما قال غريغوريوس
في الموضع المتقدم . واما البخل فيجعل اصلاً باعتبار آخر كما مر في ف ١ و ٢
وعلى الخامس بان هذه الرذائل يقال لها رأسية لتفرع غيرها عنها في الغالب
فلا يمتنع ان تحدث بعض الخطايا احياناً عن علل اخرى - ومع ذلك يجوز ان
يقال ان جميع الخطايا الصادرة عن الجهل ترد الى الكسل وهذا يرجع اليه
الاهمال الذي يأتي صاحبه التماس الخيرات الروحية بسبب التعب فان الجهل
الذي يمكن ان يكون علة للخطيئة يحدث عن الاهمال كما مر في ف ٢٦ ف ٢ .
واما اقرار خطيئة عن قصد صالح فيظهر انه يرجع الى الجهل اي من حيث
ان مقترفاً يجهل انه لا يجب التوسل الى الخير بفعل الشر



المبحث الخامس والثمانون

في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وثانياً في دنس النفس
وثالثاً في استحقاق العقاب . اما الاول فالمبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان خير
الطبيعة عن ينقص بالخطيئة - ٢ هل يمكن زواله رأساً - ٣ في الجراح الاربعة التي
ذكر يدا انها اصاب الطبيعة للانسانية بسبب الخطيئة - ٤ في ان عدم الكيفية والنوع
والترتيب هو معلول الخطيئة - ٥ في ان الموت وسائر النقائص الجسدية هل هي معلولات
الخطيئة - ٦ هل هي طبيعة للانسان بنحو من الانحاء

الفصل الأول

في ان الخطيئة هل تُحدث نقصاً في خير الطبيعة

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الخطيئة لا تحدث نقصاً في خير الطبيعة فان خطيئة الانسان ليست اعظم من خطيئة الشيطان . والخيرات الطبيعية تبقى سالمة في الشياطين بعد الخطيئة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ .
فالخطيئة اذن لا تحدث ايضاً نقصاً في خير الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً ليس يتغير المتقدم بتغير المتأخر فان الجوهر يبقى بعينه عند تغير الاعراض . والطبيعة منقمة في الوجود على الفعل الارادي . فاذا متى فسد الترتيب في الفعل الارادي بالخطيئة لا تتغير بذلك الطبيعة بحيث ينقص خيرها ٣ وايضاً ان الخطيئة فعل والنقص انفعال . وليس ينفع فاعل من حيث يفعل بل يمكن ان يفعل في شيء وينفع من آخر . فاذا من يخطأ ليس يحدث بالخطيئة نقصاً في خير طبيعته

٤ وايضاً ليس يفعل عرض في محله لان ما ينفع موجود بالقوة وما كان محلاً للعرض فهو باعتبار ذلك العرض موجوداً بالفعل . والخطيئة توجد في خير الطبيعة وجود العرض في المحل . فهي اذن لا تُحدث نقصاً في خير الطبيعة لان احداث النقص فعل

لكن يعارض ذلك قوله في لو ٣٠:١٠ . كان رجلٌ منحدرًا من اورشليم الى اريحا ه اى الى نقص الخطيئة فتعري من النعم المجانية وجرح في طبيعياته كما قال ييدا في تفسير ذلك . فالخطيئة اذن تحدث نقصاً في خير الطبيعة والجواب ان يقال ان خير الطبيعة يجوز ان يجعل على ثلاثة اقسام اولاً مبادئ الطبيعة التي تقوم عنها الطبيعة والخواص الصادرة عنها كقوى النفس ونحوها وثانياً لما كان الانسان له من طبعه ميل الى الفضيلة كما مر في مب ٥ ا ف ١

ومب ٦٣ ف ١ كان الميل الى تفضيلة خيراً للطبيعة وثالثاً يجوز ان يجعل خيراً للطبيعة موهبة البرارة الاصلية التي أوتيتا الطبيعة الانسانية كلها في الانسان الاول - فخير الطبيعة الاول لا يزول ولا ينقص بالخطيئة وخيرها الثالث زال بكليته بخطيئة الأب الاول واما خيرها المتوسط وهو الميل الطبيعي الى التفضيلة فانه ينقص بالخطيئة لان الافعال الانسانية يحدث بها ميل الى مثلها كما مر في مب ٥٠ ف ١ وميل شيء الى احد الضدين لا بد ان يضعف به ميلاً الى الآخر والخطيئة ضد التفضيلة فتى خطيئة الانسان نقص بذلك خير الطبيعة الذي هو الميل الى التفضيلة

اذا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على خير الطبيعة الاول الذي هو الوجود والحياة والتعقل كما هو ظاهر من بنظر في قوله وعلى الثاني بان الطبيعة وان تقدمت على الفعل الارادي الا ان لها ميلاً الى بعض الافعال الارادية فلا تتغير في نفسها بتغير الفعل الارادي بل انما يتغير ميلها من جهة توجهه الى المنتهى

وعلى الثالث بان الفعل الارادي يصدر عن قوى مختلفة بعضها فعلي وبعضها انفعالي وهذا هو السبب في ان الافعال الارادية يحدث بها او يزال شيء من الانسان الفاعل لها كما مر في مب ٥١ ف ٢ عند الكلام على حدوث الملكات وعلى الرابع بان العرض ليس يفعل في محله بالتأثير لكنه يفعل فيه بالمعنى الصوري على حد قولنا ان البياض يفعل الابيض وبهذا المعنى لا مانع من ان يحدث الخطيئة نقصاً في خير الطبيعة لكن باعتبار كون نقصان خير الطبيعة يرجع الى فساد الترتيب في الفعل . واما باعتبار فساد الترتيب في الفاعل فيجب ان يقال ان سبب هذا الفساد وجود شيء فعلي وشيء انفعالي في افعال النفس كما ان المحسوس بمحرك الشوق الحسي والشوق الحسي يميل العقل والارادة كما مر

في م ب ٢٧ ف ١ و ٢ وهذا يحدث منه فساد الترتيب لا بمعنى ان العرض يفعل في محله بل بمعنى ان الموضوع يفعل في القوة وبعض القوسه يفعل في بعضها ويُقسد ترتيبها

الفصل الثاني

في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان خير الطبيعة الانسانية يمكن ان يزول كله بالخطيئة لكونه متناهياً اذ الطبيعة الانسانية ايضاً متناهية . وكل متناهٍ فانه يتلاشى بكميته اذا أُخذ منه دائماً وخير الطبيعة يمكن ان ينقص بالخطيئة دائماً . فيظهر اذن انه يمكن ان يتلاشى حيناً ما بكميته

٢ وايضاً ان حكم الكل والاجزاء واحد في الاشياء المتحدة بالطبع كما يظهر في الهواء والماء واللحم وجميع الاجسام المتشابهة الاجزاء . وخير الطبيعة متشابه الاجزاء كل التشابه . فاذا لما كان ممكناً زوال جزء منه بالخطيئة جازي ما يظهر ان يزول كله بها

٣ وايضاً ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الاستعداد للفضيلة وهذا الاستعداد يزول كله في البعض بالخطيئة كما يظهر في المالكين الذين يستحيل عليهم الرجوع الى الفضيلة كاستحالة رجوع الابصار الى الأعمى فالخطيئة اذن يمكن ان تزيل خير الطبيعة بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكير يدون بء ان الشر لا يوجد الا في الخير . وشر الذنب يمتنع وجوده في خير الفضيلة او النعمة لكونه مضاداً له . فيجب اذن ان يكون في خير الطبيعة . فهو اذن ليس يزيله بالكلية

والجواب ان يقال ان خير الطبيعة الذي ينقص بالخطيئة هو الميل الطبيعي الى الفضيلة كما مر في الفصل السابق وهذا الميل انما يلائم الانسان من طريق

كونه ناصقاً فهو من هذه الجهة له ان يفعل على مقتضى العقل مما هو فعل الفضيلة
والخطيئة لا يمكن ان يزول بها بالكلية نطق الانسان والا لم يكن قابلاً لان
يفعل الخطيئة . فيستحيل من ثم زوال خير الطبيعة المتقدم بالكلية - الا انه
لما كان هذا الخير يعرؤه بالخطيئة نقصان دائماً مثل بعضهم لبيان ذلك
بشيء متناهٍ يعرؤه النقصان بغير نهاية وهو مع ذلك لا يتلاشى بالكلية فقد
قال الفيسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٣٧ لو أخذ دائماً من حجم متناهٍ شيء
باعتبار كمية واحدة لتلاشى أخيراً بكميته كما لو أخذت دائماً من اية كمية
متناهية مقدار شبر اما لو صار الاخذ دائماً باعتبار نسبة واحدة لا باعتبار كمية
واحدة فيمكن الاخذ الى غير نهاية كما انه لو قُسمت كمية الى جزئين وأخذ نصف
النصف لا يمكن التسلسل على هذا النحو الى غير نهاية لكن بحيث ان ما
يؤخذ آخرًا يكون دائماً اقل مما أخذ اولاً - الا ان هذا لا محل له هنا لان
الخطيئة التالية ليست اقل نقصاً لخير الطبيعة من الخطيئة السابقة بل ربما كانت
انقص له اذا كانت اعظم - فالحق اذن ان يقال ان الميل المتقدم يعتبر كوسط
بين اثنين فهو يوجد في الطبيعة الناطقة على انها أصل له ويقصد الى خير الفضيلة
على انه المنتهى والغاية فنقصانه اذن انما يتصور على نحوين من جهة الاصل ومن
جهة المنتهى فعلى النحو الاول لا ينقص بالخطيئة لان الخطيئة لا تحدث نقصاً
في الطبيعة كما مر في الفصل السابق لكنه ينقص على النحو الثاني اي من حيث
يُجعل مانعاً من البلوغ الى المنتهى ولو كان ينقص على النحو الاول لوجب ان
يتلاشى حيناً ما بالكلية بتلاشي الطبيعة الناطقة بكميتها الا انه لما كان ينقص
من جهة المانع الذي يحول دون بلوغه الى المنتهى كان من الواضح انه يمكن نقصانه
الى غير نهاية لجواز ان يُجعل ثم موانع الى غير نهاية من حيث ان الانسان
يستطيع ان يضيف خطيئة الى خطيئة الى غير نهاية لكنه لا يمكن تلاشيه بالكلية

اذ يبقى دائماً اصل هذا الميل كما يظهر في الجسم الشفاف فان فيه ميلاً الى قبول النور من طريق كونه شفافاً الا ان هذا الميل او الاستعداد ينقص من جهة ما يطرأ عليه من الغمام مع بقاءه دائماً في اصل الطبيعة اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ينهض متى حصل النقصان بالاخذ اما هنا فالنقصان يحصل باقامة المانع وهذا لا يزيل اصل الميل ولا يحدث فيه نقصاً كما تقدم

وعلى الثاني بان الميل الطبيعي متشابه كله الا ان فيه نسبة الى المبدأ والى المنتهى وبسبب اختلاف هذه النسبة ينقص ولا يتقصر من وجهين وعلى الثالث بان الهالكين ايضاً يبقى فيهم الميل الى الفضيلة والا لم يكن فيهم نخس الضمير واما عدم خروج هذا الميل الى الفعل فلخلوهم من النعمة بمقتضى العدل الالهي كما يبقى في الاعمى الاستعداد للابصار في اصل الطبيعة من حيث هو حيوان له من طبعه قوة البصر الا ان هذا الاستعداد لا يخرج الى الفعل لفقد العلة التي يمكن لها ان تخرجه اليه بتكوين الآلة المقنضة للابصار

الفصل الثالث

في ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الجراح التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة لا يصح جعلها المرض والجبل وسوء القصد والشهوة اذ ليس واحداً بعينه معلولاً وعلّة لواحدٍ بعينه . وهذه الاشياء تجمل عللاً للخطايا كما يتضح مما تقدم في مب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٣ وه ٥ ومب ٧٨ ف ١ . فليس ينبغي جعلها معلولاتٍ للخطيئة

٢ . وايضاً ان سوء القصد خطيئة فليس ينبغي ان يجمل من معلولات الخطيئة

٣ وايضاً ان الشهوة امرٌ طبيعيٌ لكونها فعل القوة الشهوانية . وما كان طبيعياً
فليس ينبغي جعله جرحاً للطبيعة . فاذا ليس ينبغي جعل الشهوة جرحاً للطبيعة .
٤ وايضاً قد مرّ في مب ٧٧ ف ٣ ان الخطأ عن مرضٍ وعن انفعالٍ
واحدٍ . والشهوة انفعال . فلا ينبغي ان تجعل قسيمةً للمرض .
٥ وايضاً ان اوجسطينوس جعل في كتاب الطبيعة والنعمة ب ٦٧ للنفس
الحاطئة عقابين الجليل والصعوبة اللذين يتفرع عنهما الخطأ والألم . وهذه الاربعة
لا توافق تلك الاربعة المقدمة . فيظهر اذن ان ذكر جهةٍ منهما غير وافيٍ .
لكن يعارض ذلك نصٌ يبدأ
والجواب ان يقال ان العقل كان مستولياً بالبرارة الاصلية على قوى النفس
السافهة تمام الاستيلاء . وكان يتلقى كماله من الله الخضوع له . فهذه البرارة الاصلية
قد زالت بخطيئة الأب الاول كما مرّ في مب ٨١ ف ٢ ولهذا امتست جميع
قوى النفس فاقدت على نحوٍ ما ما لها من النسبة الطبيعية الى الفضيلة وفقدت هذه
النسبة يقال له جرح الطبيعة وقوى النفس التي يمكن ان تكون محالاً للفضائل
اربع كما مرّ في مب ٦١ ف ٢ وهي العقل الذي هو محل الفطنة والارادة التي
هي محل العدالة والفضيلة التي هي محل الشجاعة والشهوانية التي هي محل العفة
فبتفقد العقل نسبه الى الحق يحصل جرح الجهل وبفقد الارادة نسبتها الى الخير
يحصل جرح سوء التصد وبفقد الغضبية نسبتها الى الشاق يحصل جرح المرض
وبفقد الشهوانية نسبتها الى اللذيذ المعتدل بالعقل يحصل جرح الشهوة . فتكون
هذه الاربعة اذن هي الجراح التي اصبحت بها الطبيعة الانسانية باسرها من
خطيئة الأب الاول الا انه لما كان الميل الى الفضيلة ينقص في كل انسان
بالخطيئة الفعلية كما يتضح مما مرّ في ف ١ و ٢ كانت هذه الجراح الاربعة ايضاً
حاصلةً عن خطايا اخرى اى من حيث ان العقل يتولاه بالخطيئة الضعف

وخصوصاً في ما ينبغي عمله والارادة لتصلب بالنسبة الى الخير والصعوبة في
حسن العمل تزداد والشهوة تشتد سورتها

إذا اجيب على الاول بانه لا يتمتع ان يكون ما هو معلول لخطيئة علة الخطيئة
اخرى فان النفس من حيث يفسد ترتيبها بالخطيئة السابقة يسهل ميلها الى الخطأ
وعلى الثاني بان سوء القصد لا يراد به هنا خطيئة بل ميل الارادة الى الشر
كقوله في تلك ٢١:٨ « حواس الانسان مائلة الى الشر منذ حداثة »

وعلى الثالث بان الشهوة طبيعية للانسان من حيث هي خاضعة للعقل كما
سرى في مب ٨٢ ف ٣ فتمت تحت حدود العقل كان ذلك مضاداً لطبيعة الانسان
وعلى الرابع بان المرض يمكن اطلاقه بالعموم على كل انفعال من حيث يضعف
قوة النفس ويمنع العقل غير ان يبدأ اراد المرض بمحصر معناه من حيث يقابل
الشجاعة التي ترجع الى الغضبية

وعلى الخامس بان الصعوبة الواردة في كتاب اوغسطينوس تتضمن هذه الثلاثة
التي ترجع الى القوى الشوقية وهي سوء القصد والمرض والشهوة فان هذه الثلاثة
هي التي تجعل صاحبها لا يميل بسهولة الى الخير واما الخطأ والألم فهما جرحان
تابعان اذا اتنا يتألم متألم من حيث يضعف عما يشنبيه

الفصل الرابع

في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة -

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان عدم الكيفية والنوع والترتيب ليس
معلولاً للخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ « حيث كانت
هذه الثلاثة عظيمة كان خيراً عظيماً وحيث كانت حقيرة كان خيراً حقيراً وحيث
ليست موجودة فليس خيراً » والخطيئة لا تزيل خيراً الطبيعة . فهي اذن لا
تُقدم الكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ليس شيء علة لنفسه . والخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب . فاذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً للخطيئة

٣ وايضاً ان لخطايا المختلفة معلولات مختلفة . والكيفية والنوع والترتيب امور مختلفة فيظهر ان لها اعداداً مختلفة . فهي اذن تعدم بخطايا مختلفة . فاذا ليس عدم الكيفية والنوع والترتيب معلولاً لكل خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الخطيئة في النفس كالسقم في البدن كقوله في مز ٦: ٣ « ارحمني يارب فاني سقيم » والسقم يُعدم الكيفية والنوع والترتيب في البدن . فالخطيئة اذن تُعدم الكيفية والنوع والترتيب في النفس

والجواب ان يقال ان الكيفية والنوع والترتيب تلتحق كل خير مخلوق من حيث هو كذلك وكل موجود ايضاً كما مر في ق ١ م ب ٥ ف ٥ فان كل وجوده وخير يُعتبر بصورة يؤخذ بحسبها النوع وصورة كل شيء كيف كانت جوهرية او عرضية مقدرة بمقدارٍ وعليه قوله في الالهيات ك ٨ م ١٠ « صور الاشياء بمنزلة الاعداد » ومن ثم كان لها كيفية والكيفية تنظر الى المقدار ثم ان كل شيء انما يترتب نسبة الى غيره بالصورة . فعلى هذا اذن تختلف درجات الكيفية والنوع والترتيب باختلاف الخيرات فيوجد خير يختص بمجهر الطبيعة له كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ليس ينعدم ولا ينقص بالخطيئة ويوجد ايضاً خير الميل الطبيعي وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينقص بالخطيئة كما مر في ف ١ و ٢ لكنه ليس ينعدم رأساً ويوجد ايضاً خير الفضيلة والنعمة وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه وهذا ينعدم رأساً بالخطيئة الميتة ويوجد ايضاً خير آخر وهو الفعل المترتب وله ايضاً كفيته ونوعه وترتيبه والخطيئة هي باهيتها عدم هذا الخير . وهكذا يتضح كيف ان الخطيئة هي عدم الكيفية والنوع والترتيب

وكيف تُقدم أيضاً هذه الثلاثة او تنقصها
وبذلك يتضح الجواب على الاول والثاني
واجيب على الثالث بان الكيفية والنوع والترتيب متلازمة كما يتضح مما تقدم
في جرم الفصل فهي اذن تنعدم معاً وتنقص معاً
ألفصل الخامس

في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للخطيئة
يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الموت وسائر الآفات البدنية ليست
معلولات للخطيئة فتي كانت العلة متساوية كان المعلول متساوياً . وهذه الآفات
ليست متساوية في الجميع اذ هي في بعضهم أكثر مع ان الخطيئة الاصلية التي
يظهر ان هذه الآفات اخص معلولاتها متساوية في الجميع كما مر في مب ٨٢
ف ٤ . فاذن ليس الموت ونحوه من الآفات معلولات للخطيئة
٢ وايضاً متى زالت العلة زال المعلول . وهذه الآفات لا تزول بزوال كل
خطيئة بالمعاد او بالتوبة . فهي اذن ليست معلولات للخطيئة
٣ وايضاً ان الخطيئة الفعلية اعظم جرماً من الخطيئة الاصلية . والخطيئة
الفعلية لا تحدث آفة في الطبيعة فبالاولى اذن لا يحدث ذلك فيها الخطيئة
الاصلية . فاذا ليس الموت وسائر الآفات البدنية معلولات للخطيئة
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢:٥ « بانسان واحد دخلت
الخطيئة الى هذا العالم وبالخطيئة الموت »
والجواب ان يقال ان شيئاً يكون علة لآخر على نحو ان بالذات وبالعرض .
فيكون علة لآخر بالذات ما يحدث المعلول بقوة طبعه او صورته فيكون المعلول
اذ ذلك مقصوداً بالذات من العلة ولما كان الموت ونحوه من الآفات خارجاً عن
قصد الخاطيء وضح ان الخطيئة ليست علة بالذات لهذه الآفات . ويكون علة

لا آخر بالعرض ما يزيل المانع كقوله في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ « من قوض عموداً
فإنه يحرك بالعرض الحجر الذي فوقه » وخطيئة الأب الاول علة من هذا
القبيل لما يحدث في الطبيعة الانسانية من الموت وسائر الآفات التي تشبهه من
حيث قد زالت بخطيئة الأب الاول البرارة الاصلية التي لم تكن قوى النفس
السافاة فقط خاضعة بها للعقل دون ادنى تشويش في نظامها بل كان الجسد
كله ايضاً خاضعاً بها للنفس دون ادنى فساد كما مر في ق ١ انب ٩٢ ف ١
ولذلك لما زالت البرارة الاصلية بخطيئة الأب الاول فكما جرحت الطبيعة
الانسانية من جهة النفس بتشوش نظام قواها كما مر في ف ٣ وب ٨٢ ف ٣
كذلك صارت فاسدة بتشوش نظام البدن - وزوال البرارة الاصلية
يتضمن حقيفة العقاب كزوال النعمة ايضاً ومن ثم كان الموت ايضاً وجميع ما
يترتب على الخطيئة الاصلية من الآفات عقاباً عليها على ان هذه الآفات وان
لم تكن مقصودة من الخاطيء فهي منزلة بعدل الله قصاصاً له
اذا اجيب على الاول بان تساوي العلة الذاتية يحدث معلولاً متساوياً لانه
متى زادت العلة الذاتية او نقصت زاد المعلول او نقص . واما تساوي العلة المزيلة
المانع فليس يوجب تساوي المعلولات لانه اذا قوض انسان عمودين بقوة
متساوية لا يلزم تحرك ما فوقهما من الحجارة بحركة متساوية بل انما يتحرك
حركة اسرع ما كان منها اثقل بخاصته الطبيعية التي يتحرك لشأنها عند زوال
المانع وهكذا لما زالت البرارة الاصلية تركت طبيعة الجسد الانساني لشأنها
وعلى هذا فيحسب اختلاف المزاج الطبيعي تعرض اجساد بعض آفات أكثر
واجساد بعض آفات اقل ولو كانت الخطيئة الاصلية متساوية فيهم جميعاً
وعلى الثاني بان ما يزيل الذنب الاصيلي والفعلي هو عينه يزيل ايضاً هذه
الآفات كقول الرسول في رو ٨: ١١ « يبقي اجسادكم المائتة بروحه الحال فيكم »

الا ان كلا الامرين يتم في الزمان الملائم بحسب ترتيب الحكمة الالهية فقبل ان
نبلغ الى حال عدم الماتية وعدم التألم في المجد الذي في المسيح ابتداءً وبالمسيح
اكتسبناه لا بد ان تقتني اثره في الآمه وهذا يقضي بقاء التألم زماناً في اجسادنا
لنستحق عدم تألم المجد على مثال المسيح

وعلى الثالث بانه يجوز ان نعتبر في الخطيئة الفعلية امرين وهما جوهر الفعل
وحقيقة الذنب فمن جهة جوهر الفعل يمكن للخطيئة الفعلية ان تحدث آفة جسمانية
كما ان بعضاً يمرضون ويموتون من الافراط في الاكل واما من جهة الذنب فانها
تُعدّم النعمة التي يؤتاها الانسان لتقوم افعال النفس وليس لمنع الآفات البدنية
كما كانت تمنعها البرارة الاصلية ولهذا كانت الخطيئة الفعلية لا تحدث هذه
الآفات كخطيئة الاصلية

الفصل السادس

في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الموت ونحوه من الآفات طبيعية
للانسان فان الفاسد والتغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات كـ ١٠
م ٢٦ . والانسان ليس متغيراً بالجنس لسائر الحيوانات التي هي فاسدة بالطبع .
فهو اذن فاسد بالطبع

٢ وايضاً كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالطبع لاشتهائه في
نفسه على علة فساد . والجسد الانساني من هذا القبيل . فهو اذن فاسد بالطبع
٣ وايضاً ان الحرارة تُفني الرطوبة طبعاً . وحيوة الانسان تُحفظ بالحرارة
والرطوبة . ولما كانت افعال الحيوة تتم بفعل الحرارة الطبيعية كما في كتاب النفس

٢ م ٥٠ يظهر ان الموت وسائر الآفات التي تشبهه طبيعية للانسان

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو طبيعي للانسان فالله قد صنعه في الانسان .

والله لم يصنع الموت كما في حك ١ فالموت اذن ليس طبيعياً للانسان
٢ وايضاً ما بالطبع فلا يجوز ان يقال له عقاب او شر لان كل شيء
يلائمه ما هو طبيعي له . والموت وسائر الآفات التي تشبهه عقاب على الخطيئة
الاصلية كما مر في الفصل الآنف . فهي اذن ليست طبيعية للانسان
٣ وايضاً ان المادة تماثل الصورة وكل شيء يعادل غايته . وغاية الانسان
هي السعادة الدائمة كما مر في م ب ٢ ف ٧ وم ب ٥ ف ٣ و ٤ وصورة الجسد
الانساني ايضاً هي النفس الناطقة وهي ليست فاسدة كما مر في ق ١ م ب ٧٥
ف ٦ . فالجسد الانساني اذن هو في طبعه غير فاسد .

والجواب ان يقال ان كل شيء فاسد يجوز لنا ان ننظر فيه باعتبارين اي
باعتبار الطبيعة الكلية وباعتبار الطبيعة الجزئية فالضيعة الجزئية هي القوة الخاصة
الفعلية والحافظة لكل شيء وباعتبارها يكون كل فساد واقفة منافياً للطبع كما
في كتاب السماء ٢ م ٣٧ لان هذه القوة تقصد وجود صاحبها وحفظه .
والطبيعة الكلية هي القوة الفعلية الحافظة في مبدأ كمي من مبادئ الطبيعة كبعث
الاجرام السماوية او من مبادئ جوهرية اعلى من حيث يطلق بعض على الله
ايضاً اسم الطبيعة الطابعة . وهذه القوة تقصد خير الكون وحفظه وهذا يقضي
تعاقب الكون والفساد في الاشياء وبهذا الاعتبار تكون فسادات الاشياء
واقفات طبيعية لا بحسب ميل الصورة التي هي مبدأ الوجود والكل بل بحسب
ميل المادة التي تخصص بهذه الصورة على وجه معادل بحسب توزيع الفاعل
الكلي . واذا كانت كل صورة تقصد دوام الوجود ما استطاعت فليس يمكن
لصورة شيء فاسد ان تحصل على دوام الوجود ما عدا النفس الناطقة لانها
ليست خاضعة بوجه لمادة جسمانية كغيرها من الصور بل لها فعل مجرد كما مر
في ق ١ م ب ٧٥ ف ٢ . فالانسان اذن من جهة صورته ابد طبعاً عن الفساد

من الاشياء الأخر الفاسدة وعلى هذا فالإنسان فاسدٌ طبعاً باعتبار طبيعة
المادة في نفسها لا باعتبار طبيعة الصورة
والاعتراضات الثلاثة الأولى واردة من جهة المادة والثلاثة الثانية واردة من
جهة الصورة فلا بدّ لحلها من اعتبار ان صورة الانسان التي هي النفس الناطقة
معادلة في عدم فسادها لغايتها التي هي السعادة الخالدة واما الجسد الانساني الذي
هو فاسدٌ في طبعه فهو معادلٌ لصورته من وجه وغير معادل لها من وجهٍ ففي
كل مادة يجوز اعتبار حالتين احدهما ما ينتخبها الفاعل والثانية ما لا ينتخبها
الفاعل ولكنهما بحسب حال المادة الطبيعي كما ان الحداد ينتخب لصنع السكين
مادة صلبة ومنظرة يمكن تزيقها حتى تصير سالحة للقطع والحديد باعتبار هذه
الحالة مادة معادلة للسكين واما كونه قابلاً للانكسار والصدأ فلازمٌ عن
استعداده الطبيعي ولا ينتخبه فيه الصانع بل لو استطاع لما رضي بذلك ومن ثم
لم يكن هذا الاستعداد في المادة معادلاً لقصد الصانع ولا لقصد الصناعة .
وكذلك الجنم الانساني فانه مادة منتخبة من الطبيعة من حيث اعتدال مزاجه
الذي به يقدر ان يكون آلة في غاية الملائمة للسر وسائر القوى الحساسة والحركة
اما كونه فاسداً فهو لازمٌ عن حالة المادة وليس منتخبا من الطبيعة لان الطبيعة
لو استطاعت لا تختب مادة غير فاسدة . غير ان الله الذي تخضع له كل طبيعة قد
عوض في تكوين الانسان عن نقص الطبيعة وأولى جسده بموهبة البرارة الاصلية
نوعاً من عدم الفساد كما مرّ في ق ١ م ٩٧ ف ١ وبهذا الاعتبار يقال ان الله
لم يصنع الموت وان الموت عقابٌ على الخطيئة
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



المبحث السادس والثمانون

في دنس الخطيئة - وفيه فصلان

ثم يعني النظر في دنس الخطيئة ومدار البحث في ذلك على مثلين - ١ في دنس النفس هل هو مبالٍ للخطيئة - ٢ في انه هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

الفصل الاول

في ان الخطيئة هل تدنس النفس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة لا تدنس النفس لان الطبيعة العالية لا يمكن ان تدنس بماسة الطبيعة السافلة ولذلك لا يندس شعاع الشمس بمس الاجرام المتدرة كما قال اوغسطينوس في رده على البدع الخمس ب ٥٥ . والنفس الانسانية اعلى كثيراً في طبيعتها من الاشياء المتغيرة التي تلتفت اليها حين تخطأ . فهي اذن لا تندس بها حين تخطأ

٢ وايضاً ان محل الخطيئة الاصيل هو الارادة كما مر في مب ٧٤ ف ١ و ٢ . ومحل الارادة العقل كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . والعقل لا يندس بملاحظة شيء اياً كان بل بالحري يستكمل بها . فكنا الارادة ايضاً لا تندس بالخطيئة

٣ وايضاً لو كانت الخطيئة تُحْدِث دنساً فاما ان يكون هذا الدنس شيئاً وجودياً او عدماً بحيثاً فاذا كان شيئاً وجودياً لم يكن الا حالاً او ملكة اذ ليس يحصل عن الفعل امر آخر في ما يظهر وهو ليس حالاً ولا ملكة لجواز بقائه مع زوال الحال او الملكة كما يظهر في من يعترف بميعة بالتبذير ثم ينتقل بعد ذلك الى ملكة الجمل مقترفاً بميعة اخرى . فالدنس اذن لا يدل على شيء وجودي في النفس - وهو ايضاً ليس عدماً بحيثاً لان جميع الخطايا مشتركة في جهة الاعراض وعدم النعمة فكان يلزم ان يكون لجميع الخطايا دنس واحد . فاذا ليس

الذنس معلولاً للخطيئة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٤٧: ٢٢ لسليمان « جعلت دنساً في مجدك »
وقوله في افس ٥: ٢٧ « ليهديها لنفسه كيسةً مجيدةً لا دنس فيها ولا غضن »
والكلام في الموضوعين على دنس الخطيئة فإذا ليس دنس الخطيئة معلولاً للخطيئة
والجواب ان يقال ان الذنس توصف به حقيقةً الجسمانيات وذلك متى فقد
جسمٌ نقيٌ لامعٌ تقاوته ولعانه بمس جسم آخر كالتوب والذهب والفضة او نحو
ذلك اما الروحانيات فتوصف به على وجه التشبيه بالجسمانيات . وللنفس الانسانية
تقاوةٌ ولعان من وجهين اولاً من جهة اشراق نور العقل الطبيعي الذي به تهتدى
في افعالها وثانياً من جهة اشراق النور الالهي ابي نور الحكمة والنعمة الذي به
ايضاً يستكمل الانسان ليفعل الافعال الحسنة واللائقة ومتى تملقت النفس
ببعض الامور المحبة كان لها ذلك التعلق بمنزلة اللس ومتى خطت التصقت
ببعض الامور على وجه ينافي نور العقل والشريعة الالهية كما يظهر مما مر في
مب ٢١ ف ٦ . ومن ثمة كان الضرر النامي . لتقاوة النفس عن هذه الماسة
يقال له دنس مجازاً

إذا اجيب على الاول بان النفس لا تذنس من الاشياء السافلة بقوتها
اي بفعلها في النفس بل بعكس ذلك تذنس ذاتها بفعل نفسها بانتصاقها
بتلك السافات على وجه ينافي نور العقل والشريعة الالهية
وعلى الثاني بان فعل العقل يستكمل بمحصول الاشياء المعقولة فيه على
حسب حاله فالعقل اذن لا يتدنس بها بل بالحري يستكمل بها . واما فعل
الارادة فتأثم بالحركة الى تلك الاشياء بحيث ان المحبة تقرن النفس بالشيء
المحبوب ومن ذلك تذنس النفس متى كان اتصالها على خلاف الوجه الذي ينبغي
كقوله في هوشع ٩: ١٠ « صاروا ارجاساً كالاشياء التي احبوها »

وعلى الثالث بان الدنس ليس في النفس شيئاً وجودياً ولا عدماً مطلقاً بل يراد به عدم نقاوة النفس بالنسبة الى علته التي هي الخطيئة ولهذا كانت الخطايا المختلفة تحدث ادناماً مختلفة فهو كالظل الذي هو عدم النور الحاصل عن اعراض بعض الاجسام وهو يختلف باختلاف الاجسام المعترضه

الفصل الثاني

في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

يُتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الدنس ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة اذ ليس يبقى في النفس بعد الفعل سوى الملكة او الحال كما مر في الفصل الآنف . فالدنس اذن ليس يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة

٢ وايضاً ان نسبة الدنس الى الخطيئة كنسبة الظل الى الجسم كما تقدم في الفصل السابق . والظل لا يبقى بعد زوال الجسم . فاذا كذلك الدنس لا يبقى بعد انتفاء فعل الخطيئة

٣ وايضاً كل معلول فانه يتوقف على علته . وعلة الدنس هي فعل الخطيئة فاذا متى زال فعل الخطيئة لا يبقى الدنس في النفس

لكن يعارض ذلك قوله في يوشع ٢٢ : ١٧ « اقليل لكم اثم فغور الذي لا يزال رجه باقياً فيكم الى اليوم »

والجواب ان يقال ان دنس الخطيئة يبقى في النفس حتى بعد انتفاء فعل الخطيئة وتحقيقه ان الدنس يدل على عدم النقاوة بسبب الاعراض عن نور العقل او الشريعة الالهية فما دام الانسان باقياً بمعزل عن هذا النور يبقى فيه دنس الخطيئة ولكنه بعد ان يعود بالنعمة الى النور الالهي او الى نور العقل يزول الدنس . على ان الانسان وان زال فعل الخطيئة الذي به اعرض عن نور العقل او الشريعة الالهية ليس يعود في الحال الى ما كان عليه بل لا بد لذلك

من حركة في الارادة مضادة للحركة الأولى كما ان من يتباعد عن آخر بحركة لا يدنو اليه حالاً بانقطاع الحركة بل لا بد ان يدنو اليه عائداً نحو بحركة مضادة اذا اجيب على الاول بانه ليس يبقى في النفس شيء وجودي بعد فعل الخطيئة سوى الحال او الملكة الا انه يبقى فيها شيء عديم وهو عدم الاتصال بالنور الالهي

وعلى الثاني بانه متى زال مانع الجسم يبقى الجسم الشفاف بنفس ما كان من القرب والنسبة الى الجسم المنير ولذلك يزول انظلم حالاً واما متى زال فعل الخطيئة فلا تبقى النفس على نفس النسبة الى الله فليس حكمها واحداً وعلى الثالث بان الخطيئة تُحدث بعداً عن الله يلزم عنه نقص التقاوة كما تُحدث الحركة المكانية البعد المكاني فكما ان البعد المكاني لا يزول بانقطاع الحركة كذلك لا يزول الدنس بانقطاع فعل الخطيئة



المبحث السابع والثمانون

في استحقاق العقاب — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق العقاب واولاً في الاستحقاق وثانياً في الخطيئة المميّنة والعرضية اللتين تتمايزان بحسب الاستحقاق — اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل — ١ في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة — ٢ هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض — ٣ هل توجب خطيئة عقاباً ابدياً — ٤ هل توجب عقاباً غير متناه في الكمية — ٥ هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً وغير متناه — ٦ هل يمكن بقاء استحقاق العقاب بعد الخطيئة — ٧ في ان العقاب هل يُزال دائماً لاجل خطيئة ما — ٨ هل يؤخذ واحد بخطيئة اخر

الفصل الاول

في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب ليس معلولاً للخطيئة

لان ما كانت نبتة الى شي عرضية فليس في ما يظهر معلولاً خاصاً له . ونسبة استحقاق العقاب الى الخطيئة عرضية لكونه غير مقصود من الخاطيء . فاذاً ليس استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة

٢ وايضاً ليس الشرعة للغير . والعقاب خير لكونه محمداً ومنزلاً من الله . فهو اذن ليس معلولاً للخطيئة التي هي شر

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١ ب ١٢ « كل قلب غير منتظم فهو عقاب لنفسه » والعقاب لا يوجب عقاباً آخر والا لتسلسل . فالخطيئة اذن لا توجب العقاب

- لكن يعارض ذلك قوله في رو ٢ : ٩ « الشدة والضيق على نفس كل انسان يصنع السوء » وفعل السوء هو الخطأ . فالخطيئة اذن توجب العقاب المعبر عنه بالشدة والضيق

والجواب ان يقال ان الاشياء الانسانية تحاكي الاشياء الطبيعية في ان ما ينهض ضد اخر يصيبه منه مضرة فانا نجد في الاشياء الطبيعية ان احد الضدين يزداد فعلة شدة عند طرور الضد الآخرو من ثمه كان الماء المتسخن اشد تجمداً كما في كتاب الآثار الجوية ا ب ١٢ وكذا الناس فانا نجد فيهم ميلاً طبيعياً الى ان يقهر احدهم من ينهض ضده . ولا يخفى ان الاشياء المندرجة تحت نظام هي على نحو ما واحد بالنسبة الى مبدأ النظام فكل ما ينهض ضد نظام يلزم ان يقع من ذلك النظام او من وليه . ولما كانت الخطيئة فعلاً غير منتظم كان من الواضح ان كل من يخطئ يخالف في فعله نظاماً فيلزم ان يقع من ذلك النظام وهذا القمع هو العقاب - اذا نقرر ذلك فالانسان يمكن معاقبته بانواع ثلاثة من العقاب بحسب النظامات الثلاثة التي تخضع لها الارادة الانسانية فان الطبيعة الانسانية تخضع اولاً لنظام عقل صاحبها وثانياً لنظام انسان اجنبي مدبر تدييراً

روحياً او زمنياً سياسياً او اقتصادياً وثالثاً لنظام السياسة الالهية الكلي وكل واحد من هذه النظم الثلاث يفسد بالخطيئة لان الذي يخطأ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الانسانية وضد الشريعة الالهية فينال اذن ثلاث عقوبات الاولى من نفسه وهي نخس الضمير والثانية من الانسان والثالثة من الله

اذا اجيب على الاول بان العقاب يلحق الخطيئة من حيث هي شر باعتبار ما فيها من فساد النظام وعليه فكما ان الشر يوجد في فعل الخاطيء بالعرض غير مقصود منه كذلك يوجد فيه استحقاق العقاب ايضاً

وعلى الثاني بان العقاب يمكن ان يكون منزلاً عدلاً من الله ومن الانسان فلا يكون في نفسه معلولاً للخطيئة قصداً بل بطريق التهيئة فقط . والخطيئة جعلت الانسان مستوجب العقاب وهذا شر فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بء « ان نزول العقاب ليس شراً بل الشر استحقاق العقاب » ومن ثم جعل استحقاق العقاب معلولاً للخطيئة قصداً

وعلى الثالث بان ذلك العقاب الذي ينال القلب الغير المنتظم انما هو ناشئ عن الخطيئة من حيث تفسد نظام العقل وانما يستوجب الخاطيء عقاباً آخر من حيث يفسد نظام الشريعة الالهية او الانسانية

الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض اذا انما يجعل العقاب ليرجع الناس به الى خير الفضيلة كما يظهر من قول الفيلسوف في الحلقيات ك ١٠ في الباب الاخير . والخطيئة لا يرجع بها الانسان الى خير الفضيلة بل الى مقابله . فاذا ليس بعض الخطايا عقاباً لبعض

٢ وايضاً ان العقاب المعدل صادر عن الله كما يظهر من قول ارغطينوس

في كتاب ٨٣ مب ٨٢ . والخطيئة ايست صادرة عن الله وهي منافية للعدالة
فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض .

٣ وايضاً من حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة . والخطيئة تصدر عن
الارادة كما يظهر مما مر في مب ٧٤ . فيمتنع اذن ان يكون بعض الخطايا
عقاباً لبعض

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كلامه على حز ان بعض الخطايا
عقاباً لبعض

والجواب ان يقال ان كلامنا على الخطيئة يجوز ان يكون على نحو بالذات
وبالعرض اما بالذات فلا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا عقاباً
لبعض فان الخطيئة تعتبر بالذات بحسب صدورها عن الارادة اذ بهذا الاعتبار
تتضمن حقيقة الذنب ومن حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة كما اسلفنا في ق ا
مب ٤٨ ف ٥ فواضح اذن انه لا يجوز بوجه من الوجوه ان يكون بعض الخطايا
بالذات عقاباً لبعض . واما بالعرض فيجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض من
ثلاثة اوجه اولاً من جهة العلة التي هي ازالة المانع فان الانفعالات ووساوس
الشيطان ونحوها علل باعثة على الخطيئة وهي يمنع منها مدد النعمة الالهية التي
تفقد بالخطيئة واذ كان فقد النعمة هذا عقاباً وصادراً عن الله كما مر في
مب ٧٩ ف ٣ يلزم ان الخطيئة التي تتبعه ايضاً يقال لها عقاباً بالعرض وعلى
هذا المعنى يحمل قول الرسول في رو ٢٤:١ « لتلك اسلمهم الله في شهوات قلوبهم »
التي هي انفعالات النفس اي لان الناس اذا خذلوا من النعمة الالهية تعلبت
عليهم الانفعالات . وبهذا الوجه تجعل الخطيئة دائماً عقاباً على خطيئة سابقة
وثانياً من جهة جوهر الفعل الذي يحدث النعم سواء كان فعلاً باطنياً كما يظهر
في الغضب والحسد ام فعلاً ظاهراً كما يظهر في ما اذا سمع الانسان عياء شديداً

اوضراً في سبيل قضاء فعل الخطيئة كقوله في حك ٥ : ٧ « أعيدياً في سبيل
الاثم » . وثالثاً من جهة الملون اي بان تجعل الخطيئة عقاباً باعتبار الملون
اللازم عنها والخطيئة يهذين الوجهين ليست عقاباً لخطيئة سابقة فقط بل
عقاباً لنفسها أيضاً

إذا اجيب على الاول بان هذا الوجه ايضاً من معاقبة الله للناس وهو سماحه
تعالى بان ينهمكوا في بعض الخطايا يقصد به خير الفضيلة وقد يقصد به احياً
خير الخطيئة انفسهم من حيث يصيرون بالخطيئة أكثر تواضعاً واشد احتراساً
على انه يقصد به دائماً فائدة الاغيار الذين متى رأوا بعض الناس يتهورون في
الخطايا متقلبين من خطيئة الى اخرى يزداد خوفهم من الخطأ . واما الوجهان
الآخران فواضح ان العقاب فيهما غاية الفائدة والاصلاح لان معاناة الانسان
التمب والضرر في الخطأ من شأنها ان تصرف الناس عن الخطيئة
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض وارد على الخطيئة بالذات وبمثل ذلك
يجاب على الثالث

الفصل الثالث

هل يوجب بعض الخطايا عقاباً ابدياً

ينطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الخطايا يوجب عقاباً ابدياً
فان العقاب العدل يعادل الذنب اذ العدالة هي المساواة وعليه قوله في اش ٢٧ : ٨
« سيجري عليها الحكم متى خذلت مقداراً بمقدار » والخطيئة زمانية فهي اذن
لا توجب عقاباً ابدياً

٢ وايضاً ان العقاب نوع من الدواء كما في الخلقيات ك٢ ب ٣ . وليس يجب ان
يكون شيء من الادوية غير متناه اذ يقصد به غاية وما يقصد به فليس غير
متناه كما قال الفيلسوف في السياسة ك١ ب ٦ . فإذا ليس يجب ان يكون شيء

العقوبات غير متناه

٣ وايضاً ليس أحدٌ يفعل شيئاً دائماً ما لم يُلذ له لذاته . والله لا يُلذ له هلاك
الناس كما في حك ١٣:١ فهو اذن لا يعاقب الناس بعقابٍ ابديةٍ
٤ وايضاً ليس شيءٌ بالعرض غير متناه . والعقاب يحصل بالعرض اذ ليس
موافقاً لطبيعة المتزل به فيمتنع اذن دوامه الى غير نهاية
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤٦:٢٥ « يذهب هؤلاء الى العذاب الابدي »
وقوله في مر ٣: ٢٩ « اما من جُدِّف على الروح القدس فلا مغفرة له الى الابد
ولكنه مجرمٌ بخطيئة ابدية »

والجواب ان يقال ان الخطيئة انما توجب العقاب من حيث تُفسد نظاماً ما كما
مر في ف ١ والعلل يتي ببقاء علته فما دام فساد النظام باقياً وجب ان يتي
استحقاق العقاب والنظام يفسد احياناً على وجه يمكن معه اصلاحه واحياناً
على وجه يمتد معه اصلاحه فان النقص الذي يُفقد به المبدأ لا يقبل الاصلاح
اما اذا سلم المبدأ فيمكن بقوته اصلاح النقص كما انه اذا فسد المبدأ البصري لا
يمكن اصلاح البصر الا بالقوة الالهية فقط اما اذا طرأ على البصر بعض الموانع
مع سلامة مبدئه فيمكن اصلاحه بالطبيعة او بالصناعة . ولكل نظامٍ مبدأ به
يدخل تحت ذلك النظام فاذا فسد مبدأ النظام الذي به تخضع ارادة الانسان
منه كان هذا الفساد في نفسه لا يقبل الاصلاح وان امكن اصلاحه بالقدرة
الالهية . ومبدأ هذا النظام هو الغاية القصوى التي يازمها الانسان بالحب ولهذا
فجميع الخطايا التي تصرف عن الله بازالتها المحبة توجب في نفسه العقاب الابدي
اذا اجيب على الاول بان العقاب يعادل الخطيئة شدة في الشرع الالهي
والانساني كما في اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ وليس يُقتضى في
شرع ان يكون العقاب معادلاً للذنب في المدة فليس عقاب الفسق او القتل

يكون مدة دقيقة من الزمان بسبب اقترافه في دقيقة بل قد يعاقب عليه احياناً بالسجن الدائم او النفي الدائم و احياناً بالموت ايضاً وهو لا يُعتبر فيه الوقت المقتضى لانفاذه بل انما يُعتبر فيه بالاحرى انتزاعه ابدآ من مجمع الاحياء فهو يصور بحسب حالته ابدية العقاب المنزل من الله . ومن العدل ان من يخطأ في ابديته الى الله يُعاقب في ابدية الله كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣٤ ب ١٩ والمراد بخطأ الحاطي ، في ابديته ليس دوام فعله الباقي مدة حياته فقط بل انه بمجرد جعله غايته في الخطيئة يريد ان يخطأ الى الابد وعليه قول غريغوريوس في الموضوع المتقدم « يود الأئمة لو يعيشون الى غير نهاية ليستمروا في آثامهم الى غير نهاية » - وعلى الثاني بان العقاب الذي توجهه الشرائع الانسانية ايضاً ليس دائماً دواء لمن يناله بل لغيره فقط كما اذا عُلّق المص فان ذلك ليس لقصد اصلاحه بل عبرة لغيره فيجتنبوا الخطاء خشية العقاب في الاقل وعليه قوله في ام ٢٥:١٩ « بضرب الساخر يزداد الغر حكمة » فكذلك ايضاً العقوبات الابدية المنزلة من الله بالائمة هي ادوية لمن يعتبر بها فيجتنب الخطايا كما قوله في مز ٦٥:٥٩ « جعلت لتفتيك راية ليهربوا من وجه القوس لكي يخلص اودائك »

وعلى الثالث بان الله لا يلذ له العقاب لذاته بل بالنسبة الى عدله الذي يقتضيه وعلى الرابع بان العقاب وان كان له الى الطبيعة نسبة عرضية الا ان له نسبة ذاتية الى عدم النظام واني عدل الله ولذلك ما دام عدم النظام يبقى انعقاب دائماً

الفصل الرابع

في ان الخطيئة على تسوجب عقاباً غير متناه في الكمية

ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة تسوجب عقاباً غير متناه في الكمية ففي ار ٢٤:١٠ « أدربي يارب ولكن بانصاف لا بغضبك لثلاثينيني » وغضب الرب يُطلق مجازاً على انتقام العدل الالهي والملاشاة عقاب غير متناه

كما ان اليجاد من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية . فالانتقام الالهي اذن يقتضي ان تُعاقب الخطيئة عقاباً غير متناهٍ في الكمية

٢ وايضاً ان كمية العقاب تمازيء مقدار الذنب كقوله في تث ٢٥ : ٢ « ويكون الجلد ايضاً على قدر الذنب » والخطيئة التي يجرم بها الى الله غير متناهية فانه كلما كان الشخص الذي يُخطأ في حقه اعظم كانت الخطيئة اثقل كما ان ضرب الامير خطيئة اثقل من ضرب الانسان البسيط . وعظمة الله غير متناهية . فاذا الخطيئة التي تُجرم بها الى الله تستوجب عقاباً غير متناهٍ

٣ وايضاً ان الغير المتناهي على ضربين غير متناهٍ في المدة وغير متناهٍ في العدة اي في الكمية . ويوجد عقاب غير متناهٍ في المدة . فكذا اذن يوجد عقاب غير متناهٍ في العدة

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم التساوي في عقوبات خطايا جميع الناس لان الغير المتناهيات لا تتفاوت في عدم التناهي

والجواب ان يقال ان العقاب يعادل الخطيئة وهي تتضمن امرين احدهما الاعراض عن الخير الباقي الذي هو غير متناهٍ فتكون الخطيئة من هذه الجهة غير متناهية . والثاني الاقبال بغير ترتيب على الخير الفاني والخطيئة من هذه الجهة متناهية اولاً لان الخير الفاني متناهٍ وثانياً لان هذا الاقبال متناهٍ لامتناع كون افعال الخليفة غير متناهية . فاذا من جهة الاعراض يجازي الخطيئة عقاب الملاك الذي هو ايضاً غير متناهٍ لانه فقد الخير الغير المتناهي وهو الله ومن جهة الاقبال الغير المرتب يجازيها عقاب الحس الذي هو ايضاً متناهٍ

اذا اجيب على الاول بان ملاشاة الخاطيء بالكلية لا تليق بالعدل الالهي لانها تنافي دوام العقاب الذي يقتضيه العدل الالهي كما تقدم في الفصل الآنف لكنها تطلق على فقد الخيرات الروحية كقوله في ١ كور ١٣ : ٢ « ان لم تكن في »

محبة فلست بشيء»

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة من جهة الإعراض اذ من هذه الجهة يُجرّم الانسان الى الله

وعلى الثالث بان مدة العقاب تحاذي مدة الذنب لا من جهة الفعل بل من جهة الدنس الذي يبقى ببقائه استحقاق العقاب - والذنب الذي يمتنع اصلاحه من شأنه ان يبقى ابداً ولذلك يستوجب العقاب الابدي - وهو ليس غير متناه من جهة الاقبال فلا يستوجب من هذه الجهة عقاباً غير متناه في الكمية

الفصل الخامس

هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً

يُنظَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان كل خطيئة توجب عقاباً ابدياً فان العقاب معادل للذنب كما مر في الفصل الآنف - وبين العقاب الابدي والعقاب الزمني فرق غير متناه وليس بين خطيئة واخرى فرق غير متناه اذ كل خطيئة فعل انساني و يمتنع ان يكون الفعل الانساني غير متناه - فاذا اذ كان بعض الخطايا يستوجب عقاباً ابدياً كما تقدم في ف ٣ يظهر ان ليس شيء منها يستوجب عقاباً زمنياً فقط

٢ وايضاً ان الخطيئة الاصلية هي اصغر الخطايا فقد قال اوغستينوس في انكيري دون ب ٩٣ ان عقاب من يعاقب على الخطيئة الاصلية وحدها خفيف جداً - والخطيئة الاصلية تستوجب العقاب الدائم فان الاطفال الذين يموتون في حال الخطيئة الاصلية دون عماد لن يعاينوا ابداً ملكوت الله كما يظهر من قوله تعالى في يو ٣ : ٣ « ان لم يولد احدٌ ثانية فلا يقدر ان يعاين ملكوت الله » فأولى اذن ان يكون عقاب سائر الخطايا الاخر ابدياً

٣ وايضاً ان الخطيئة لا تستوجب عقاب اعظم بانضمامها الى خطيئة اخرى

اذ لكل منهما عقاب مرسوم من العدل الالهي . والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً
ابدياً اذا ضمت الى خطيئة مميته في بعض المالكين اذ ليس في جهنم مغفرة فهي
اذن تستوجب بالاطلاق عقاباً ابدياً . فلا تستوجب اذن خطيئة عقاباً زمنياً
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في محالك ٤ ب ٣٩ ان بعض الصغائر
تتفر بعد هذه الحيوه فاذا لا تستوجب جميع الخطايا عقاباً ابدياً

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان الخطيئة توجب العقاب الابدي من
حيث تنافي نظام العدل الالهي على وجه لا يقبل الاصلاح اي بمضادتها لمبدأ
النظام الذي هو الغايه القصوى ولا يخفى ان بعض الخطايا يحصل فيها فساد
الترتيب لا بما ينافي الغايه القصوى بل بالنسبه الى ما يؤول الى الغايه فقط
من حيث يوجه اليه النظر على وجه أكثر او اقل ملائمة دون قدح في اعتبار
الغايه القصوى كما اذا اشتد ولوع انسان بشيء زمني لكن دون ان يؤثر لاجله
اهانة الله بفعل ما ينافي امره فمثل هذه الخطايا لا تستوجب عقاباً ابدياً بل
عقاباً زمنياً

اذا اجيب على الاول بان الخطايا ليس بينها فرق غير متناه من جهة الاقبال
على الخير المتغير القائم به جوهر الفعل لكن بينها فرقاً غير متناه من جهة الاعراض
لان بعض الخطايا تقترب بالاعراض عن الغايه القصوى وبعضها تقترب بفساد
الترتيب في ما يؤول الى الغايه . وبين الغايه القصوى وما يؤول الى الغايه
فرق غير متناه

وعلى الثاني بان الخطيئة الاصلية لا تستوجب العقاب الابدي باعتبار جسامتها
بل باعتبار حال محلها وهو الانسان المعرّم من النعمة التي بها وحدها يُترك العقاب
وكذا يجاب على الثالث من جهة الخطيئة العرضية فان ابدية العقاب لا توازي
مقدار الذنب بل عدم اغتفاره كما مر في ف ٣

الفصل السادس

في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة

يُنخِطُ الى السادس بان يقال: يظهر ان استحقاق العقاب لا يبقى بعد الخطيئة لان المعلول يزول بزوال العلة. والخطيئة علة لاستحقاق العقاب. فهو اذن يزول بزوال الخطيئة

٢ وايضاً ان الخطيئة تزول برجوع الانسان الى الفضية. والفضيل لا يستوجب عقاباً بل ثواباً. فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى استحقاق العقاب

٣ وايضاً ان العقاب دواء كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣. وبعد ان يشفى المريض من المرض لا يستعمل الدواء. فاذا متى زالت الخطيئة لا يبقى دين العقاب لكن يعارض ذلك قوله في ٢ ملوك ١٢: ١٣ و ١٤ « قال داود لنانان قد خطئت الى الرب. فقال نانان لداود ان الرب ايضاً قد نقل خطيئتك عنك فلا تموت انت. غير انه من اجل انك جعلت اعداء الرب يحدقون على اسمه فالابن الذي يولد لك يموت ». فالخاطيء اذن يُعاقب من الله حتى بعد ان تُعفّر له خطيئته وهكذا فاستحقاق العقاب يبقى مع زوال الخطيئة

والجواب ان يقال ان الخطيئة يجوز ان يُعترف فيها امران فعل الذنب والدنس التابع له. وواضح انه متى انقضى فعل الخطيئة يبقى استحقاق العقاب في جميع الخطايا الفعلية لان فعل الخطيئة يوجب العقاب على الانسان من حيث يتعدى ترتيب العدل الالهي الذي لا يرجع اليه الا بسومه عقاباً تحصل به موازنة العدالة فن اتبع هوى ارادته باكثر مما ينبغي فنعمل ما يناني امر الله يسام طوعاً او كرهاً شيئاً على خلاف ارادته وهذا يجري ايضاً في ما ينال الناس من الاهانات حتى تحصل باحتال العقاب موازنة العدالة وبذلك يتضح ان دين العقاب يبقى بعد انقضاء فعل الخطيئة او الاهانة. اما اذا كان كلامنا على زوال الخطيئة باعتبار

دنسها فواضح ان دنس الخطيئة لا يمكن زواله ما لم تتصل النفس بالله الذي
بإبتهادها عنه فقدت تفاوتها اي تدنست كما مر في البحث الآنف ف ١ وإنما
يتصل الانسان بالله بالارادة رعليه فلا يمكن ان يبرأ الانسان من دنس الخطيئة
ما لم تكن ارادته لترتيب العدل الالهي اما بان يعاقب نفسه طوعاً تكفيراً عن
الذنب الذي فرط منه او يحتل صابراً ما يعاقبه به الله فان العقاب في كلا
الوجهين يتضمن حقيقة التكفير والعقاب التكفيري يخفض شيئاً من حقيقة
العقاب لان من حقيقة العقاب ان يكون ضد الارادة والعقاب التكفيري وان كان
في مطلق اعتباره ضد الارادة الا انه حينئذ وبهذا الاعتبار الخاص ارادي فهو
اذن ارادي بالاطلاق وغير ارادي من وجه كما يتضح مما اسلفناه في مب ٦
ف ٦ عند كلامنا على الارادي وغير الارادي . فالحق اذن انه متى زال
دنس الذنب يمكن ان يبقى استحقاق العقاب التكفيري لا مطلق العقاب
إذا اجيب على الاول بانه كما ان دنس الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها على ما
مر في البحث الآنف ف ٢ كذلك يجوز ان يبقى بعد زواله استحقاق العقاب
اما بعد زوال الدنس فلا يبقى استحقاق العقاب بالمعنى الاول كما تقدم قريباً
وعلى الثاني بان الفضيل لا يستوجب مطلق العقاب لكن يجوز ان يستوجب
العقاب التكفيري لان الفضيلة ايضاً تقتضي ان يكفر عما اهان به الله او الانسان
وعلى الثالث بان زوال الدنس يبرأ به جرح الخطيئة من جهة الارادة لكنه لا
يزال العقاب مقتضى لبرء سائر القوى النفسانية التي قد فسد ترتيبها بالخطيئة
السابقة فيجب ان تعالج باضدادها وهو يقتضى ايضاً لاعادة موازنة العدالة
ولازالة معثرة الغير متي يزول بالعقاب ما حصل بالذنب من المعثرة كما يتضح من
مثل داود المورد في المعارضة

الفصل السابع

هل يكفر كل عقاب لاجل ذنب ما

ينحط الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس كل عقاب لاجل ذنب ما
ففي يو ٩ : ٣ عن الامة منذ مولده « لا هذا خطي » ولا ابواه حتى ولد اعمى »
وكذلك نجد كثيراً من الاطفال حتى المعمودين ينالهم عقوبات شديدة كالحلى
وتعذيب الشياطين وامور أخرى كثيرة تشبه ذلك مع انهم بعد العماد يراهم من
الخطيئة وليسوا قبل العماد اخطأ من غيرهم من الاطفال الذين لا تنالهم هذه
العقوبات . فاذاً ليس كل عقاب لاجل الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الخطاة ومعاقبة بعض الابرياء في حكم واحد
وكثيراً ما نجد كلا الامرين في الاحوال الانسانية فقد قيل عن الخطاة في
مز ٢٢ : ٥ « ليسوا في ضرر كالناس ولا يصيبون مع البشر » وفي يوب ٢١ : ٢
« المنافقون يمجون ويرتفع شأنهم ويحصل لهم الافتدار بالغنى » وفي جقوق ١٣ : ١
لم تنظر الى الساخرين ولم تصمت عندما يدوس المنافق من هوايته منه « فاذاً
ليس ينزل كل عقاب لاجل الذنب

٣ وايضاً في ١ بط ٢ : ٢٢ عن المسيح انه « لم يصنع خطيئة ولم يوجد في فيه مكر »
ومع ذلك فقد ذكر هناك ايضاً في عدا ٢١ انه « انه تأم لاجلنا » فاذاً ليس
ينزل الله العقاب دائماً لاجل الذنب

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ « هل هلك احد وهو زكي واين دُمِر
اهل الاستقامة بل رايت ان الذين يفعلون الاثم يهلكون بنفخة الله » وقول
اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « كل عقاب فهو عدل وينزل لاجل خطيئة »
والجواب ان يقال يجوز اعتبار العقاب على نحوين اي مطلقاً ومن حيث هو
تكفيري كما مر في الفصل الاثني فالعقاب التكفيري ارادي باعتبار ما ولما

كان الذين يختلفون في استحقاق العقاب يتحدون في الارادة بوحدة المحبة كان
يحدث احياناً ان من لم يخطأ يتحمل اختياراً العقاب لاجل غيره كما قد نجد
ايضاً في الاحوال الانسانية ان بعض الناس يحيل على نفسه دين غيره - اما
اذا اردنا العقاب مطلقاً من حيث يتضمن حقيقة العقاب فهو يُنظر فيه دائماً الى
ذنب من ينزل به الا انه قد يُنظر فيه احياناً الى الذنب الفعلي كما اذا عوقب انسان
من الله او من الانسان على خطيئة اقترفها وقد يُنظر فيه الى الذنب الاصلي وهذا
اما اصالة او تبعاً فعقاب الخطيئة الاصلية بلاصالة هو ان تُترك الطبيعة الانسانية
وشأ نهادون مدد البرارة الاصلية وهذا يتبعه جميع العقوبات التي تثار للناس من
فساد الطبيعة

لكن لا بد ان يُعلم انه قد يظهر احياناً ان شيئاً عقاب مع انه بالاطلاق لا يتضمن
حقيقة العقاب لان العقاب نوع من الشر كما مر في ق ١ م ب ٤٨ ف ٥ والشر
هو عدم الخير ولان للانسان خيرات متعددة وهي خير النفس وخير البدن وخيرات
الاشياء الخارجة عنه فقد يمرض احياناً ان يُصاب في خير اقل لادراكه خيرا اعظم
كما اذا اصاب في ماله لاجل صحة جسده او في كليهما لاجل خلاص نفسه ومجد
الله وحينئذ لا يكون ذلك المصاب شراً للانسان بالاطلاق بل من وجه فهو اذن
لا يعتبر فيه بالاطلاق حقيقة العقاب بل حقيقة الدواء لان الاطباء ايضاً يصفون
للمرضى اشربة كريهة لفائدة الصحة ولما لم تكن هذه في الحقيقة عقاباً لم يكن
الذنب علة لها الا باعتبار ما لان احتياج الطبيعة الانسانية الى استعمال الادوية
الكريهة ناشى عن فساد الطبيعة الذي هو عقاب الخطيئة الاصلية لان حال
البرارة لم يكن فيها حاجة الى اكتساب الفضيلة بمزاولة الاعمال الشاقة فاذا ما
كان من هذه الادوية من حقيقة العقاب فهو معلول للذنب الاصلي
اذا اجيب على الاول بان الافات التي يولد عليها بعض الناس او تصيب الاطفال

ايضاً معلولات وعقوبات للخطيئة الاصلية كما مرّ قريباً وهي تبقى ايضاً بعد العادلا
اسلفناه في مب ٨٥ ف ٧٥ والسبب في عدم تساويها في الجميع هو اختلاف الطبيعة
التي نترك وشانها كما مرّ في الموضع المتقدم على ان العناية الالهية تقصد بهذه
الافات خلاص الناس اي خلاص الذين يصابون بها او خلاص غيرهم ممن
يعتبرون بها ومجد الله ايضاً

وعلى الذي بان الخيرات الزمنية والجسمانية خيرات للانسان لكنها ايسرة واما
الخيرات الروحانية فخيرات عظيمة للانسان فاذا من شأن العدل الالهي ان يهب
الخيرات الروحانية لذوي الفضيلة وان يوليهم من الخيرات او الشرود الزمنية
ما يكفي للفضيلة لان « العدل الالهي يقتضي ان لا تؤهن شجاعة الافاضل بالمنح
المادية » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ اما ايلاء غيرهم الزنيات
فيضرب بالروحيات وعليه قوله في مز ٧٢ : ٦ « لذلك تولتهم الكبرياء »
وعلى الثالث بان المسيح احتمل العقاب التكفيرية ليس على خطاياها بل
على خطايانا

الفصل الثامن

في ان الواحد هل يؤخذ بخطيئة غيره

يُخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه يؤخذ واحد بخطيئة غيره ففي خر ٢٠
٥٠ : « انا اله غيور افتقد اسم الآباء في البنين الى الجيل الثالث والرابع من مبغضي »
وفي متى ٢٣ : ٣٥ « لياتي عليكم كل دم زكي سفك على الارض »
٢ وايضاً ان العدل الانساني متفرع على العدل الالهي وقد يؤخذ احياناً
الابناء بذنب الآباء بحسب العدل الانساني كما يظهر في اهانة الملك . فكذلك
اذا يؤخذ واحد بخطيئة غيره بحسب العدل الالهي
٣ وايضاً ان قيل ان الابن لا يؤخذ بخطيئة ابيه بل بخطيئة نفسه من حيث

يتشبه بآبيه في الشر يلزم ان يصدق ذلك على الاجانب الذين يؤخذون بمثل عقاب
من يشبهون بهم كصدقه على الابناء . فيظهر اذن ان الابناء لا يؤخذون بخطايا
انفسهم بل بخطايا آباءهم

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٨ : ٢٠ «الابن لا يحمل اثم الاب»
والجواب ان يقال ان اردنا بالعقاب العقاب التكفيرى الذي يسام اختياراً
فقد يعرض ان يحمل بعض عقاب غيره من حيث هو واحد باعتبار ما كما مر في
الفصل الانف - وان اردنا بالعقاب المنزل قصاصاً على الخطيئة من حيث هو
انتقامى فانما يؤخذ كل بخطيئته لان فعل الخطيئة امر شخصى - وان اردنا
العقاب الدوائى فقد يعرض ان يؤخذ الواحد بخطيئة الاخر فقد تقدم في الفصل
الانف ان ما يلحق الاشياء الزمنية او البدن ايضاً من الاضرار ادوية عقابية
يقصد بها خلاص النفس فلا مانع من ان يعاقب انسان بهذه العقوبات على خطيئة
الغير اما من الله او من الانسان كان يؤخذ الابناء بذنب الآباء والمروثوسون
بذنب الرومساء من حيث انه ملك لهم . الا انه اذا كان الابن او المروثوسون
مشاركاً في الذنب كان هذا العقاب انتقامياً بالنسبة الى كليهما اي الى من يعاقب
ومن يعاقب لاجله وان لم يكن مشاركاً في الذنب كان العقاب انتقامياً بالنسبة
الى من يعاقب لاجله واما بالنسبة الى من يعاقب فانما هو دوائى فقط الا ان
يحصل له اعتبار آخر بالعرض من حيث يرضى بخطيئة الغير لان الغرض منه
خلاص نفسه اذا احتمله صابراً - واما العقوبات الروحية فليست ذوائية فقط
اذ ليس يقصد بخير النفس خيراً اخر افضل ولذلك لا يصاب احد في خيرات
نفسه دون ذنب له ولهذا ايضاً لا يؤخذ احد بمجريرة غيره في هذه العقوبات
كما قال اوغسطينوس في رسالته الى اويتوس لان الابن ليس باعتبار النفس
ملكاً للآب ومن ثمه عال الرب ذلك بقوله في حز ١٨ : ٤ «جميع النفوس هي لي»

إذا اجيب على الاول بان كلا النصين يجب حملهما على العقوبات الزمنية او
الجسدية من حيث ان الإبناء اشياء تخص الآباء وخالف للسلف او انه اذا حملا
على العقوبات الروحية فانما قيل ذلك بسبب التشبه في الذنب ولذلك قيل في
خر «من مبعضي» وفي متى «فجسموا اثم مكيال آبائكم» وانما قال ان خطايا
الآباء تُعاقب في الابناء لان الابناء اذا نشأوا على خطايا الآباء كانوا اميل الى
الخطأ اولاً بسبب العادة وثانياً بسبب المثل لا تبعهم تعليم آباءهم وهم يستوجبون
ايضاً عقاباً اعظم اذا عاينوا عقوبات آباءهم ولم يعتبروا بها ومن ثم قال «الى الجيل
الثالث والرابع» لان من عادة الناس ان يعيشوا الى ان يعاينوا الجيل الثالث
والرابع فقط فيستطيع الابناء ان يعاينوا خطايا الآباء فيتشبهوا بهم ويستطيع
الآباء ان يعاينوا عقوبات الابناء فيتأوا منها

وعلى الثاني بان تلك العقوبات جسدية وزمنية ينزلها العدل الانسان
بالواحد اخذاً له بجرم غيره وهي ادوية نقي من الذنوب التالية فيرتدع عنها نفس
من يعاقب او سواه

وعلى الثالث بان الاخذ بخطيئة الغير انما يخص به الاقارب دون الاجانب
اولاً لان عقاب الاقارب ينال على نحو ما الذين خطئوا كما تقدم في جرم الفصل
من حيث ان الابن ملك الأب وثانياً لان الامثلة الاهلية والعقوبات الاهلية
هي اشد تأثيراً فان من ينشأ على خطايا الآباء يكون اشد افتقاراً لهم فيها واذا لم
ترهبه عقوباتهم كان اشد اصراراً فيستوجب عقاباً اعظم

المبحث الثامن والثمانون

في الخطيئة العرضية والمميتة — وفيه ستة فصول

ثم لان الخطيئة العرضية والمميتة تتايزان باعتبار الذنب يتبني النظر فيهما. واولاً في
الخطيئة العرضية بالقياس الى المميتة وثانياً في العرضية في نفسها. اما الاول فالبحت فيه

يدور على ست مسائل - ١ في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة
- هل هو متغايران بالجنس - ٣ في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة
- ٤ هل يمكن ان تصير مميتة - ٥ في ان الظرف المثقل هل يمكن ان يجعل الخطيئة
العرضية مميتة - ٦ في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية

الفصل الاول

في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه لا يصح جعل الخطيئة العرضية قسيمة
للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧ «الخطيئة
قول او فعل او امتثالاً منافياً للشرعية الازلية» ومنافاة الشرعية الازلية تجعل
الخطيئة مميتة . فاذا سكل خطيئة فهي مميتة . فاذا ليست الخطيئة العرضية
قسيمة للمميتة

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٣١:١٠ «اذا اكلتم او شربتم او فعلتم
شيئاً اخر فافعلوا كل شيء لهجد الله» وكل من يخطأ فانه يخالف هذه الوصية لان
الخطيئة لا تفعل لهجد الله . فاذا اذ كانت مخالفة الوصية خطيئة مميتة يظهر ان كل
من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميتة

٣ وايضاً كل من يتعلق بشيء بالمحبة فانه يتعلق به تعلق تمتع او تعلق استعمال
كما يظهر مما قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٤ . وليس يتعلق
خاطي بالخير الفاني تعلق استعمال لانه لا يوجهه الى الخير الذي يجعلنا سعداء كما
هي حقيقة الاستعمال على ما قاله اوغسطينوس في الموضوع المتقدم . فاذا اكل من
يخطأ فانه يتمتع بالخير الفاني . والتمتع بما يجب استعماله فساد انساني كما قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٣٠ والفساد يراد به الخطيئة المميتة . فيظهر اذن
ان كل من يخطأ فانه يخطأ خطيئة مميتة

٤ وايضاً كل من يدنو الى منتهى فانه يتعد بذلك عن منتهى آخر وكل من

يخطأ فإنه يدنو من الخبر انه في فهو اذن يتعد عن الخبر الباقي فهو اذن يخطأ خطيئة
مميته . فليس يصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميته
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٤١ على يوحنا « ما يستوجب
الشجب فهو جرعة وما ليس يستوجب الشجب فهو خطيئة عرضية » والمراد بالجرعة
الخطيئة المميته . فيصح اذن جعل الخطيئة العرضية قسيمة للخطيئة المميته
والجواب ان يقال ان بعض الاشياء اذا أخذت بمنها الحقيقي لا تظهر متقابلة
واذا أخذت بالمعنى المجازي وجدت متقابلة كالضحك فإنه لا يقابل الذبول الا
انه متى وُصف به الروض مجازاً لا زهاره ونضارته كان مقابلاً للذبول وكذا
اذا أخذ المميت حقيقة من حيث يراد به الموت الجسماني لم يكن فيما يظهر مقابلاً
للعرضي ولا يجامعه في جنس واحد واما اذا أخذ بالمعنى المجازي من حيث
توصف به الخطيئة فيكون مقابلاً للعرضي . لأنه لما كانت الخطيئة سقماً للنفس كما
اسلفنا في ماضى كان يقال لبعض الخطايا انها مميته تشبيهاً لها بالمرض الذي
يقال له مميت من حيث يحدث بنقص بعض المبادئ فإذا لا يقبل الاصلاح
كما مر في مب ٧٢ ف ٥ . ومبدأ الحياة الروحية الحاصلة بالفضيلة هو التوجه الى
الغاية القصوى كما مر في البحث الآنف ف ٣ فاذا انقض لم يمكن اصلاحه
بمبدأ داخلي بل بالقدرة الاغبية فقط كما مر هناك ايضاً لان فساد ترتيب ما
يوءدي الى الغاية يصلح بالغاية كما يصلح الخطأ الذي يقع في النتائج بصدق
المبادئ فاذا فساد الترتيب في الغاية القصوى لا يمكن اصلاحه بشيء آخر اصل
كما لا يمكن ايضاً اصلاح الخطأ الذي يقع في المبادئ ولهذا يقال لهذه الخطايا
مميته لتعذر اصلاحها . واما الخطايا المتضمنة فساد الترتيب في ما يوءدي الى الغاية
مع سلامة النسبة الى الغاية القصوى فهي قابلة للاصلاح وهذه يقال لها عرضية
(وفي اللاتينية مفتقرة) اذ انما تعترف متى زال استمقاق العقاب الذي يزول . بزوال

الخطيئة كما مرّ في البحث الآنف ف ٠٦ فعلى هذا تكون الخطيئة المميته والعرضية متقابلتين تعادل قابل الاصلاح وغير قابله وانما اقول هذا بالقياس الى المبدأ الداخلى لا بالقياس الى القدرة الالهية التي تستطيع ابراء كل مرض جسدي وروحي . ولهذا صحّ ان تجعل الخطيئة العرضية قسيمة للمميته

اذا اوجب على الاول بان قسمة الخطيئة الى عرضية ومميته ليست من قبيل قسمة الجنس الى انواعه المشتركة حقيقة بينها على السواء بل من قبيل قسمة اللفظ المشكك الى ما يحتمل عليه بالتقدم والتأخر ولهذا كانت الحقيقة الكاملة التي جعلها اوغطينوس للخطيئة تصدق على الخطيئة المميته . واما الخطيئة العرضية فيقال لها خطيئة باعتبار الحقيقة الناقصة وبالنسبة الى الخطيئة المميته كما يقال للعرض موجود بالنسبة الى الجوهر باعتبار حقيقة الجوهر الناقصة فهي ليست منافية للشرية لان مرتكب الخطيئة العرضية لا يفعل ما تنهى عنه الشريعة ولا يترك ما توجه بل يفعل ما هو خارج عن الشريعة لعدم رعايته طريقة العقل المقصودة من الشريعة

وعلى الثاني بان تلك الوصية الرسولية ايجابية فلا تلزم دائماً ومن ثم لا يخالفها كل من لا يوجه بالفعل الى مجد الله كل ما يفعله فيكفي ان يوجه الانسان نفسه وكل افعاله الى الله بالملكية حتى لا يرتكب دائماً مميته في عدم توجيهه بالفعل فعلاً من افعاله الى مجد الله . والخطيئة العرضية لا تنفي توجيه الفعل الانساني الى مجد الله بالملكية بل بالفعل فقط لانها لا تنفي المحبة التي توجه الى الله بالملكية فلا يلزم اذن ان من يرتكب عرضية يرتكب مميته

وعلى الثالث بان من يرتكب خطيئة عرضية يتعلق بالخير الزمني لا يتعلق تمتع اذ ليس يجعل فيه غايته بل تعاق استعمال لتوجيهه اياه الى الله ليس بالفعل بل بالملكية وعلى الرابع بان الخير الفاني لا يعتبر منتهى مقابلاً للخير الباقي الا متى جعل غاية

لان ما يؤدي الى الغاية ليس له اعتبار المنتهى

الفصل الثاني

في ان الخطيئة المميتة والعرضية حل هما متغايرتان بالجنس

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الخطيئة العرضية والمميتة ليستا متغايرتين بالجنس بحيث يكون شيء من جنسه خطيئة مميتة او عرضية فان ما كان من جنسه خيراً او شراً في الافعال الانسانية يعتبر بالنسبة الى موضوعه كما مر في مب ١٨ ف ٢٠ وكل موضوع يمكن ان يقترف فيه خطيئة مميتة وعرضية. فان كل خير فان استطاع الانسان ان يحبه دون الله وهو الخطأ العرضي او فوق الله وهو الخطأ المميت. فاذا ليست الخطيئة العرضية والخطيئة المميتة متغايرتين بالجنس

٢ وايضاً ان الخطيئة المميتة هي التي يتعذر اصلاحها والعرضية هي التي يمكن اصلاحها كما تقدم في الفصل الانف. وانما يتعذر اصلاح الخطيئة التي ترتكب عن سوء قصد ويقان لما عند بعضهم غير مفتقرة وانما يمكن اصلاح الخطيئة التي تحصل عن ضعف او عن جهل ويقال لها مفتقرة فاذا الخطيئة المميتة والعرضية انما تتغايران تغايران تغاير الخطيئة المرتكبة عن سوء قصد او عن ضعف و جهل. وتغاير الخطايا من هذه الجهة ليس تغايراً بالجنس بل بالعادة كما مر في مب ٧٧ ف ٨. فاذا ليست الخطيئة العرضية والمميتة متغايرتين بالجنس

٣ وايضاً قد مر في مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ ان ما يحصل في الشهوة الحسية وفي العقل من الحركات البدئية خطايا عرضية. والحركات البدئية توجد في كل جنس من الخطايا. فاذا ليس يوجد خطايا عرضية من جنسها

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في خطابه في المطر ذكر اجناساً للخطايا العرضية واجناساً للخطايا المميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة العرضية تقال (في اللاتينية) من معنى المغفرة
فاذا يجوز ان يقال لخطيئة انها عرضية اما لانها قد اغتفرت وعليه قول
ابروسيوس في كتاب الفردوس ب ١٤ « كل خطيئة تصير بالتوبة عرضية »
وهذه يقال لها عرضية من العلول او لانه ليس فيها ما يمنع اغتفارها كلها او
بعضها اما بعضها فكما اذا كان فيها ما يخفف الجرم كما اذا حدثت عن مرض
او جهل وهذه يقال لها عرضية من العلة واما كلها فلانها لا تبطل التوجه الى
الغاية التصوي فلا تستوجب عقاباً ابدياً بل زنياً وهذه الخطيئة العرضية هي
المقصودة من كلامنا هنا . فمن المقرر ان الخطيئة العرضية بالمعنيين الاولين ليس
لها جنس معين بل انما يجوز ان يكون لها ذلك بالمعنى الثالث فيقال لبعض الخطايا
عرضية من جنسها ولبعضها مميّة من جنسها باعتبار ان جنس الفعل او نوعه
يتعين من موضوعه لانه متى توجهت الارادة الى شيء منافي في نفسه للحجة
التي بها يتوجه الانسان نحو الغاية التصوي كانت الخطيئة مميّة من جهة موضوعها
فتكون مميّة من جنسها منافية كانت لحجة الله كالتعديف والحنث ونحوهما او للحجة
القريب كالتل والزنى بزوجة الغير وما اشبه ذلك . ومن ثم كانت هذه خطايا
ميّة من جنسها . وقد تتوجه احياناً ارادة الخاطيء الى ما يتضمن في نفسه شيئاً
من عدم الترتيب ولكنه لا يضاد محبة الله والقريب كالكلام البطل والضحك
الخارج عن محله ونحو ذلك وهذه خطايا عرضية من جنسها - الا انه لما كانت
الافعال الخلقية لا تستفيد الحسن والقبح من الموضوع فقط بل من حالة
الفاعل ايضاً كما اسلفنا في مب ١٨ ف ٤ و ٦ كان يحدث احياناً ان ما هو خطيئة
عرضية من جنسها باعتبار الموضوع يصير خطيئة مميّة من جهة الفاعل اما لجعله
اياها الغاية التصوي او لتوسله به الى ما هو خطيئة مميّة من جنسها كما لو قصد
انسان بالكلام البطل التوصل الى ارتكاب الزنى بزوجة الغير . وكذا قد يحدث

ايضاً من جهة الفاعل ان ما هو من جنسه خطيئة مميته يصير خطيئة عرضية وذلك بسبب نقص الفعل اي عدم التروي فيه بالعقل الذي هو المبدأ الخاص للفعل القبيح كما مر في مب ٢٤ ف ١٠ في شأن حركات الكفر البديية .
إذا اجيب على الاول بانه بمجرد انتخاب الانسان ما ينافي المحبة الالهية يظهر انه يؤثر عليها وبالتالي انه احب اليه من الله ومر . ثم كانت بعض الخطايا وهي المافية في نفسها للمحبة تقتضى من جنسها اثار شتى بالمحبة على الله فتكون مميته من جنسها

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية من العلة وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يرد على الخطيئة التي هي عرضية بسبب نقص الفعل

الفصل الثالث

في ان الخطيئة العرضية حل في استعداد الخطيئة المميته

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية ليست استعداداً للخطيئة المميته فان احد المتقابلين لا يوجب الآخر . والخطيئة العرضية والمميته متقابلتان كما مر في ف ١ . فاذا ليست الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة المميته

٢ وايضاً ان الفعل يوجب لما يماثله في النوع وعليه قوله في الخلقيات ك ٢ ب ١ « بنشأ عن الافعال احوال وملكات مماثلة لها » . والخطيئة المميته والعرضية متغايرتان بالجنس او بالنوع كما تقدم في الفصل الآنف . فالخطيئة العرضية اذن لا توجب للخطيئة المميته

٣ وايضاً لو كان يقال للخطيئة عرضية لكونها توجب للخطيئة المميته لوجب ان يكون كل ما يوجب للخطيئة المميته خطيئة عرضية . وجميع الاعمال الصالحة

تؤهب للخطيئة المميتة فقد قال اوغسطينوس في قانونه رسا ٢١١ « الكبرياء،
تنصب الشرك للاعمال الصالحة حتى تبيد » فيلزم اذن كون الاعمال الصالحة
ايضاً خطايا عرضية وهذا خلف

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٩: ١١ « من يحقر الامور اليسيرة يسقط شيئاً
فشيئاً » ومن يخطأ خطأ عرضياً يظهر انه يحقر الامور اليسيرة فهو اذن يتأهب
شيئاً فشيئاً لان يسقط كل السقوط بالخطيئة المميتة

والجواب ان يقال ان المؤهب علة باعتبار ما وعليه كان للتأهب طريقتان
بحسب طريقتي العلة فان العلة منها ما يحرك قصداً الى المعلول كتسخين الحار
ومنها ما يحرك تبعاً بازالة المانع كما ان من يزحزح اسطوانة يقال انه يزحزح الحجر
الموضوع فوقها وبهذا الاعتبار كان فعل الخطيئة يؤهب لشيء على نحوين اولاً
قصداً وبهذا الوجه يعنى لفعل مماثلة في النوع والخطيئة التي هي عرضية من
جنسها لا تؤهب بهذا النحو اولاً وبالذات للخطيئة التي هي مميتة من جنسها
لتفاريها بالنوع الا ان الخطيئة العرضية يمكن ان تؤهب على هذا النحو بوجه
من التبعية للخطيئة التي هي مميتة من جهة الفاعل فانه متى ازدادت الحال او
الملكة بافعال الخطايا العرضية امكن ان تعظم شهوة الخطاء الى حد ان يجعل
الخطيئة غاية في الخطيئة العرضية لان غاية كل ذي ملكة من حيث هو كذلك
هي الفعل بحسب الملكة وهكذا يكون تكثر الخطايا العرضية مؤهباً للخطيئة
المميتة - وثانياً بازالة المانع وبهذا النحو يمكن للخطيئة عرضية من جنسها ان
تؤهب للخطيئة مميتة من جنسها لان من يقترف خطيئة عرضية من جنسها يعمدى
ترتيباً ما وباعتياده عدم اخضاع ارادته للترتيب الواجب في الصفات يتأهب لهدم
اخضاعها ايضاً لترتيب الغاية التصوي واثار ما هو خطيئة مميتة في جنسه
اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست قسيمة للخطيئة المميتة

بوجه التقابل على انها نوعان ينقسم اليهما جنس واحد كما مر في ف ١ بل على حد كون
العرض قسماً للجوهر . وكما يمكن ان يكون العرض استعداداً للصورة الجوهرية
كذلك يمكن ان تكون الخطيئة العرضية استعداداً للخطيئة الميتة
وعلى الثاني بان الخطيئة العرضية ليست مماثلة للميتة في النوع ولكنها مماثلة لها
في الجنس من حيث ان كليتهما تدلان على نقض في الترتيب الواجب ولو اختلفت
دلالتها على ذلك كما مر في الفصلين الآتيين
وعلى الثالث بان العمل الصالح ليس استعداداً بالذات للخطيئة الميتة لكنه
قد يكون مرضوعاً او سبباً لها بالعرض . واما الخطيئة العرضية فتذهب لها بالذات
كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الخطيئة العرضية حل يجوز ان تصير ميتة

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية يجوز ان تصير ميتة
فقد قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا « من لا يؤمن بالابن فلا يعاين
الحياة » ما نصه « الصبة ثور » يعني الخطايا العرضية (اذا اُثقلت قتلت » وانما يقال
لخطيئة ميتة من حيث تقتل النفس قتلاً روحياً . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة
العرضية ميتة

٢ وايضاً ان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل خطيئة عرضية
فان لحقته كانت ميتة كما مر في م ب ٧٤ ف ٨ . فالخطيئة العرضية اذن يجوز
ان تصير ميتة

٣ . وايضاً ان الفرق بين الخطيئة الميتة والعرضية كالفرق بين الداء العضال
والقابل للعلاج كما مر في ف ١ . والداء القابل للعلاج يجوز ان يصير عضالاً .
فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميتة

٤ وايضاً ان الاستعداد يجوز ان يصير ملكة . والخطيئة العرضية استعداد الميئة
كما تقدم في الفصل الآنف . فيجوز اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميئة
لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي بينها فرق غير متناه لا يستعمل بعضها الى
بعض . وبين الخطيئة الميتة والعرضية فرق غير متناه كما يظهر مما اسلفناه في
مب ٧٢ ف ٥ ومب ٨٧ ف ٥ . فيمتنع اذن ان تصير الخطيئة العرضية ميئة
والجواب ان يقال ان صيرورة الخطيئة العرضية ميئة يجوز ان يراد بها ثلاثة
معان الاول ان فعلاً واحداً بالعدد يكون اولاً خطيئة عرضية ثم يكون بعد
ذلك خطيئة ميئة وهذا ممنوع لان الخطيئة تقوم اصالة بفعل الارادة كغيرها
من الافعال الحاقية فاذا تعبرت الارادة لا يقال للفعل واحداً باعتبار خاقيته وان
كان واحداً متصلاً باعتبار طبيعته واذا لم تتغير الارادة امتنع ان تصير الخطيئة
العرضية ميئة - والثاني ان ما كان عرضياً في جنسه يصير ميئاً وهذا جائز من
حيث يجعل غايته او من حيث تجعل الخطيئة الميتة غايته له على ما مر في ف ٢
- والثالث ان يقوم عن خطايا عرضية كثيرة خطيئة واحدة ميئة وهذا ان اريد
به ان يقوم بالفعل خطيئة واحدة ميئة عن خطايا عرضية كثيرة فهو باطل لان
جميع ما في العالم من الخطايا العرضية لا يمكن ان يستوجب من العقاب ما تستوجب
خطيئة واحدة ميئة وهذا ظاهر من جهة المدة لان الخطيئة الميتة تستوجب
عقاباً ابدياً والخطيئة العرضية تستوجب عقاباً زمنياً كما مر في البحث الآنف ف ٣
و ٥ وهو ظاهر ايضاً من جهة عقاب التضرر لان الخطيئة الميتة تستوجب
حرمان الروبة الالهية الذي لا يقاس به عقاب كما قال فم الذهب ومن جهة عقاب
الحس باعتبار دود الضمير وان جاز ان يكون بين العقابين تناسب باعتبار عقاب
النار . واما ان اريد به ان الخطايا العرضية الكثيرة تفعل خطيئة واحدة ميئة
بوجه اتاهيب فهو حق كما تقدم بيانه في الفصل الآنف باعتبار الطريقتين

اللتين تؤهب بهما الخطيئة العرضية للخطيئة الميتة
إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس بمعنى ان الخطايا العرضية
الكثيرة تفعل الخطيئة الميتة بطريقة التأهب
وعلى الثاني بان حركة الشهوة الحسية السابقة رضى العقل لا تصير هي بعينها
اصلاً خطيئة ميتة بل انما يصير كذلك فعل العقل الراضي
وعلى الثالث بان الداء الجسماني ليس فعلاً بل حالاً مستمرة فيمكن ان يعروه
تغير مع بقاءه بعينه والخطيئة العرضية فعل زائل يمتنع استنفاه فليس حكمهما
في ذلك واحداً

وعلى الرابع بان الاستعداد الذي يصير ملكة هو بمنزلة الناقص في نوع واحد
بعينه كما ان العلم الناقص متى استكمل صار ملكة . والخطيئة العرضية استعداد
لجنس آخر كاستعداد العرض للصورة الجوهرية التي يمتنع استحاله اليها

الفصل الخامس

في ان الظرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية ميتة

ينحط الى الخامس ان يقال : يظهر ان الظرف يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية
ميتة فقد قل اوغسطينوس في كلامه على المطهر « ان غضب اذا طالت مدته
والسكر اذا استمر صاحبه عليه صار في جنم الخطايا الميتة » وان غضب والسكر ليسا
من الخطايا الميتة في جنسها والا لكانا ميتين دائماً . فالظرف اذن يجعل الخطيئة
العرضية ميتة

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان اللذة اذا كانت متوقفة
فهي خطيئة ميتة واذا لم تكن متوقفة فهي خطيئة عرضية . والتوقف ظرف .
فالظرف اذن يجعل الخطيئة العرضية ميتة

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والتقيح اعظم من الفرق بين الخطيئة العرضية

والهيئة المندرجتين جميعاً في جنس القبيح . والظرف يجعل الفعل الحسن قبيحاً
كما يظهر في من يتصدق لاجل المجد الباطل . فأولى اذن ان يجعل الخطيئة
العرضية مميتة

لكن يعارض ذلك ان الظرف لكونه عرضياً لا يمكن ان يتجاوز قدره قدر الفعل
الحاصل له من جنسه ضرورة ان المحل افضل دائماً من العرض فمتى كان الفعل
من جنسه خطيئة عرضية امتنع ان يصير بالظرف خطيئة مميتة لمجازة الخطيئة
الميتة قدر الخطيئة العرضية الى غير نهاية على نحو ما كما يظهر مما مر في مب ٢٢
ف ٥ و ب ٨٧ ف ٥

والجواب ان يقال ان الظرف بما هو ظرف هو عرض للفاعل الخلق كما مر في
مب ٧ ف ١ و ب ١٨ ف ٥ و ١٠ و ١١ عند الكلام على الظروف لكن قد
يعرض ان يعتبر الظرف فصلاً نوعياً للفعل الخلق فيتعري اذ ذاك عن صفة
الظرفية ويكون مقوماً لنوع الفعل الخلق وهذا يعرض في الخطايا متى اضاف
الظرف الى قباحتها قباحة جنس اخر كما ان مضاجعة الرجل لغير زوجته فعل
قبيح بالقبح المقابل للعنف واما مضاجعته لزوجته غيره ففيها قبح آخر مقابل
للعدالة التي يضادها غضب ما للغير وهكذا يكون هذا الظرف مقوماً لنوع آخر
من الخطيئة يقال له الزنى بزوجة الغير . ويستحيل ان يجعل الظرف الخطيئة
العرضية مميتة ما لم يزد عليها قباحة جنس آخر فقد مر في ف ١ ان قباحة الخطيئة
العرضية قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية وقباحة
الخطيئة الميتة قائمة بما فيها من فساد الترتيب بالقياس الى الغاية القصوى فيوضح
اذن ان الظرف ما بقي ظرفاً لا يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة بل انما
يجعلها كذلك متى احالها الى نوع اخر وصار على نحو ما فصلاً نوعياً للفعل الخلق
اذا اجيب على الاول بان طول المدة ليس ظرفاً محيلاً الى نوع آخر ومثله

المواظبة والاستمرار الا ان يكون ذلك بالعرض لطاريء ما فان كثرة الشيء ، او
اطاله لا تكسبه نوعاً جديداً الا ان يحدث في الفعل المتكرر والمستطيل ما
يغير نوعه كالتمرد او الاحتقار او نحو ذلك . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان
الغضب لكونه حركة في النفس الى الاضرار بالقرب فاذا كان الضرر الذي
تقصد اليه حركة الغضب خطيئة مميته من جنسه كاقتل او السرقة كان هذا
الغضب خطيئة مميته من جنسه . وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب
نقص الفعل من حيث يكون حركة بديهة للقوة الحسية فاذا طالت مدته رجع
برضى العقل الى طبيعة جنسه . واما اذا كانت الضرر الذي تقصد اليه حركة
الغضب خطيئة عرضية من جنسه كما اذا غضب انسان من آخر فقال له كلمة
خفيفة او هزلية توله قليلاً فلا يكون الغضب خطيئة مميته ولو طالت مدته
الا بالعرض كما اذا نشأ عنه عثرة جسمية او شيء يشبه ذلك

واما السكر فانه في نفسه خطيئة مميته فان تعطيل الانسان لغير ضرورة
قوة العقل الذي به يتوجه الى الله ويحتمل خطايا كثيرة تعرض له بمجرد لذة الخمر
مناف صراحة للفضيلة وانما يعرض ان يكون خطيئة عرضية بسبب جهل او
ضعف كما اذا كان الانسان جاهلاً قوة الخمر او ضعف نفسه فلا يخال انه يسكر
فانه حينئذ لا يخطأ لسكره بل لا فراطه في الشرب فقط الا انه متى أكثر من
السكر لم يبق له في هذا الجهل عذر بل يظهر حينئذ انه الى السكر اميل منه
الى الإمساك عن الخمر التي لا فائدة فيها فترجع الخطيئة الى طبيعتها
وعلى الثاني بان اللذة المتوقفة لا يقال انها خطيئة مميته الا في ما هو من جنسه
خطيئة مميته واذا لم تكن اللذة فيه متوقفة كانت الخطيئة عرضية بسبب نقص
الفعل كما تقدم في الغضب فان المراد بالغضب الطويل واللذة المتوقفة ما حصل
فيه من ذلك روية العقل ورضاه

وعلى الثالث بان الظرف لا يجعل الفعل الحسن قبيحاً الا بتقويمه نوع الخطيئة
كما مر في م ب ١٨ ف ٥

الفصل السادس

في ان الخطيئة الميتة هل يمكن ان تصير عرضية

يُنحطُّ الى السادس بان يقال: يظهر ان الخطيئة الميتة يمكن ان تصير عرضية فان
بعد الخطيئة العرضية عن الميتة كبعد الخطيئة الميتة عن العرضية . والخطيئة العرضية
تصير ميتة كما مر في ف ٤ . فاذا كذلك الخطيئة الميتة يجوز ان تصير عرضية
٢ وايضاً قد جعل الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة في ان صاحب الميتة
احب للخليفة منه لله وصاحب العرضية احب لله منه للخليفة . وقد يعرض ان من
يقترف ما هو من جنسه خطيئة ميتة يكون احب لله منه للخليفة من يزني زنى
بسيطاً وهو جاهل كونه خطيئة ميتة ومنافياً للحجة الالهية مع انه لو علم انه يأتي
به ما يتنافى المحبة الالهية لا عرض عنه حباً بالله . فهو اذن يقترف خطيئة عرضية
وهكذا يمكن ان تصير الخطيئة الميتة عرضية

٣ وايضاً ان الفرق بين الحسن والقبيح اعظم منه بين الخطيئة العرضية
والميتة كما تقدم في النصل الانف . والفعل الذي هو من نفسه قبيح يجوز ان
يصير حسناً كجواز ان يصير القتل فعل عدالة كما يظهر في الحاكم الذي يميت اللص .
فلان يجوز ان تصير الخطيئة الميتة عرضية اولى

لكن يعارض ذلك انه يستحيل صيرورة الابدي زمنياً . والخطيئة الميتة
تستوجب عقاباً ابدياً والعرضية تستوجب عقاباً زمنياً . فيستحيل اذن ان تصير
الخطيئة الميتة عرضية

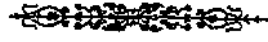
والجواب ان يقال ان الفرق بين الخطيئة العرضية والميتة هو نفس الفرق
بين الكامل والناقص في جنس الخطيئة على ما مر في ف ١ . والناقص يجوز ان

يلعب الكمال بزيادة شيء ومن ثمه فالخطيئة العرضية اذا زيد عليها قبحٌ راجع الى جنس الخطيئة الميتة صارت بذلك مميتة كما لو قال قائل كلمة بطالة ليزني واما الكامل فلا يجوز ان يصير ناقصاً بالزيادة ولذلك فالخطيئة الميتة اذا زيد عليها قبحٌ راجع الى جنس الخطيئة العرضية لا تصير بذلك عرضية لان من يزني ليقول كلمة بطالة لا يخف بذلك جرم خطيئته بل يتقل بالاحرى لما زيد عليه من القبح — على ان ما كان من جنسه خطيئة مميتة يجوز ان يصير خطيئة عرضية بسبب نقصان الفعل من حيث لا تستكمل فيه حقيقة الفعل الخلقى لحدوثه بالبداهة لا عن روية كما مر في ف ٢ وهذا يصير بالخلو من شيء اي من روية العقل . ولما كان الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من روية العقل كانت الحقيقة النوعية تنتقض بهذا الخلو

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية تفترق عن الميتة افتراق الناقص عن الكامل كما يفترق الظنل عن الرجل . والطفل يصير رجلاً دون العكس . فالاعتراض اذن غير وارد .

وعلى الثاني بانه اذا كان الجهل عاذراً على الخطيئة كمر العذر كجهل المستشيط غضباً او المجنون كان الزاني مع هذا الجهل لا يخطأ لا خطيئة مميتة ولا عرضية . واما اذا كان الجهل قابل الاندفاع فيكون هو عينه خطيئة ويشتمل في نفسه على نقص المحبة الالهية من حيث ان الانسان يتقاعد عن علم ما به يقدر ان يحافظ على المحبة الالهية

وعلى الثالث بان ما كان قبيحاً في نفسه لا يمكن ان يحسن فعله مهما كانت غايته كما قال اوغسطينوس في رده على منداكوس ب ٧ . والقتل هو امانة البري وهذا لا يمكن ان يحسن فعله بوجه من الوجوه واما الحاكم الذي يميت اللص او الجندي الذي يميت عدو الحكومة فلا يقان له قاتل كما قال اوغسطينوس في



المبحث التاسع والثمانون

في الخطيئة العرضية في نفسها - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الخطيئة العرضية في نفسها والبحث في ذلك بدور على ست مسائل
— ١ في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس — ٢ في قسمة الخطيئة العرضية الى ما
عبر عنه في ا كور ١٢:٣ بالخشب والحشيش والتبن. — ٣ في ان الانسان هل كان ممكناً
له في حال البرارة ان يقترف خطيئة عرضية — ٤ هل يمكن للملاك الصالح او الطالح ان
يقترف خطيئة عرضية — ٥ في ان حركات الكفرة الأولى هل هي خطايا عرضية — ٦
في انه هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدثا في واحد

الفصل الأول

في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة العرضية تدنس النفس فقد
قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ان الخطايا العرضية اذا تكررت ذهبت بشرف
عرضنا الى حد ان تحرمنا معاقبة العريس السماوي . وليس الدنس سوى نقص
العرض . فالخطايا العرضية اذن تدنس النفس

٢ وايضاً ان الخطيئة الميتة تدنس النفس بسبب ما في فعل الخطيئة
وعاطفته من فساد الترتيب . والخطيئة العرضية يحصل فيها شيء من فساد الترتيب
في القعل والعاطفة . فهي اذن تدنس النفس

٣ وايضاً ان دنس النفس يحدث عن مماسه شيء زمني بلحبة كما مر في
مب ٨٤ ف ١ . والنفس في الخطيئة العرضية تماس شيئاً زمنياً بمجبة عارية عن
الترتيب . فالخطيئة العرضية اذن تدنس النفس

لكن يعارض ذلك قوله في افسس ٢٧: ٥ « ليهديا نفسه كنيمة مجيدة لا دنس فيها » يعني ليس فيها خطيئة جنائية كما قال الشارح . فظهر اذن ان تدنيس النفس خاص بالخطيئة الميتة

والجواب ان يقال ان المراد بالتدنيس فقد التقاوة بما سمي شيء كما هو ظاهر في الجسمانيات التي منها استعير اسم الدنس للنفس تشبيهاً على ما مر في مب ٨٦ ف ا وكما ان في الجسم تقاوتين احدها حاصلتها عن حال الاعضاء واللون الداخلية والاخرى حاصلتها عن نور وارد من الخارج كذلك في النفس تقاوتان احدها ملكية اي بالملكة وكانها داخلية والاخرى فعلية وكانها نور خارجي فالخطيئة العرضية تمتع من التقاوة الفعلية دون الملكية لانها لا تزيل ولا تنقص ملكة المحبة وسائر الفضائل كما سيأتي بيانه في ثا ١٠٠ مب ٢٤ ف ١٠ ومب ٣٣ ف ا بل انما تمتع من فعلها فقط والتدنس يدل على شيء راسخ في المتدنس فيظهر انه اولى بمقد التقاوة الملكية منه بمقد التقاوة الفعلية وعلى هذا فالخطيئة العرضية لا تدنس النفس في الحقيقة وحيث يقال انها تدنسها فذلك باعتبار من حيث تمتع من التقاوة الحاصلة عن افعال الفضائل

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على ما اذا كانت الخطايا العرضية الكثيرة تؤدي الى الخطيئة الميتة بطريقة التأهب اذ لا يحرم بغير هذا المعنى من معانقة العريس السماوي

وعلى الثاني بان فساد الترتيب في الفعل يفسد ملكة الفضيلة في الخطيئة الميتة لا في الخطيئة العرضية

وعلى الثالث بان النفس في الخطيئة الميتة تعلق بالمحبة بالشيء الزمني على انه غاية لها وبذلك يمتنع بالكلية فعل نور النعمة الذي يفاض على الذين يتعلقون بالمحبة بالله على انه الغاية القصوى . واما في الخطيئة العرضية فليس يتعلق الانسان

بالحليقة على انها الغاية القصوى . فليس حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتبن هل هو صواب
ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب
والحشيش والتبن في ا كور ١١: ٣-١٥ ليس صواباً لانه يقال هناك ان الخشب
والحشيش والتبن تبنى على الاساس الروحي . والخطايا العرضية خارجة عن البناء
الروحي كما ان الزاعم الباطلة كلها خارجة عن العلم . فالدلالة اذن على الخطايا
العرضية بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٢ وايضاً ان من بيني خشباً وحشيشاً وتبناً فانه « سينخلص كما يخلص من يمر
في النار » . ومن يقترف الخطايا العرضية فقد لا يخلص ايضاً بالنار كما لو وجدت
خطايا عرضية على من يموت وعليه خطيئة ممتة . فالدلالة اذن على الخطايا العرضية
بالخشب والحشيش والتبن ليست صواباً

٣ وايضاً ان مفاد قول الرسول ان الذين يبنون ذهباً وفضةً وحجارةً كريمة
اي محبة الله والقريب والاعمال الصالحة غير الذين يبنون خشباً وحشيشاً وتبناً .
والخطايا العرضية يقترفها ايضاً اولئك الذين يحبون الله والقريب ويمملون الاعمال
الصالحة ففي ١ يوا ٨: « ان قلنا ان ليس فينا خطيئة فانا نضل انفسنا » فالدلالة
اذن بهذه الثلاثة على الخطايا العرضية ليست صواباً

٤ وايضاً ان اقسام الخطايا العرضية ومراتبها اكثر جداً من ثلاثة . فخصرها
اذن في هذه الثلاثة ليس صواباً

لكن يعارض ذلك ان الرسول ذكر ان الذي يبنو خشباً وحشيشاً وتبناً « سينخلص
كما يخلص من يمر في النار » فهو اذن يُسام عذاباً لكن عذابه لن يكون ابدياً .
واستيجاب العذاب الزمني مخصوص بالخطيئة العرضية كما مر في مب ٨٧ ف ٥

فالمراد اذن بتلك الثلاثة الدلالة على الخطايا العرضية
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بالاساس الايمان المعرّى عن
الصورة الذي يبني عليه بعض الناس الاعمال الصالحة المعبر عنها بالذهب والفضة
والحجارة الكريمة وبعضهم الخطايا الميئة المعبر عنها عندهم بالخشب والحشيش
والتبن — الا ان هذا القول ابطله اوغسطينوس في كتاب الايمان والاعمال
ب ١٥ لان الرسول قال في خلا ٢١:٥ ان الذين يعملون اعمال الجسد « لا يرثون
ملكوت الله » اي لا يخلصون وهو قد قال ان الذي يبني خشباً وحشيشاً وتبناً
« سيمخلص كما يخلص من يمر في النار » فيمتنع اذن ان يكون المراد بالخشب والحشيش
والتبن الخطايا الميئة — وذهب غيرهم الى ان المراد بالخشب والحشيش والتبن
الاعمال الصالحة التي تُبنى على البناء الروحي لكن يمازجها خطايا عرضية كما اذا خالط
عناية الرجل بتدبير منزله انسي في عمل صالح محبة منفرطة لزوجته او لاولاده او
لاملاكه لكن اقل من محبة لله اي بحيث لا يريد ان يفعل لاجل هذه الاشياء
شيئاً منافياً لارادة الله — الا ان هذا القول ايضاً يظهر خارجاً عن الصواب فمن
الواضح ان جميع الاعمال الصالحة ترجع الى محبة الله والتقرب فهي اذن ترجع
الى الذهب والفضة والحجارة الكريمة وهكذا لا ترجع الى الخشب والحشيش
والتبن — فالحق اذن ان الخطايا العرضية التي تمازج عناية الناس بالارضيات
يعبر عنها بالخشب والحشيش والتبن فكما ان هذه تُجمع في البيت ولا تتعلق
بجوهر البناء ويمكن احراقها مع بقاء البناء كذلك تتوفر الخطايا العرضية في
الانسان مع بقاء البناء الروحي وهو يُعاقب عليها اما بنار الاضطهاد الزمني في
هذه الحياة او بنار المطهر بعدها ولكنه يفوز بالخلاص الابدي
اذا اجيب على الاول بان الخطايا العرضية لا يقال انها تُبنى على الاساس
الروحي بمعنى انها توضع فوقه حقيقة بل بمعنى انها توضع بقربه على حد قوله في

مز ١٣٦: ١ « على انهار بابل » اي بقربها لان الخطايا العرضية لاتهدم البناء
الروحي كما تقدم

وعلى الثاني بانه ليس يقال لكل من يبني خشباً وحشيشاً وتبناً انه يخلص كما
يخلص من يمر في النار بل انما يقال ذلك لمن يبني على اساس فقط وليس هذا
الاساس هو الايمان العارض عن الصورة كما زعم بعض بل الايمان المصور بالمحبة
كقوله في افسس ٣: ١٧ « متاصلين في المحبة ومتأسسين عليها » فاذا من يموت
وعليه خشيئة ميتة وخطايا عرضية فله خشب وحشيش وتبن ولكنها ليست
مبنية على اساس روحي فلا يخلص كما يخلص من يمر في النار

وعلى الثالث بان الذين ينقطعون عن الاهتمام بالامور الزمنية وان خبطوا حياتنا
خطأ عرضياً فانهم يقترفون خطايا عرضية خفيفة وفي الاكثر تمحص عنهم بجملة المحبة
فهؤلاء اذن لا يبنون الخطايا العرضية لبقائها فيهم زماناً يسيراً او اما الخطايا العرضية التي
يقترفها من يتشاغل في الارضيات فتبقى زماناً طويلاً اذ ليس يتيسر لهم كثيراً ان
يادروا الى تمحيصها بجملة المحبة

وعلى الرابع بان كل شيء ينحصر في ثلاثة اي مبداء ووسط وغاية كما قال
الفيلسوف في كتاب اسمه ابواقضية ذلك ان جميع مراتب الخطايا العرضية
ترجع الى ثلاثة اي الخشب الذي يبقى في النار زماناً طويلاً والتبن الذي يفنى
بغاية السرعة والحشيش الذي هو بين بين لان الخطايا العرضية على قدر تفاوت
وسوخيا او ثقلها يتفاوت زمان تمحيصها بالنار

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترف خطيئة عرضية
يفغظ الى الثالث بان يقال : يظهر انه كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان
يقترف خطيئة عرضية فقد كتب الشارح على قول الرسول في انيمو ٢: ١٤

«لم يكن آدم الذي أُغوي» ما نصه «لما لم يكن قد خبر شدة العدل الإلهي كان ممكناً له ان يخطيء باعتماده ان ما يقترفه من الخطايا مغتفر» ولولم يكن ممكناً له ان يقترف خطيئة عرضية لما كان يعتقد ذلك . فقد امكن له اذن ان يقترف خطيئة عرضية من غير ان يقترف خطيئة مميته

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسيره ١١ من سفر التكوين «لا يخال» احد انه كان في قدرة التجرب ان يسقط الانسان لو لم ينشأ قبل ذلك في نفس الانسان حركة كبرياء كان يجب قمعها وحركة الكبرياء المتقدمة السقوط الذي حصل بالخطيئة المميته لم يكن ممكناً ان تكون سوى خطيئة عرضية . وقال ايضاً في الموضوع المتقدم ذكره «ان الرجل اغراه شهوة الامتحان اذ رأى ان المرأة لم تمت حين اكلت التفاحة المحرمة» ويظهر ايضاً انه كان عند حواء شيء من حركة الكفر لانها شككت في كلام الرب كما يظهر من قولها «لعلنا نموت» على ما في تلك ٣:٣ وهذه يظهر انها خطايا عرضية . فاذا قبل ان يقترف الانسان خطيئة مميته كان ممكناً له ان يقترف خطيئة عرضية

٣ وايضاً ان الخطيئة المميته اشد مقابلة لكمال الحالة الأولى من الخطيئة العرضية . وكال الحالة الأولى لم يمنع الانسان عن ان يرتكب الخطيئة المميته . فكذا اذن لم يكن مانعاً له عن ارتكاب الخطيئة العرضية

لكن يعارض ذلك ان كل خطيئة تستوجب عقاباً . ولم يكن ممكناً وجود عقاب في حالة البرارة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ا ب ١٠ . فاذا لم يكن ممكناً للانسان ان يرتكب خطيئة لا يخرج بها عن تلك الحالة الكمالية . والخطيئة العرضية لا تغير حالة الانسان . فاذا لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة عرضية والجواب ان يقال ان الجمهور على ان الانسان لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئة عرضية وليس المراد بذلك انه لو ارتكب ما هو

عرضي بالقياس الينا لكان بالقياس اليه ميمتا بسبب سمو حاله فان شرف الشخص
ظرف مثل للخطيئة لانه لا يصير بها الى نوع آخر الا ان يرد عليها قباحة
التردد او النذرا ونحو ذلك مما لا محل له هنا فاذا ما كان في نفسه عرضيا لم
يكن ممكنا ان يصير ميمتا بسبب شرف الحالة الاولى . فالمراد بذلك اذن ان
الانسان لم يكن ممكنا له ان يرتكب خطيئة عرضية لانه لم يكن ممكنا ان
يرتكب ما هو في نفسه خطيئة عرضية قبل ان يفقد بالخطيئة الميمية كمال الحالة
الأولى - وتحقيق ذلك ان الخطيئة العرضية تحدث عندنا اما لنقص في الفعل
كالحركات البدئية في جنس الخطايا الميمية واما لفساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية وكلا الامرين
يحدثان عن فساد في الترتيب لعدم اندراج الادنى تحت الاعلى اندراجا ثابتا فان
ما يحصل عندنا من الحركات البدئية في الشهوة الحسية يحدث من عدم خضوع
الشهوة الحسية مطلقا للعقل وما يحصل من ذلك في العقل يحدث عندنا من
حيث لا يخضع انفاذ فعل العقل للروية التي تحصل عن خير اعلى كما اسلفنا في
مب ٧٤ ف ١٠ وما يحصل في النفس الانسانية من فساد الترتيب بالقياس الى
ما يؤدي الى الغاية مع سلامة الترتيب الواجب بالقياس الى الغاية فانما يحدث
من حيث ان ما يؤدي الى الغاية لا يخضع دائما للغاية التي لها المقام الاعلى في
المشتميات وهي بمنزلة مبداء فا كما مر في مب ١٠ ف ١٠ و ٧٢ ف ٥ وقد اسلفنا في
ق ١ مب ٩٥ ف ١ ان الترتيب كان في حال البرارة مرعيا على وجه ثابت فكان
الادنى خاضعا دائما للاعلى ما دام الجزء الاعلى في الانسان خاضعا لله كما قال
اوغسطينوس ايضا في مدينة الله ك ١٤ ب ١٧ و ٢٨ ومن ثمه كان يجب ان
لا يحصل في الانسان فساد ترتيب او لم يتبدى ذلك من عدم خضوع الجزء
الاعلى في الانسان لله وهذا حدث بالخطيئة الميمية . فيظهر من ذلك ان الانسان

لم يكن ممكناً له في حال البرارة ان يرتكب خطيئة عرضية قبل ان يرتكب
خطيئة مميته

إذا اجيب على الاول بانه ليس المراد بالعتنر هناك الخطيئة العرضية التي
عليها كلامنا بل ما يسهل اغتفاره

وعلى الثاني بان تلك الكبريات التي سبقت في نفس الانسان كانت خطيئة
الانسان الأولى المميته وانما يقال انها سبقت سقوطه باعتبار فعل الخطيئة الخارج وقد
تبع هذه الكبريات شهوة الامتحان في الرجل والشك في المرأة التي بمجرد ما سمعته
من الحية من ذكر نهي الله حدث عنها حركة كبرياء حتى كانها لم تشأ ان تنتهي بنبيه
وعلى الثالث بان الخطيئة المميته انما هي مقابلة لكمال الحالة الأولى من حيث
تفسده وهذا لا تفعله الخطيئة العرضية . ولانه يتعذر اجتماع كل فساد في الترتيب
وكال الحالة الأولى يلزم ان الانسان الأول لم يكن ممكناً له ان يرتكب خطيئة
عرضية قبل ارتكابه خطيئة مميته

الفصل الرابع

في انه هل يمكن للملائكة الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية

ينحط إلى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن للملائكة الصالح او الطالح ان
يرتكب خطيئة عرضية فان الانسان يشارك الملائكة في جزء النفس الاعلى
الذي يقال له العقل كقول غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان
يعقل مع الملائكة » والانسان يمكن له باعتبار جزء النفس الاعلى ان يرتكب
خطيئة عرضية . فكذا الملائكة ايضاً

٢ وايضاً من يستطيع الاكثر يستطيع الاقل ايضاً . وقد استطاع الملائكة
ان يجب الخير المخلوق اكثر من حبه لله وهذا فعله بارتكابه الخطيئة المميته . فإذاً
كان ممكناً له ان يجب الخير المخلوق اقل من حبه لله بغير ترتيب بارتكابه

الخطيئة العرضية

٣ وايضاً يظهر ان الملائكة الاشرار يفعلون اموراً هي في جنسها خطايا عرضية باغرائهم الناس بالضحك ونحوه من الصغائر . وظرف الشخص لا يجعل الخطيئة العرضية مميّزة كما تقدم في الفصل الأنف ما لم يرد على ذلك نهي مخصوص وليس هذا من مقاصد مقامنا هنا . فيمكن اذن للملاك ان يرتكب خطيئة عرضية لكن يعارض ان كمال الملاك اعظم من كمال الانسان في الحالة الأولى . والانسان لم يكن ممكناً له في الحالة الأولى ان يرتكب خطيئة عرضية . فبالأولى اذن لم يكن ذلك ممكناً للملاك

والجواب ان يقال ان عقل الملاك ليس تدريجياً اي ليس ينتقل من المبادئ الى النتائج مدركاً كلاً منهما على حiale كما يحدث فينا على ما اسلفنا في ق ١ م ٥٨ ف ٣ فذاً كلما لحظ النتائج وجب ان يلحظها باعتبار حصولها في المبادئ . وانمايات في المشبهات بمنزلة المبادئ ، وانموذيات الى الغاية بمنزلة النتائج كما مر غير مرة فاذاً ليس يلتفت عقل الملاك الى ما يؤدي الى الغاية الا باعتبار اندراجه تحت ترتيب الغاية ولهذا قطع الملائكة يقتضي ان لا يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى ما يؤدي الى الغاية من دون ان يحدث عندهم فساد ترتيب بالقياس الى الغاية وهذا يحدث بالخطيئة المميّزة . والملائكة الاخير لا تتحرك الى ما يؤدي الى الغاية الا بالقياس الى الغاية المقترضة وهي الله ومن ثم كانت جميع افعالهم محبة فيمتنع اذن ان يحصل عندهم خطيئة عرضية . واما الملائكة الاشرار فلا تتحرك الى شيء الا بالقياس الى غاية خطيئة كبرياتهم ولذلك فانهم يرتكبون الخطأ المميّز في كل ما يفعلونه بارادتهم وليس كذلك حكم ما فيهم من الشوق الطبيعي الى الخير على ما مر في ق ١ م ٦٣ ف ٤ ومب ٦٤ ف ٢

أذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في العقل لكنه يفارقهم
في طريقة العقل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك لم يستطع ان يحب الخليفة اقل من حبه لله لا بتوجيه
اياها اذ ذلك الى الله على انه الغاية القصوى او الى غاية غير مرتبة بالاعتبار
المتقدم هناك

وعلى الثالث بان كل ما يظهر انه خطايا عرضية فالشياطين لتوسل به الى ان
يقربوا الناس اليهم فيجروهم الى الخطيئة المميتة ومن ثم فانهم يخطئون في هذه
خطايا مميتة باعتبار الغاية التي يقصدونها

الفصل الخامس

في ان حركات الشهوة الحسية الأولى في الكفرة هل هي خطايا مميتة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان حركات الشهوة الحسية الأولى
في الكفرة خطايا مميتة فقد قال الرسول في رو٨:١٠ « ليس من قضاء على الذين
في المسيح يسوع وهم لا يسلكون بحسب الجسد » وكلامه هناك على شهوة الحس
كما يظهر مما قبله فالسبب اذن في كون الشهوة لا توجب هلاك الذين لا يسلكون
بحسب الجسد اي بانقيادهم للشهوة انما هو كونهم في المسيح يسوع . والكفرة
ليسوا في المسيح يسوع . فالشهوة اذن فيهم موجبة للهلاك فحركاتهم الأولى اذن
خطايا مميتة

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب النعمة والاختيار ب٧ « الذين ليسوا في
المسيح اذا شعروا بالجسد استوجبوا الهلاك وان لم يسلكوا بحسب الجسد » وليس
يستوجب احد الهلاك الا بالخطيئة المميتة . فاذا لما كان الانسان يشعر بالجسد
بحركة الشهوة الأولى كانت حركة الشهوة الأولى في الكفرة خطيئة مميتة
في ما يظهر

٣ وايضاً قال اسلموس في الموضع المتقدم « صنع الانسان بحيث يجب ان لا يشعر بالشهوة » ويظهر ان الانسان قد تعرّى عن هذا الواجب بنعمة العباد التي ليست للكفرة . فاذا كلما اشتهى الكافر وان لم يتقد للشهوة يرتكب خطيئة مميّنة بتعديه الواجب

لكن يعارض ذلك قوله في اع ١٠: ٣٤ « ان الله لا يجابي الوجوه » فاذا ما ليس يقضي به على واحد لا يقضي به على آخر . وهو ليس يقضي بالحركات الأولى على المؤمنين . فكذلك اذن ليس يقضي بها على الكفرة . والجواب ان يقال ان القول بان حركات الكفرة الأولى خطايا مميّنة اذا لم يرضوا بها غير صواب ويان ذلك من وجهين اما اولاً فمن امتناع كون الشهوة الحسية محلاً للخطيئة المميّنة كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ وطبيعة الشهوة الحسية واحدة في الكفرة والمؤمنين فلا يجوز ان تكون حركتها في الكفرة فقط خطيئة مميّنة . واما ثانياً فمن حال الخاطيء فان شرف الشخص لا يخفف جرم الخطيئة بل يزيده ثقلاً كما يظهر مما مرّ في مب ٧٣ ف ١٠ وعليه فالخطيئة ليست في المؤمن اخف منها في الكافر بل اثقل كثيراً اولاً لان خطايا الكفرة اكثر استحقاقاً للغفرة بسبب جهلهم كقوله في ١ تيمو ١٣: ١٣ « نلت رحمة الله لاني فعلت ذلك عن جهل وفي عدم ايماني » وثانياً لان خطايا المؤمنين تزداد ثقلاً بسبب اسرار النعمة كقوله في عبر ١٠: ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من عدم الوصية الذي قدّس به نجساً »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول على القضاء بالهلاك الذي تستوجب الخطيئة الاصلية التي تمتع بنعمة يسوع المسيح وان بقيت الشهوة . فاذا ليس حدوث الشهوة في المؤمنين دليلاً على القضاء بالهلاك الذي تستوجه الخطيئة الاصلية كما هو الحال في الكفرة

وعلى هذا المعنى ايضاً يجب حمل كلام السلوس وبذلك يتضح الجواب
على الثاني

وعلى الثالث بان ذلك الواجب القاضي بعدم الاشتباه كان حاصلًا بالبرارة
الاصلية فليس يرجع ما يقابله الى الخطيئة الفعلية بل الى الخطيئة الاصلية
الفصل السادس

هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد

بُتخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع الخطيئة العرضية
والخطيئة الاصلية وحدهما في واحد فان الاستعداد متقدم على الملكة . والخطيئة
العرضية استعداد للخطيئة الميتة كما مر في م ب ٨٨ ف ٣ فهي اذن توجد قبل
الميتة في الكافر الذي لا تنفر له الخطيئة الاصلية وهكذا قد تجتمع احياناً في
الكفرة الخطايا العرضية والخطيئة الاصلية دون الخطايا الميتة

٢ وايضاً ان اتصال الخطيئة العرضية بالميتة ومشاركتها لها اقل من اتصال
الميتة بالميتة ومشاركتها لها . والكافر الملتطخ بالخطيئة الاصلية يمكن له ان يرتكب
خطيئة ميتة دون ان يرتكب سواها فيمكن له اذن ان يرتكب خطيئة عرضية
دون ان يرتكب خطيئة ميتة

٣ وايضاً يمكن تعيين الزمان الذي فيه يتدىء الطفل ان يرتكب خطيئة
فعلية ومتى بلغ الى هذا الزمان يمكن له ان يبقى في الاقل مدة يسيرة دون ان
يرتكب خطيئة ميتة فان هذا يحدث ايضاً لاعظم الائمة . وفي هذه المدة ولو
يسيرة جداً يمكن له ان يرتكب خطيئة عرضية . فاذا يجوز اجتماع الخطيئة
العرضية والخطيئة الاصلية في واحد دون الخطيئة الميتة

لكن يعارض ذلك ان الناس يعاقبون على الخطيئة الاصلية في سجن الاطفال
حيث لا يوجد عذاب الحس كما سيأتي بيانه في ق ٣ م ب ٥٩ ف ٦ . والمجيب

يُقَدَّر في فيه الناس بسبب الخطيئة المميتة فقط . فإذا لم يكن مكانً يعاقب فيه من لا يكون عليه الا خطيئة عرضية والخطيئة الاصلية فقط والجواب ان يقال يتمتع اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاصلية في واحد دون الخطيئة المميتة وتحقيق ذلك ان الانسان قبل ان يبلغ سني التمييز يكون له من صغر السن المانع من استعمال العقل عاذراً على الخطيئة المميتة فهو اذن بالاولى يكون عاذراً له على الخطيئة العرضية اذا ارتكب ما هو من جنسه خطيئة عرضية فمتى اخذ في استعمال العقل لا يُعذَّر بالكلية على الخطيئة العرضية والمميتة غير ان اول ما يعرض حينئذ لفكر الانسان هو ان يتروى في نفسه فان وجه نفسه نحو الغاية المقترضة اصاب بالنعمة مفعرة الخطيئة الاصلية وان لم يوجه نفسه الى الغاية المقترضة فباختبار ما له في ذلك السن من التمييز يرتكب خطيئة مميتة لاهاله ما في وسعه ومذ ذاك لا يكون فيه خطيئة عرضية دون المميتة الا بعد ان يكون قد غُفِرَ له كل شيء بالنعمة

اذا اجيب على الاول بان الخطيئة العرضية ليست استعداداً ضرورياً للخطيئة المميتة بل ممكناً كما يوهب التعب احياً للحمى لا كما توهب الحرارة لصورة النار وعلى الثاني بان امتناع مجامعة الخطيئة العرضية للخطيئة الاصلية وحدها ليس لاعتبار بعدها عنها او مشاركتها لها بل لعدم استعمال العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان الطفل لا اخذ باستعمال العقل يستطيع ان يجتنب في زمان ما سائر الخطايا المميتة لكنه لا ينبج من خطيئة الاهمال المتقدم ما لم يقب الى الله باسرع ما يمكن له لان اول ما يعرض للانسان الميزان يفكر في ذاته التي يعتبرها غاية لما سواها لان الغاية متقدمة في القصد فاذا هذا هو الزمان الذي يوجب عليه امتثال ذلك الامر الايجابي الذي صرح به الرب بقوله في زكريا ٣:١ « توبوا الي فاتوب عليكم »

المبحث المتم تسعين

في ماهية الشريعة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما للافعال من المبادئ الخارجة. والمبدأ الخارج الباعث على الشر هو الشيطان وقد اسلفنا الكلام على وسوسته في ق امب ١١٠. والمبدأ الخارج المحرك الى الخير هو الله الذي يتقننا بالشريعة وياعدتنا بالنعمة. فينبغي الكلام اذن اولاً في الشريعة ثم في النعمة. اما الشريعة فيجب ان ينظر اولاً فيها بالاجمال وثانياً في اقسامها فالشريعة بالاجمال يبحث في ثلاثة منها اولاً في ماهيتها وثانياً في اختلاف الشرائع وثالثاً في معلولات الشريعة - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني - ٢ في غاية الشريعة - ٣ في علتها - ٤ في اذاعتها

التصل الاول

في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة ليست امرًا ذهنيًا فقد قال الرسول في رو ٢٣:٧ اري شريعة اخرى في اعضائي الآية. وليس شي من الامور الذهنية يوجد في الاعضاء لان الذهن لا يستخدم آلة جسمانية. فاذا ليست الشريعة امرًا ذهنيًا

٢ وايضاً ليس في العقل سوى اتقوة والملكة والتفعل. والشريعة ليست قوة العقل وليست ايضاً ملكة عقلية لان الملكات العقلية هي التفضائل العقلية التي مر الكلام عليها في مب ٥٧ وهي ايضاً ليست فعلاً عقلياً والالزات عند انتطاع فعل العقل كما يحدث في التائبين. فالشريعة اذن ليست امرًا ذهنيًا

٣ وايضاً ان الشريعة تحرك من يخضع لها الى احسان العمل. والتحرك الى العمل خاص بالارادة كما يتضح مما مر في مب ٩ ف ١. فالشريعة اذن لا ترجع الى العقل بل الى الارادة وعليه قول الفقيه ايضاً « ما اراده السلطان فله قوة الشريعة »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة من شأنها ان تأمر وتنهى . والأمر من شأن العقل كما مر في مب ١٧ ف ١ . فالشريعة اذن امر ذهني .

والجواب ان يقال ان الشريعة هي نظام ومقدار للافعال يوجب فعل شيء او اجتنابه ونظام الافعال الانسانية ومقدارها هو العقل الذي هو المبدأ الاول للافعال الانسانية كما يظهر مما مر في مب ١ ف ١ ان من شأن العقل ان يوجه الى الغاية التي هي المبدأ الاول في ما ينبغي فعله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ . وما كان مبدأ في جنس فهو مقدار ونظام لذلك الجنس كالوحدة في جنس العدد والحركة الاولى في جنس الحركات فيلزم اذن ان الشريعة امر راجع الى العقل

اذا اجب على الاول بان الشريعة من حيث هي نظام ومقدار يعتبر لها في الاشياء وجودان احدهما وجودها في القدر والمنظم ولما كان هذا خاصاً بالعقل كانت الشريعة لا توجد بهذا الاعتبار الا في العقل فقط والثاني وجودها في المنتظم والمقدر وبهذا الاعتبار توجد في جميع ما يميل الى شيء بشريعة ما حتى ان كل ميل صادر عن شريعة يقال له شريعة لا بالذات بل بالمشاركة وبهذا المعنى يقال لميل الاعضاء الى الشهوة شريعة الاعتناء

وعلى الثاني بانه كما يعتبر في الافعال الخارجة الفعل والمفعول كالبناء والمبني كذلك يعتبر في افعال العقل فعل العقل في نفسه وهو العقل والاستدلال وشيء يحصل عن هذا الفعل وهو في العقل النظري اولاً الحد وثانياً القضية وثالثاً القياس . ولما كان العقل العملي ايضاً يستعمل خبراً من القياس في المفعولات كما مر في مب ١٣ ف ٣ ومب ٧٦ ف ١ ومب ٧٧ ف ٢ بناءً على قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ٣ كان يوجد في العقل العملي شيء هو بالنسبة الى الافعال كالقضية في العقل النظري بالنسبة الى النتائج وهذه القضايا الكلية الموجودة في

العقل العملي والناظرة الى الافعال تضمن حقيقة الشريعة وهي قد تكون في العقل بالفعل وقد تكون فيه بالملكة

وعلى الثالث بان العقل يستمد قوة التحريك من الارادة كما مر في مب ١٧
فدا لانه من طريق ان مریداً يريد الغاية بأمر العقل بما يؤدي الى الغاية .
وارادة ما يؤمر به لا تتضمن حقيقة الشريعة الا اذا كانت منظمة من العقل
وبهذا المعنى يقال ان لارادة السلطان قوة الشريعة والا لكانت ارادته
عسفاً لا شريعة

الفصل الثاني

في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس الغرض من الشريعة هو دائماً المصلحة
العامة لان من شأن الشريعة ان تأمر وتنهى . والاوامر انما يقصد بها مصالح
خاصة . فاذا ليس غرض الشريعة دائماً هو المصلحة العامة

٢ وايضاً ان الشريعة ترشد الانسان الى الفعل . والافعال الانسانية محلها
الجزئيات . فاذا غاية الشريعة ايضاً مصلحة جزئية

٣ وايضاً قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ « اذا كانت
الشريعة قائمة بالعقل كان كل ما يقوم بالعقل شريعة » وليس يقوم بالعقل ما
يقصد به المصلحة العامة فقط بل ما يقصد به المصلحة الخاصة ايضاً . فاذا ليس
الغرض من الشريعة هو المصلحة العامة فقط بل المصلحة الخاصة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ا ان الشريعة « ليست
منحصرة في منفعة خاصة لكنها موضوعة لمنفعة الجمهور العامة »

والجواب ان يقال ان الشريعة ترجع الى ما هو مبدأ الافعال الانسانية من
طريق كونها نظاماً ومقداراً كما تقدم في الفصل الآنف وكما ان العقل هو مبدأ

الافعال الانسانية كذلك يوجد فيه ايضاً شي ٦ هو مبدأ لكل ما سواه وهذا ما
يجب ان ترجع اليه الشريعة بالاصالة والخصوص والمبدأ الاول في الافعال
التي يتعلق بها العقل العملي هو الغاية القصوى ٠ والغاية القصوى للحياة الانسانية
هي السعادة او النجاة كما مر في مب ٢ ف ٢ ومب ٣ ف ١ ومب ٦٩ ف ١ فالشريعة
اذن يجب ان تلاحظ بالانحصار النسبة الى السعادة — وايضاً لما كانت نسبة
الجزء الى الكل كنسبة الناقص الى الكامل وكان الانسان الواحد جزءاً من
الجماعة الكاملة وجب ان تلاحظ الشريعة بالخصوص النسبة الى السعادة العامة
ومن ثم اورد الفيلسوف في حد الامور الشرعية السعادة والاجتماع السياسي
فانه قال في الخلقيات ك ٥ ب ١ « نطلق الشرعي العادل على ما يفعل السعادة
وفروعها ويحفظها في الاجتماع السياسي » لان الجماعة الكاملة هي المدينة كما في
السياسة ك ١ ب ١ وما كان متاهياً في جنس فهو مبدأ لسواه وانما يقال غيره
بالنسبة اليه كما ان النار التي هي متناهية في الحرارة هي علة الحرارة في الاجسام
المركبة التي انما يقال لها حارة من حيث مشاركتها في النار وعلى هذا فلما كانت
الشريعة متناهية في النسبة الى المصلحة العامة كان كل امر آخر متعلق بفعل
جزئي لا يعتبر شريعة الا بحسب نسبه الى المصلحة العامة ولهذا كانت غاية
كل شريعة هي المصلحة العامة

اذا اجيب على الاول بان الامر يدل على تعليق الشريعة بما هو متظم بها وما
يختص بالشريعة من النسبة الى المصلحة العامة يمكن تعليقه بالغايات الخاصة
ولهذا كانت الاوامر تتعلق ببعض الجزئيات ايضاً

وعلى الثاني باننا نسلم ان الافعال محلها الجزئيات الا ان تلك الجزئيات يجوز
ان تنسب الى المصلحة العامة لا بمصوم الجنس او النوع بل بمصوم العلة الغائية
باعتبار اطلاق المصلحة العامة على الغاية العامة

وعلى الثالث بانه كما لا يقرر شي قطعاً بالعقل النظري الا بالتحليل الى
المبادئ الأولى البينة بنفسها كذلك ليس يقرر شي قطعاً بالعقل العملي الا
بنسبته الى الغاية القصوى التي هي المصلحة العامة وما يقرر بالعقل على هذا النحو
يعتبر شريعة

الفصل الثالث

هل عقل كل عاقل شارع

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان عقل كل عاقل شارع فقد قال
الرسول في رو ١٤:٢ « الامم الذين ليس عندهم التاموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو
في التاموس فهم تاموس لانفسهم » وقوله يتناول الجميع مطلقاً . فاذا اكل واحد
يستطيع ان يسن نفسه شريعة

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يحمل الناس على الفضيلة كما قال الفيلسوف
في الخلقيات ك ٢ ب ١ . وكل انسان يستطيع ان يحمل غيره على الفضيلة . فاذا
عقل كل انسان شارع

٣ وايضاً كما ان والي المدينة هو مدير المدينة كذلك كل رب منزل هو
مدير المنزل . ووالي المدينة يستطيع ان يسن في المدينة شريعة . فاذا اكل رب
منزل يستطيع ان يسن شريعة في منزله

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ١ وقد ورد
ايضاً في كتاب المراسيم تم ٢ « الشريعة دستور للشعب به سن مقدموه معه شيئاً »
فاذا ليس لكل ان يسن شريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة تلاحظ خاصة وارلاً واصالة النسبة الى المصلحة
العامة وتوجه شي الى المصلحة العامة هو من شأن الجمهور او من يقوم مقامه
ولذلك كان سن الشريعة يختص اما بالجمهور كله او بالشخص العام الذي يلي

امر الجمهور كله لان التوجيه الى الغاية في كل ما سوى ذلك ايضا يخص بمن
تخص به تلك الغاية

اذا اجيب على الاول بان الشريعة توجد في شيء ولا وجودها في المنظم فقط
بل وجودها في المنتظم ايضا بالمشاركة وبهذا الاعتبار كل انسان شريعة لنفسه
من حيث مشاركته في نظام منظم ومن ثم قيل هناك بمد ذلك « الذين يظهرون
عمل الناموس المكتوب في قلوبهم »

وعلى الثاني بان الشخص الخاص لا يستطيع ان يسوق الى الفضيلة سوقا مؤثرا
وجل ما يستطيعه التصح فان لم تقبل نصيحتة فليس له تلك القوة القاسرة التي
يجب ان تكون للشريعة حتى تسوق الى الفضيلة سوقا مؤثرا كما قال الفيلسوف في
الحلقيات ك ١٠ ب ٩ اما الجمهور او الشخص العام الذي يلي الاقتصاص فله هذه
القوة القاسرة كما سيأتي في سب ٩٢ ف ٢ ولذلك كانت سن الشريعة خاصا
به وحده

وعلى الثالث بانه كما ان الانسان جزء من المنزل كذلك المنزل جزء من
المدينة والمدينة هي الجماعة الكاملة كما في السياسة ك ١ ب ١ ولذلك فكما ان مصلحة
الانسان الواحد ليست هي الغاية القصوى لكنه يُصَدَّبها المصلحة العامة كذلك
خيرا للمنزل الواحد يقصد به مصلحة المدينة الواحدة التي هي الجماعة الكاملة وعلى
هذا فمن يتولى تدير منزل له ان يرسم اوامر وتربيات لكنها لا تعتبر في
الحقيقة شريعة

الفصل الرابع

في ان اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها

ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان اذاعة الشريعة ليست من حقيقتها فان
الشريعة الطبيعية هي اخص الشرائع وهي لا تحتاج الى اذاعة . فاذا ليست اذاعة

الشريعة من حقيقتها

٢ وايضاً من شأن الشريعة الخاص ان تُلزم فعل شيء او عدم فعله . وهي لا تُلزم من تداع عليهم فقط بل غيرهم ايضاً . فاذا اذاعتها من حقيقتها
٣ وايضاً ان الزام الشريعة يتناول المستقبل ايضاً لان « الشرائع تلزم في الامور المستقبلية » كما قول الفقهاء في الدستور كـ١٠ . والاذاعة تقع على الحاضرين فاذا ليست ضرورية للشريعة

لكن يعارض قوله في كتاب المراسيم تم ٤ « انما يتم وضع الشرائع متى اذيعت » والجواب ان يقال ان الشريعة تُفرض على الغير يجعلها نظاماً ومقداراً له كما مر في ف ا والنظام والمقدار يُفرض بوضعه لما ينتظم ويتقدر فلا بد اذن لحصول الشريعة على ما هو خاص بها من قوة الالزام من وضعها لمن يجب ان يسلك بحسبها من الناس وهذا الوضع اتما يحصل باطلاعهم عليها بواسطة اذاعتها . فالاذاعة اذن ضرورية لحصول الشريعة على قوتها وهكذا من هذه الاربعة المتقدمة يمكن اخذ حد الشريعة التي ليست الا نظاماً عقلياً يقصده المصلحة العامة مذاعاً ممن يلي امر الجمهور

اذاً اجيب على الاول بان اذاعة الشريعة الطبيعية تحصل بمجرد كون الله التي معرفتها بالنظرة الطبيعية في عقول الناس

وعلى الثاني بان الذين لم تدع عليهم الشريعة يكفون بجنظها من حيث انها متى اذيعت تتصل بعلمهم او يمكن ان تتصل به بواسطة الاخرين

وعلى الثالث بان الاذاعة الحاضرة تتناول المستقبل ببقاء الكتابة المسطورة بها والتي تتكفل باذاعتها دائماً على نحو ما وعليه قول ابيدوروس في الاشتقاق

ك ٢ ب ١٠ « الشريعة (وهي في اللاتينية lex) مشتقة من القراءة (legendo) لكونها مكتوبة »

المبحث الحادي والتسعون

في اختلاف الشرائع - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في اختلاف الشرائع ومدار البحث في ذلك على ست مسائل - ١ هل يوجد شريعة ازيلية - ٢ هل يوجد شريعة طبيعية - ٣ هل يوجد شريعة انسانية - ٤ هل يوجد شريعة الهيبة - ٥ في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة او اكثر - ٦ هل يوجد شريعة للخطيئة

الفصل الأول

هل يوجد شريعة ازيلية

ينحط الى الأول بان يقال: يظهر انه ليس يوجد شريعة ازيلية لان كل شريعة تُفرض على بعض، ولم يكن منذ الازل من كان ممكناً فرض الشريعة عليه اذ لم يكن منذ الازل الا الله وحده. فاذا ليس يوجد شريعة ازيلية

٢ وايضاً ان الاذاعة من حقيقة الشريعة، ويمتنع حصول الاذاعة منذ الازل اذ لم يكن منذ الازل من تداع عليه. فاذا امتنع وجود شريعة ازيلية

٣ وايضاً ان للشريعة غاية تتوجه اليها وليس لشيء ازلي غاية يتوجه اليها اذ الغاية التصورية وحدها ازيلية. فاذا ليس يوجد شريعة ازيلية

لكن يعارض ذلك قول ارغطينوس في الاختيارك اب ٦ «ان الشريعة التي هي العقل الأعلى لا يمكن لعاقله ان لا يراها ازيلية وغير متغيرة»

والجواب ان يقال ليست الشريعة سوى ما يملكه العقل العملي في السلطان الذي يسوس جماعة كاملة كما تقدم في المبحث الآنف ١ و٣ وواضح انه اذا كان

العالم يديره بالعناية الاخوية كما مر في ق ١ م ب ٢٢ ف ١ و ٢ كان مجموع الكائنات باسرها مدبراً بالعقل الالهي فكان مبدأ سياسة الكائنات المتصور في عقل الله

من حيث هو سلطانها يعتبر شريعة. ولما لم يكن شيء من تصورات العقل الالهي زمنياً بل كلها ازيلية كما في ام ٨: ٢٣ ووجب ان يقال لشريعة العقل الالهي ازيلية

إذا اجيب على الاول بان ما ليس كائنًا في نفسه كائنٌ عند الله من حيث يتعلق به سابق علمه وترتيبه كقوله في روه: ١٧: ٤ «الذي يدعو ما هو غير كائن كأنه كائن» وعلى هذا فتصور الشريعة الالهية الازلي يعتبر شريعةً ازالةً من حيث يقصد به الله سياسة الاشياء التي تعلق بها سابق علمه:

وعلى الثاني بان الاذاعة تحصل بالكلمة والكتابة والشريعة الازلية مذاعةً من جهة الله بكلا الوجهين لان كلاً من الكلمة الالهية وكتابة سفر الحيوة ازليٌ واما من جهة الخليفة باعتبار سماعها او معاينتها فلا يمكن ان تكون اذاعتها ازالةً وعلى الثالث بان للشريعة غايةً بالمعنى الفعلي اي بمعنى ان بعض الاشياء يتوجه بها الى غاية لا بالمعنى الانفعالي اي ان تكون الشريعة نفسها متوجهة الى غاية الا ان يعرض ذلك في صاحب السياسة لذي له غايةٌ خارجة عن نفسه لا بد ان يوجه اليها شريعته ايضاً. على ان غاية السياسة الالهية هي الله وليست شريعته شيئاً سواه. فالشريعة الازلية اذن ليس لها غايةٌ اخرى تقصد اليها

الفصل الثاني

هل يوجد فينا شريعة طبيعية

يُغطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس فينا شريعة طبيعية فان الشريعة الازلية تكفي لسياسة الانسان فقد قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ «الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب» والطبيعة لا تتجاوز المفيدات كما لا تقصر في الضروريات. فاذا ليس للانسان شريعةً طبيعيةً

٢ وايضاً انما يتوجه الانسان في افعاله الى الغاية بالشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ٢. وتوجيه الافعال الانسانية الى الغاية لا يحصل بالطبيعة كما يعرض في الحيوانات الغير الناطقة التي انما تفعل لغاية بالشوق الطبيعي فقط بل انما يفعل

الانسان لغاية بالعقل والارادة . فاذا ليس للانسان شريعة طبيعية
٣ وايضاً كلما كان شخصراً اعظم حرية كان اقل خضوعاً للشريعة . والانسان
اعظم حرية من جميع الحيوانات لانه دون سائر الحيوانات من الاختيار .
ولست سائر الحيوانات خاضعة للشريعة الطبيعية . فاذا كذلك الانسان
ليس خاضعاً لشريعة طبيعية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في رو٢: ١٤ « والامم الذين
ليس عندهم الناموس اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس » ونصه « واثق لم يكن
عندهم ناموس مكتوب لكن عندهم ناموساً طبيعياً يدرك به كل من يعلم من نفسه
ما هو خير وما هو شر »

والجواب ان يقال قد أسلفنا في مب ٩٠ ف ان الشريعة لكونها نظاماً ومقداراً
يجوز ان توجد في شيء على نحوين اولاً وجودها في المنظم والمقدر وثانياً وجودها
في المنتظم والمتقدر اذا انما ينتظم شيء او يتقدر من حيث تحصل له المشاركة في
النظام او المقدر وعليه فلا كانت جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية منتظمة
ومتقدرة بالشريعة الازلية كما يظهر مما مر في الفصل الآنف وضح ان بلجميع
الاشياء نوعاً من المشاركة في الشريعة الازلية اي من حيث يحصل عندهم
بقوتها ميل الى افعالهم وغاياتهم . والحليقة الناطقة تمتاز عن سائر الاشياء في
كونها تخضع للعناية الالهية على نحو اسمي من حيث تحصل لها المشاركة ايضاً في
العناية لعنايتها بنفسها وبغيرها فهي اذن مشاركة ايضاً في العقل الازلي الذي به
يحصل عندها الميل الطبيعي الى ما ينبغي من الافعال والغايات وهذه المشاركة
الحاصلة للحليقة الناطقة في الشريعة الازلية يقال لها شريعة طبيعية ومن ثم حين
قال المرتل في مز ٤: ٦ « اذبحوا ذبيحة البر » تصور ان بعضاً سألوا ما هي افعال
البر فقال « كثيرون يقولون من يرينا الخير » ثم اجاب على ذلك بقوله « رسم

علينا نور وجهك ايها الرب هو معنى ذلك ان نور العقل الطبيعي الذي به نميز الخير من الشر وهو يرجع الى الشريعة الطبيعية ليس شيئاً سوى ارتسام النور الالهي فينا . ومن ثم يظهر ان النور الطبيعي ليس شيئاً سوى مشاركة الخليفة الناطقة في الشريعة الازلية

إذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض لو كانت الشريعة الطبيعية امرًا مغايرًا للشريعة الازلية وقد تقدم انها ليست سوى المشاركة فيها وعلى الثاني بان كل فعل من افعال العقل والارادة يصدر عندنا عن شيء حاصل بالطبع كما اسلفنا في م ب ١٠ ف الان كل قياس يحصل عن المبادئ المعلومة بالنطرة وكل اشتياق لما يؤدي الى الغاية يصدر عن الشوق الطبيعي الى الغاية القصوى فيكذا ايضاً يجب ان يكون توجيه افعالنا الأولى الى الغاية حاصلًا بالشريعة الطبيعية

وعلى الثالث بان للحيوانات الغير الناطقة ايضاً مشاركة في العقل الازلي على حسب حالها كخليفة الناطقة الا انه لما كانت مشاركة الخليفة الناطقة فيه تحصل على وجه عقلي وذهني كان يقال لمشاركتها في الشريعة الازلية شريعة حقيقة لان الشريعة امرٌ عقلي كما مر في المبحث الآنف ف ا واما الخليفة الغير الناطقة فليست مشاركتها فيه على وجه عقلي ولذلك لا يجوز ان يقال لها شريعة الأعلى وجه التشبيه

الفصل الثالث

هل يوجد شريعة انسانية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه لا يوجد شريعة انسانية لان الشريعة الطبيعية هي المشاركة في الشريعة الازلية كما مر في الفصل الآنف . وجميع الاشياء متناهية الترتيب بالشريعة الازلية كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ١

ب ٠٦ فالشريعة الطبيعية اذن تكفي لترتيب جميع الامور الانسانية . فلاحاجة اذن الى شريعة انسانية

٢ وايضاً ان الشريعة تتضمن حقيقة المقدار كما مر في البحث الآنف ف ٠١ . والعقل الانساني ليس مقداراً للاشياء بل بالعكس كما في الالهيات ك ١٠ . فاذا يمتنع صدور شريعة عن العقل الانساني

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون في غاية اليقين كما في الالهيات ك ١٠ . وارشاد العقل الانساني الى ما ينبغي فعله ليس بالامر اليقين كقوله في حك ١٤:٩ « افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة » فاذا يمتنع صدور شريعة عن العقل الانساني

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ و ٩ اثبت شرعيتين احدهما ازلية والاخرى زمانية وقال انها انسانية

والجواب ان يقال ان الشريعة شي يبله العقل العملي كما مر في البحث الآنف ف ا وحكم العقل العملي والعقل النظري في صدور اعمالها واحداً فان كليهما ينتقل من بعض المبادئ الى بعض النتائج كما مر في النوضع المتقدم . اذا تقرر ذلك وجب ان يقال كما ان العقل العملي يحصل فيه عن المبادئ المينة بنفسها المدركة بالفطرة نتائج العلوم المختلفة التي ليست معرفتها حاصلة لنا بالفطرة بل مستنبطة باجتهاد العقل كذلك من الضرورة ان ينتقل العقل الانساني من اوامر الشريعة الطبيعية التي هي بمنزلة مبادئ عامة يينة بنفسها الى تدبير امور اخص وهذه التدابير الخاصة المستنبطة بالعقل الانساني يقال لها شرائع انسانية متى رُغيت فيها سائر الشروط التي تقتضيها حقيقة الشريعة كما مر في البحث الآنف ف ٢ وما يليه وعليه قول توليوس في خطايته ك ٢ ب ٥٣ « ان مبدأ الشرع صدر عن الطبع ثم تطرقت العادة الى بعض امور لاعتقاد نفعها ثم

اثبت خوف الشرائع والدين ما صدر عن الطبع وقرر بالعادة «
إذا اجيب على الاول بان العقل الانساني لا يستطيع ان يشارك العقل الالهي
في تمام تصويره ورسمه بل على حسب حاله وعلى وجه ناقص ولذلك فكما ان
لنا من جهة العقل النظري علماً طبيعياً ببعض المبادئ العامة حاصلاتاً عندنا
بالمشاركة الطبيعية في الحكمة الالهية وليس لنا علم خاص بكل حقيقة كما هي
مندرجة في الحكمة الالهية كذلك للانسان من جهة العقل العملي مشاركة طبيعية
في الشريعة الازلية باعتبار بعض المبادئ العامة لا باعتبار التدابير الخاصة لجميع
الاشياء مع كونها مندرجة في الشريعة الازلية ومن ثمه وجب ايضاً ان ينتقل
العقل الانساني الى تقرير شرائع على وجه خاص

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس في نفسه نظاماً للاشياء بل المبادئ
المركبة فيه طبيعياً هي نظمات عامة ومقادير لجميع الاشياء التي يفعلها الانسان
والتي انما نظامها ومقدارها العقل الطبيعي وان لم يكن مقداراً لما يصدر عن الطبع
وعلى الثالث بان العقل العملي يتعلق بالمتعولات التي هي جزئية وحادثة
لا بالضروريات كالعقل النظري وهذا لا يمكن ان يكون للشرائع الانسانية ما
لنتائج العلوم البرهانية من العصمة عن الخطأ وليس من الضرورة ان يكون كل
مقدار يقيناً ومصوماً من الخطأ من كل وجه بل بحسب ما يمكن في جنسه

التصل الرابع

هل مست الحاجة الى وجود شريعة الهية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يكن حاجة الى وجود شريعة الهية
لان الشريعة الطبيعية مشاركة حاصلة عندنا في الشريعة الازلية كما مر في ف ٢
والشريعة الازلية هي الشريعة الالهية كما مر في ف ١ . فلاحاجة اذن بعد الشريعة
الطبيعية والشرائع الانسانية المتفرقة عنها الى شريعة اخرى الهية

٢ وايضاً قيل في سي ١٥:١٤ «ترك الله الانسان في يد مشورته» والمشورة هي فعل العقل كما مر في مب ٤ ا ف ١٠. فاذا قد ترك الانسان لسياسة عقله . وارشاد العقل الانساني هو الشريعة الانسانية كما مر في الفصل الآنف . فلا حاجة اذن في سياسة الانسان الى شريعة اخرى الهية

٣ وايضاً ان الطبيعة الانسانية هي اكفى من المخلوقات الغير الناطقة . والمخلوقات الغير الناطقة ليس لها شريعة الهية غير الميل الطبيعي المركب فيها فالخلقة الناطقة اذن اولى بان لا يكون لها شريعة الهية غير الشريعة الطبيعية لكن يعارض ذلك ان داود التمس ان يجعل الله له شريعة بقوله في مز ١١٨: ٣٣ «سن لي شريعة يا رب في طريق عدلك»

والجواب ان يقال انه ما عدا الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية كان لا بد لتدبير العيشة الانسانية من وجود شريعة الهية وذلك لاربعة اسباب اما اولاً فلان الانسان يهتدي بالشريعة الى افعاله بالنسبة الى الغاية القصوى . ولولم يكن الانسان متوجهاً الا الى غاية لا تتجاوز، مناسبة قدرته الطبيعية لما وجب ان يكون له ما يرشده من جهة العقل فوق الشريعة الطبيعية والشريعة الانسانية المتفرعة عنها . الا انه لما كان الانسان متوجهاً الى غاية السعادة الابدية التي تتجاوز مناسبة القدرة الانسانية الطبيعية كما مر في مب ٥ ف ٥ كان من الضرورة ان يكون له فوق الشريعة الطبيعية والانسانية شريعة الهية ترشده ايضاً الى غايته — واما ثانياً فلانه بسبب عدم يقينية الحكم الانساني ولاسيما في الحوادث والجزئيات قد يعرض ان يكون للناس في الافعال الانسانية احكام مختلفة ينشأ عنها ايضاً شرائع مختلفة ومتضادة فكان لا بد للانسان في معرفته بدون ريب ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ان يهتدي في افعاله بالشريعة الالهية المجزوم بامتناع الخطأ فيها — واما ثالثاً فلان الانسان انما يستطيع الاشتراع في ما يستطيع

الحكم فيه وليس للانسان ان يحكم في الحركات الداخلة الخفية بل انما له ان يحكم في الافعال الخارجة الظاهرة ومع ذلك فكالم الفضيلة يقتضي ان يكون الانسان مستقيماً في افعاله الباطنة والظاهرة ولهذا لم يكن في قدرة الشريعة الانسانية ان تنهى وتأمربالكفاية في الافعال الباطنة بل كان لابد في ذلك من ورود الشريعة الالهية ايضاً - واما رابعاً فلان الشريعة الانسانية لا تقوى على معاقبة او منع كل ما يفعل من الشرك كما قال اوغسطينوس في الاختيار كتاب ٥ لانها لو ارادت رفع جميع الشرور لارتفعت ايضاً خبرات كثيرة وامتمت فائدة المصلحة العامة التي هي ضرورية للعرمان البشري فلئلا يبقى شيء من الشر دون نهي او قصاص كان لابد من ورود الشريعة الالهية الناعية عن جميع الخطايا - وقد اشير الى هذه الاسباب الاربعة في مز ١٨: ٨ حيث قيل « شريعة الرب لا دنس فيها » اي لا تسمح بشيء من دنس الخطيئة « ترد النفوس » لانها لا تدبر الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً « وشهادة الرب صادقة » بسبب يقين الحق والاستقامة « تحكيم الاغبياء » من حيث تسوق الانسان الى الغاية الفائقة الطبع والالهية

اذا اجيب على الاول بان مشاركة الانسان في الشريعة الازلية بالشريعة الطبيعية انما هي على قدر ما تحمله الطبيعة الانسانية على انه لا يد للانسان ان يهدى الى الغاية القصوى الفائقة الطبيعة بطريقة اسمى ولهذا وردت الشريعة الالهية التي بها تحصل المشاركة في الشريعة الازلية على وجه اعلى وعلى الثاني بان المشورة نوع من البحث فلا بد ان تحصل عن بعض المبادئ ولا يكفي حصولها عن المبادئ القطرية التي هي رسوم الشريعة الطبيعية لما تقدم في جرم الفصل بل لابد من ورود مبادئ اخرى وهي رسوم الشريعة الالهية وعلى الثالث بان المخلوقات الغير الناطقة ليست متوجهة الى غاية اسمى من

الغاية المعادلة لقوتها الطبيعية فليس حكمها وحكم المخلوقات الناطقة سواها

الفصل الخامس

في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط

يُخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشريعة الالهية واحدة فقط لان شريعة الملك الواحد في المملكة الواحدة واحدة . ونسبة الجنس البشري كله الى الله كسبته الى ملك واحد كقوله في مز ٤٦: ٨ « الله هو ملك الارض كلها » فالشريعة الالهية اذن واحدة

٢ وايضاً لكل شريعة غاية يقصدها الشارع في من يشرعها لهم . والله يقصد في جميع الناس امراً واحداً بعينه كقوله في انيمو ٤: ٢ « يريد ان جميع الناس يخلصون ويلتفون الى معرفة الحق » فالشريعة الالهية اذن واحدة

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية اقرب في ما يظهر الى الشريعة الازلية التي هي واحدة من الشريعة الطبيعية على قدر ما ان وحي النعمة اعلى من المعرفة الطبيعية والشريعة الطبيعية واحدة عند جميع الناس . فالشريعة الالهية اذن أولى ان تكون كذلك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١٢: ٧ « عند تحول الكهنوت لا بد من تحول الناموس » والكهنوت كهنوتان كما ورد هناك اي كهنوت لاوي وكهنوت المسيح . فالشريعة الالهية اذن شريعتان ايضاً شريعة عتيقة وشريعة جديدة

والجواب ان يقال ان العدد يحصل عن القسمة كما مر في ق ١ م ٣٠ ف ٣ والقسمة في الاشياء تقع على ضربين احدهما كقسمة الاشياء المتغايرة بالنوع مطلقاً كالفرس والثور واثنائي كقسمة الكامل والناقص في نوع واحد بعينه كالطفل والرجل ومن هذا القبيل قسمة الشريعة الالهية الى عتيقة وجديدة ومن ثم قد شبه الرسول في غلا ٣: ٤ و ٢٥٢ حال الشريعة العتيقة بحال الطفل

الذي تحت المؤدب وحال الشريعة الجديدة بحال الرجل الكامل الذي ليس تحت مؤدبٍ والكامل والنقصان في كلتا الشريعتين يُعتبر بحسب ثلاثة أمور خاصة بالشريعة كما مرّ لأن الشريعة أولاً من شأنها ان يُصَدِّبها المصلحة العامة على انها غايتها كما مرّ في الميخ الآنف ٢ والمصلحة العامة يجوز ان تكون على ضربين اي مصلحة محسوسة وارضوية وهذه كانت مقصودة بالذات من الشريعة العتيقة ولذا نجد في خر ٣ ان الشعب دُعي حالاً في بدء الشريعة الى ملك الكنعانيين الارضي ثم مصلحة معقولة وسماوية وهذه هي المقصودة من الشريعة الجديدة ولهذا دعا المسيح حالاً في اول بشارته الى ملكوت السموات بقوله في متي ١٧: ٤ « توبوا فقد اقترب ملكوت السموات » ومن ثم قال اوغسطينوس في رده على فوستوس لك ٤ ب ١١ « ان العهد العتيق يتضمن وعد الاشياء الزمانية ولذلك يقال له عتيق واما وعد الحياة الابدية فخاص بالعهد الجديد » - وثانياً من شأن الشريعة ان تدير الاعمال الانسانية على مقتضى ترتيب العدل وهذا تفضل به الشريعة الجديدة الشريعة العتيقة لانها ترتب افعال النفس الباطنة كقوله في متي ٢٠: ٥ « ان لم يزد برکم على الكتبة والفرسيين فلن تدخلوا ملكوت السموات » ومن ثم قيل في الاحكام ٣ ثم ٤٠ « ان الشريعة العتيقة تنهى اليد والشريعة الجديدة تنهى النفس » - وثالثاً من شأن الشريعة ان تدعو الناس الى حفظ الرسوم وهذا كانت تفعله الشريعة العتيقة حذر العقاب واما الشريعة الجديدة فتفعله بلحبة التي تُفرغ في قلوبنا بنعمة المسيح التي تمنح في الشريعة الجديدة واما في الشريعة العتيقة فكان يرمز اليها فقط وعليه قول اوغسطينوس في رده على اديمتوس المانوي ب ١٧ « ان بين الشريعة والانجيل فرقاً وجيزاً وهو الخوف والمحبة »

إذا اجيب على الاول بانه كما ان رب البيت يفرض في منزله على اولاده

الأحداث والبالغين رسوماً متغايرة كذلك الله الملك الواحد قدس في مملكته
الواحدة شريعة للناس حين لم يكونوا قد بلغوا حال الكمال وسن لهم شريعة
أخرى أكل حيناً بلغوا بالشريعة الأولى الى حال اعظم من ادراك الالهيات
وعلى الثاني بان خلاص الناس لم يكن ممكناً إلا بالسيح كقوله في
اع ٤: ١٢ « ليس اسم آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص » ولذلك
فالشريعة التي تبعث الجميع على وجه كمال الى الخلاص لم يكن ممكناً ان تعطى
الا بعد بعثة السيح واما قبلها فقد وجب ان تجعل للشعب الذي يولد منه السيح
شريعة اعدادية لقبول السيح مشتملة على بعض اصول العدل المنجي من الاذى
وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية تدير الانسان باعتبار بعض رسوم عامة
يشترك فيها الكاملون والناقصون ولهذا كانت واحدة عند الجميع واما الشريعة
الالهية فانها تدير الانسان ايضاً في بعض الجزئيات التي لا يتوري الكاملون
والناقصون في النسبة اليها ولهذا وجب ان يكون هناك شريعتان الهيتان كما تقدم
في جرم النصل

الفصل السادس

هل يوجد شريعة الشهوة

يُحْتَضَرُ الى السادس بان يقال: يظهر ان ليس يوجد شريعة الشهوة فقد قال
ايدوروس في كتاب الاشتقاق ب ٣ « الشريعة قائمة بالعقل » والشهوة
لا تقوم بالعقل بل بالاحرى تعسف . جادة العقل . فالشهوة اذن لا تتضمن حقيقة
الشريعة

٢ وايضاً كل شريعة فهي ملزمة بحيث ان من لا يرهاها يقال له مجاوز
الشريعة . والشهوة لا توجب على من لا يتبعها صفة المجاوزة بل بالاحرى يعتبر متبها
مجاوذاً للشريعة . فهي اذن لا تتضمن حقيقة الشريعة

٣ وايضاً ان الشريعة يُقصدُ بها المصلحة العامة كما مرّ في البحث الآنف ف٢ والشهوة لا تبعث على المصلحة العامة بل بالاحرى على المصلحة الخاصة . فهي اذن لا تضمن حقيقة الشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٢: ٢٣ « ارى ناموساً آخراً في اعضالي منافياً لناموس عقلي »

والجواب ان يقال ان الشريعة توجد بالذات في المنظم والمقدّر وبالشاركة في المنتظم والمقدر كما مرّ في ف٢ ومب١٠ ف٩٠ بحيث ان كل ما يوجد في ما يخضع للشريعة من ميل او ترتيب يقال له شريعة بالشاركة كما مرّ في الموضع المتقدم ويجوز ان يجعل الشارع في ما يخضع للشريعة ميلاً على نحوين اولاً بالذات من حيث يُميل الخاضعين له الى شيء ويتّبع احياناً بعضاً مختلفين منهم الى افعال مختلفة وباعتبار هذا النحو يجوز ان يقال ان شريعة الجنود غير شريعة التجار غير . وثانياً بالتبعية من حيث انه متى عزل الشارع احد مرؤوسيه عن مقام يلزم ان ينتقل الى رتبة اخرى وشريعة اخرى على نحو ما كما لو عزل الجندي من الجندي فانه ينتقل الى شريعة اهل الزراعة او التجارة - اذا تمهد ذلك فالله الشارع يوجد تحت سلطانه مخلوقات مختلفة لها اميال طبيعية مختلفة . فما كان في احدها شريعة على نحو ما فهو في غيره منافٍ للشريعة كقولي ان الحدة شريعة في الكلب على نحو ما ولكنها منافية للشريعة في النعجة او غيرها من الحيوانات الوديمة . فاذا ما حصل للانسان بالترتيب الالهي باعتبار حاله حتى يفعل بحسب العقل هو شريعة الانسان وهذه الشريعة كانت في الحالة الاولى من القوة بحيث كان يتمذران يحدث منه شيء خارج عن حد العقل او منافٍ له . الا انه لما اتمد الانسان عن الله صار يندفع بقوة الشهوة الحسية . وهذا يعرض ايضاً لكل انسان بخصوصه على قدر بعده عن العقل حتى انه يشبه على نحو

ما البهائم التي تندفع بقوة الشهوة الحسية كقوله في مز ٤٨: ٢١ «لما كان الانسان في كرامة لم يفهم فرائل البهائم وتشبه بها» - وعلى هذا فيل الشوق الحسي الذي يقال له شهوة يتضمن في سائر الحيوانات حقيقة الشريعة مطلقاً لكن بالمعنى الذي يصح به جعل شريعة في هذه الحيوانات باعتبار ما لها من الميل المقصود بالذات من الشارع . واما في الناس فليس له بهذا الاعتبار حقيقة الشريعة بل هو بالاحرى خروج عن شريعة العقل الا انه باعتبار كون الانسان قد يعرى بالعدل الالهي عن البرارة الاصلية وقوة العقل تعتبر قوة الشهوة الحسية التي تجره شريعة من حيث هي جزائية ولازمة عن الشريعة الالهية التي انزلت الانسان عن مقامه اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبارها في نفسها من حيث تبعث على الشرفهي بهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة كما تقدم في جرم الفصل بل انما تتضمن ذلك باعتبار لزومها عن عدالة الشريعة الالهية كما نوسمي شريعة تكليف اجد الشرفاء الاعمال الحسيسة بسبب ذنبه وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتجه على ما هو شريعة بمعنى كونه نظاماً ومقداراً فان الذين يخرجون عن هذه الشريعة يعتبرون مجاوزي الشريعة . والشهوة ليست شريعة بهذا المعنى بل بنوع من المشاركة كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الشهوة باعتبار ميلها لا باعتبار اصلها ومع ذلك اذا اعتبر ميل الشوق الحسي من حيث هو في سائر الحيوانات كان مقصوداً به المصلحة العامة اي حفظ الطبيعة في النوع او في الشخص والامر كذلك ايضاً في الانسان باعتبار كون الشوق الحسي خاضعاً للعقل . على ان المراد هنا بالشهوة ما كانت خارجة عن ترتيب العقل

المبحث الثاني والتسمون

في معلولات الشريعة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الشريعة ومدار البحث في ذلك على امرين - ١ في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً - ٢ في ان معلولات الشريعة هل هي الامر والنهي والاباحة والعقاب كما قال الفقيه كذا في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى

أفضل الأول

في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس اختياراً

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً فان الناس اختياراً بالفضيلة لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات ك٢ب٦٠ والفضيلة انما يؤتاها الانسان من الله فقط لانه يفعلها فينا بدوننا كما اسلفنا في حد الفضيلة في مب ٥٥ ف٤٠ فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٢ وايضاً ان الشريعة لا تنفد الا ان الانسان ما لم يتقدها . وانقياده اليها انما يحصل عن الخيرية . فالخيرية اذن يجب ان تكون سابقة في الانسان على الشريعة . فالشريعة اذن لا تجعل الناس اختياراً

٣ وايضاً ان غاية الشريعة هي المصلحة العامة كما مر في مب ٩٠ ف٢٠ وبعض الناس يحسنون صنعا في ما يرجع الى المصلحة العامة ولا يحسنون صنعا في ما يرجع الى مصلحتهم الخاصة . فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

٤ وايضاً ان بعض الشرائع جائزة كما قال الفيلسوف في سياسته ك٣ب٦٠ والجائز لا يقصد صلاح الرعية بل منفعة نفسه فقط . فاذا ليس من شأن الشريعة ان تجعل الناس اختياراً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ١ « ان ارادة كل
شارع هي ان يجعل رعاياه اخباراً »

والجواب ان يقال ان الشريعة ليست شيئاً سوى املاء عقلي في الرئيس
يساس به الرؤوسون كما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ و ٣ وفضيلة كل مرؤوس قائمة
بحسن اتقياده الى من يسوسه كما نجد ان فضيلة النفسية والشهوانية قائمة بحسن
اتقيادها الى العقل وعلى هذا النحو ففضيلة كل مرؤوس قائمة بحسن خضوعه
للأمر كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٥ فان الغرض من كل شريعة هو
اتقياد الرعية اليها فقد وضع اذن ان من شأن الشريعة الخاص ان تبع الخاضعين
لها على الفضيلة الملائمة لم ولان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً يلزم ان
معلول الشريعة الخاص هو ان تجعل الذين شرعت لهم اختياراً مطلقاً او من وجه
لانه اذا كان الغرض المقصود من وضع الشريعة هو الخير الحقيقي الذي هو
المصلحة العامة المنتظمة بحسب العدل الالهي لزم كون الناس يصيرون بالشريعة
اخياراً مطلقاً واما اذا لم يكن الغرض المقصود من الشارع هو الخير بالاطلاق
بل الخير الذي يعود عليه بالنفع او اللذة او الذي ينافي العدل الالهي فالشريعة
حينئذ لا تجعل الناس اختياراً مطلقاً بل من وجه اي بالقياس الى هذه السياسة
والخير بهذا المعنى يوجد ايضاً في ما هو قبيح بالذات كما لو وُصف بعض الناس
بكونه لصاً حسناً لكونه يفعل على الوجه الملائم لادراك الغاية

اذا اجيب على الاول بان الفضيلة فضيلتان كما مر في مب ٦٣ ف ٢ مكتسبة
ومفاضة واختياد الافعال يعاون على كليهما لكن لا على نحو واحد فانه يحدث
الفضيلة المكتسبة ويؤهب للفضيلة المفاضة ومتى حصلت يحفظها ويرقيها ولما
كان الغرض من الشريعة سياسة الافعال الانسانية كانت تجعل الناس اختياراً
من حيث ان الافعال الانسانية تعاون على الفضيلة ومن ثم قال الفيلسوف في

السياسة كـ ٢ « ان واضعي الشريعة يجعلون الناس اختياراً بتعويدهم ايام
الفضيلة »

وعلى الثاني بان الانسان لا يتقاد دائماً الى الشريعة لجرد كمال خيرية الفضيلة
بل قد يكون ذلك خوفاً من العقاب وقد يكون لجرد ارشاد العقل الذي هو مبدأ
للفضيلة كما مر في مب ٦٣ ف ١

وعلى الثالث بان خيرية كل جزء تعتبر بالنسبة الى كله ومن ثم قال اوغسطينوس
في اعترافاته كـ ٣ ب ٨ « الجزء القبيح هو الذي لا يوافق الكل المختص به » ولما
كان كل انسان جزءاً من المجتمع المدني امتنع ان يكون انساناً صالحاً وخيراً
ما لم يكن مناسباً كما ينبغي للمصلحة العامة وكذا لا يمكن ان يقوم الكل كما ينبغي
الا عن اجزاء مناسبة له وعليه يتنع حصول مصلحة المجتمع المدني العامة كما ينبغي
ما لم يكن الافراد اهل فضيلة او في الاقل اولئك الذين يلون امر الجماعة . ويكفي
لمصلحة الجمهور ان يكون المرؤوسين من الفضيلة ما يتقادون به لاوامر الرؤساء
ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة كـ ٣ ب ٢ « ان الرئيس والرجل الصالح فضيلة
واحدة بعينها وليس لكل مرؤوس وكل رجل صالح فضيلة واحدة بعينها »
وعلى الرابع بان الشريعة الجائرة لما كانت منافية للصواب لم تكن شريعة
بالاطلاق بل هي بالاحرى فساد في الشريعة ومع ذلك فمن حيث تتضمن شيئاً
من حقيقة الشريعة يقصد بها جعل الناس اختياراً اذ ليس لها من اعتبار الشريعة
الا كونها ارشاد رئيس لمرؤوسيه ويقصد بها حمل الخاضعين على حسن
الطاعة وهذا هو جعلهم اختياراً لا مطلقاً بل بالنسبة الى هذه السياسة

الفصل الثاني

هل ما يجعل للشريعة من الافعال صواب

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يجعل للشريعة من الافعال وهو

الامر والنهي والاباحة والعقاب غير صواب لان كل شريعة هي رسم عام كما قال الفقيه كذا في فصل الشرائع واحكام المجلس الاعلى . والامر والرسم بمعنى . فلا فائدة اذن في الثلاثة الباقية

٢ وايضاً ان معلول الشريعة ان تبث الخاضعين لها على المصلحة كما تقدم في الفصل الآنف . والمشورة اليق بالمصلحة من الامر . ففي اذن أولى منه بان يُجمل من افعال الشريعة

٣ وايضاً كما ان الانسان يُبث على المصلحة بالعقاب كذلك يُبث عليها بالثواب ايضاً . فاذا كما يُجمل العقاب معلولاً للشريعة كذلك الثواب ايضاً

٤ وايضاً ان غرض اشرار ان يجعل الناس اختياراً كما تقدم في الفصل الآنف . ومن يتقاد الى الشريعة لمجرد خوف العقاب فليس خيراً لان « الخوف العبدى الذي هو خوف العقاب وان فعل به الانسان خيراً فليس يحسن به مع ذلك فعل شيء » كما قال اوغسطينوس في رده على رسالتي يلاجيانوس كذا ب . فاذا ليس العقاب خاصاً بالشريعة في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ب ٥١٩ « كل شريعة فهي اما تبيح شيئاً كقولهم : يحق للرجل الشجاع ان يلتمس المكافأة : او تنهى كقولهم : ليس لاحد ان يطلب الاقتان بالعداوى المكرسات لله : او تعاقب كقولهم : من قتل قتل »

والجواب ان يقال كما ان القضية املاية عقلي بطريق الحكم كذلك الشريعة املاية عقلي بطريق الرسم ومن شأن العقل ان يستدل بشيء على شيء عليه فكما ان العقل يستدل في العلوم البرهانية على قبول النتيجة ببعض المبادئ كذلك ايضاً يستدل على قبول رسم الشريعة بشيء . ورسم الشريعة تعلق بالافعال الانسانية التي تسومها الشريعة كما مر في مب ٩٠ ف ١

و٢ ومب ٩١ ف ٤ والافعال الانسانية على ثلاثة اقسام فمنها افعال حسنة في جنسها كما مر في مب ١٨ ف ٨ وهي افعال التضائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الرسم او الامر لان الشريعة ترسم جميع افعال الفضائل كما في الخلقيات ك٥ ب ١ ومنها افعال قبيحة في جنسها كافعال الرذائل وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل النهي ومنها افعال ليست في جنسها حسنة ولا قبيحة وباعتبار هذه يجعل للشرية فعل الاباحة ويجوز ايضاً ان يجعل في جملة الافعال التي ليست حسنة ولا قبيحة الافعال التقليلة الحسن او القليلة القبح وما به تبث الشريعة على الاتقياد اليها خوفاً من العقاب وباعتبار هذا يجعل للشرية فعل العقاب

اذا اجيب على الاول بانه كما ان اجتناب الشرية تضمن شيئاً من حقيقة الخير كذلك النهي ايضاً يتضمن شيئاً من حقيقة الامر وبهذا الاعتبار يقال للشرية بالاجمال رسم بالقساحة

وعلى الثاني بان المشورة ليست فعلاً خاصاً بالشرية بل يجوز ان تكون ايضاً فعل شخص خصوصي ليس له ان يسن شرية ومن ثم فالرسول ايضاً عندما اشار مشورة قال في ا كور ٧: ١٢ «اقول انا لا الرب» ولهذا لا يجعل بين معلولات الشرية.

وعلى الثالث بان الاثابة يجوز ان تكون فعل كل انسان واما المعاقبة فتختص بمتولي الشرية الذي بسلطانه ينزل العقاب. ولهذا لم تجعل الاثابة من افعال الشرية بل جعلت كذلك المعاقبة فقط

وعلى الرابع بانه متى اخذ انسان يعتاد اجتناب الشر وفعل الخير خوفاً من العقاب قد يفضي به هذا اجباتاً الى ان يفعل ذلك عن طيب نفس و ارادة وبهذا الاعتبار تبلغ الشرية بالناس الى ان يصيروا اختياراً حتى بمعاقبتها

لم ايضاً

المبحث الثالث والتسعون

في الشريعة الازلية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في كل من الشرائع واولاً في الشريعة الازلية وثانياً في الشريعة الطبيعية وثالثاً في الشريعة الانانية ورابعاً في شريعة العتيقة وخامساً في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الانجيل . واما الشريعة السادسة وهي شريعة الشهوة فيكفي ما اوردناه بشأنها عند كلامنا على الخطيئة الاصلية - اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان الشريعة الازلية ما هي - ٢ هل هي معلومة للجميع - ٣ هل كل شريعة متفرقة عنها - ٤ في ان الضرورات هل هي خاضعة للشريعة الازلية - ٥ في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة لها - ٦ هل جميع الاشياء الانانية خاضعة لها

الفصل الأول

في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الازلية ليست هي الصورة العليا القائمة في عقل الله لان الشريعة الازلية واحدة فقط وصور الاشياء القائمة في العقل الالهي متكثرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله اوجد الاشياء بصورها الخاصة » فالشريعة الازلية اذن ليست في ما يظهر نفس الصورة الكائنة في العقل الالهي

٢ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تداع بالكلمة كما مر في مب ٩٠ ف ٤ ومب ٩١ ف ١ . والكلمة تقال في الله باعتبار الاقنومية والصورة تقال باعتبار الذات . فاذاً ليست الشريعة الازلية نفس صورة العقل الالهي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣٠ « يظهر ان فوق عقلنا شريعة يقال لها الحق » والشريعة التي فوق عقلنا هي الشريعة الازلية

فالحق اذن هو الشريعة الازلية . وحقيقة الحق ليست نفس حقيقة الصورة .
فاذا ليست الشريعة الازلية هي نفس الصورة العليا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ « الشريعة
الازلية هي الصورة العليا التي يجب الاتقياد اليها دائماً »

والجواب ان يقال كما يسبق في كل صانع وجود صورة ما يُصنع بالصناعة
كذلك لا بد ان يسبق في كل مدير وجود صورة لترتيب ما يجب ان يفعله
الحاضمون لتدييره وكما ان صورة ما يصنع بالصناعة يقال لها صناعة او مثال
للمصنوعات كذلك صورة من يدير افعال الرعية تُضمّن حقيقة الشريعة اذا توفر
فيها غير ذلك مما اسلفنا في مب ٩٠ انه من حقيقة الشريعة والله هو صانع
الكائنات بحكمته ونسبته اليها كنسبة الصانع الى المصنوعات على ما مرّ في ق ١
مب ٤ ا ف ٨ وهو ايضاً مديرٌ لجميع ما في كل خليفة من الافعال والحركات
كما مرّ في ق ١ مب ١٠٣ ف ٥ . فاذا كما ان صورة الحكمة الالهية من حيث
أبدعت بها جميع الكائنات تُضمّن حقيقة الصناعة او المثال او الشبح كذلك
من حيث تحرك كل شيء الى الغاية المقنضاة تُضمّن حقيقة الشريعة وعلى
هذا فالشريعة الازلية ليست شيئاً سوى صورة الحكمة الالهية من حيث هي مدبرة
لجميع الافعال والحركات

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الحقائق التصويرية
المتخصصة بطبائع الموجودات باعتبار ما لها من النسب المختلفة الى الاشياء الخارجة
كما مرّ في ق ١ مب ١٥ ف ٢ والشريعة يقال لها مدبرة الافعال بالنسبة الى المصلحة
العامة كما مرّ في مب ٩٠ ف ٣ والاشياء المتغايرة في انفسها تعتبر بمنزلة شيء واحد
من جهة نسبتها الى امرٍ عام . ولذلك كانت الشريعة الازلية واحدة وهي صورة
هذه النسبة

وعلى الثاني بان كل كلمة يجوز ان يعتبر فيها امران اي الكلمة نفسها ومدلولها فان الكلمة الصوتية شيء ملفوظ من فم الانسان ومدلولها هو المعاني الموضوعة لها الالفاظ البشرية وكذا الشأن في كلمة الانسان العقلية التي انما هي شيء متصور بالعقل به يعبر الانسان بطريقة عقلية عما يفكر به اذا تمهد ذلك فالكلمة الالهية التي هي تصور عقل الآب تقال بالمعنى الاقنومي وكل ما في علم الآب ذاتياً كان او اقنومياً او فعلاً من افعال الله فانه يعبر عنه بهذه الكلمة كما يظهر من قول اغسطينوس في الثالث ك ١٥ ب ١٤ وما يعبر عنه بهذه الكلمة الشرعية الازلية. وليس يلزم عن ذلك كون الشرعية الازلية تقال في الله بالمعنى الاقنومي لكنها تخص بالابن لما بين الصورة والكلمة من المناسبة

وعلى الثالث بان نسبة صورة العقل الالهي الى الاشياء الخارجة ليست كتنسبة صورة العقل الانساني اليها فان العقل الانساني متقدر بالاشياء الخارجة بمعنى ان تصور الانسان لا يكون صادقاً لذاته بل انما يقال له صادق لمطابقة الخارج « اذ انما يقال في القول انه صادق او انه كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود » كما في المقولات ب ٣-٤ عد ٢٢ . والعقل الالهي مقدر للاشياء الخارجة اذ كل شيء انما هو حق من حيث يشبه العقل الالهي كما مر في ق ١ مب ١٦ ف ١ ولذلك كان العقل الالهي صادقاً لذاته فصورته اذن هي الحق

الفصل الثاني

في ان الشرعية الازلية هل هي معلومة للجميع

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشرعية الازلية ليست معلومة للجميع لانه « لا يعلم احد ما في الله الا روح الله » كما قال الرسول في ١ كور ٢: ١١ . والشرعية الازلية صورة قائمة في العقل الالهي فهي اذن ليست معلومة لاحد سوى الله وحده

٢ وايضاً ان الشريعة الازلية هي التي يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب كما قال اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ . وليس يعلم الجميع كيف يكون كل شيء على غاية الترتيب . فاذا ليس يعلم الجميع الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ « الشريعة الازلية هي التي ليس للناس ان يحكموا فيها » وكل واحد يحكم حكماً مستقيماً في ما يعرفه كما في الخلقيات ك ا ب ٣ . فالشريعة الازلية اذن ليست معلومة لنا لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ « ان صورة الشريعة الازلية مرتسمة فينا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يعرف على نحوين في نفسه وفي معلوله الممثل على شيء من شبهه كما ان من لا يرى الشمس في جوهرها يعرفها في انبعاث اشعتها وعلى هذا ينبغي ان يقال ان ليس يقدر احد ان يعرف الشريعة الازلية بحسب هي في نفسها الا السعداء الذين يعاينون الله في ذاته الا ان كل خليفة ناطقة تعرفها في ما ينبعث على نحو ما من اشعتها متفاوتاً في الكثرة والقلة لان كل ادراك للعق فهو نوع من انبعاث شعاع الشريعة الازلية التي هي الحق الغير المتغير ومشاركة فيها كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ والجميع يدركون الحق نوعاً من الادراك ولو باعتبار ما في الشريعة الطبيعية . من المبادئ العامة واما في غيرها فالناس يتفاوتون في الاشتراك في ادراك الحق فيتفاوتون ايضاً في معرفة الشريعة الازلية

اذ اوجب على الاول بان ما في الله تعذر علينا معرفته في نفسه لكنه يتكشف لنا في معلولاته كقوله في روا ٢٠ : « ان غير منظورات الله اُبصرت اذا دركت بالمبروات »

وعلى الثاني بان الشريعة الازلية وان عرفها كل بحسب طاقته على النحو الذي تقدم لا يستطيع احد مع ذلك ان يحيط بها علماً لتعذر انكشافها بكليتها بعملاتها فلا يلزم ان كل من يعرف الشريعة الازلية على النحو المتقدم يعرف كل ما في الاشياء من النسبة التي بها تكون جميع الاشياء على غاية الترتيب .
وعلى الثالث بان الحكم في شيء يحتمل معنيين الأول كما تحكم القوة الادراكية في موضوعها الخاص كقوله في ايوب ١١:١٢ « ليست الاذن تحكم على الاقوال وحنك الاكل يحكم على الطعام » وباعتبار هذا المعنى قال الفيلسوف ان كل واحد يحكم حكماً مستقياً في ما يعرفه اي بحكمه بما اذا كان ما يعرض عليه حقاً والثاني كما يحكم الاعلى على الادنى يحكم عملي اي بما اذا وجب ان يكون هكذا او لا وبهذا المعنى لا يستطيع احد ان يحكم على الشريعة الازلية

الفصل الثالث

هل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية فان هناك شريعة يقال لها شريعة الشهوة كما مر في مب ٩١ ف ٦ وهي ليست متفرعة عن الشريعة الالهية التي هي الشريعة الازلية اذ اليها ترجع فطنة الجسد التي قال الرسول في رو ٧:٨ انها « لا تستطيع الخضوع لشريعة الله » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٢ وايضاً يستحيل ان يصدر عن الشريعة الازلية شيء جائز فقد تقدم في الفصل الآنف ان الشريعة الازلية هي ما يجب ان يكون بها كل شيء على غاية الترتيب . وبعض الشرائع جائز كقوله في اش ١٠:١ « ويل للذين يشترعون شرائع الظلم » فاذا ليست كل شريعة صادرة عن الشريعة الازلية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٥ «الشريعة التي تكتب
لسياسة الشعب تبيح بعدل اموراً كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية» ومبدأ
العناية الالهية هو الشريعة الازلية كما مر في ف ١٠. فإذا ليست كل شريعة
مستقيمة ايضاً صادرة عن الشريعة الازلية
لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ١٥ «بي الملوك يملكون
ومشروعوا الشرائع يقضون بما هو عدل» ومبدأ العناية الالهية هو الشريعة الازلية
كما مر في ف ١٠. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن الشريعة الازلية
والجواب ان يقال يراد بالشريعة مبدأ يوجه الافعال نحو الغاية كما مر في مب
٩٠ ف ١ وفي جميع المحركات المترتبة يجب ان تكون قوة المحرك الثاني منبعثة
عن قوة المحرك الاول لان المحرك الثاني لا يحرك الا من حيث يتحرك من الاول
وكذا نجد في جميع ارباب السياسة ان مبدأ السياسة ينبعث من السائس الاول
الى السائس الثاني وما بعده كما ان مبدأ ما ينبغي فعله في الملكة يصدر عن
الملك بامر الى الولاة الأدين وكذا الامر ايضاً في الصناعات فان مبدأ
الافعال الصناعية يصدر عن المهندس الى الصناع الادين الذين يشتغلون بايديهم
اذا نقرر ذلك فلما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة في السائس الاعلى
وجب ان يكون كل ما يوجد عند الساسة الادين من مبادئ السياسة صادراً
عن الشريعة الازلية وهذه المبادئ الخاصة عند الساسة الادين هي كل
ما سوى الشريعة الازلية من الشرائع الأخرى. فإذا جميع الشرائع متفرعة عن
الشريعة الازلية من حيث مشاركتها في العقل المستقيم ومن ثم قال
اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ «ليس في الشريعة الزمانية شيء عدل
وشرعي لم يستمده الناس من الشريعة الازلية»
إذا اجيب على الاول بان الشهوة انما تتضمن حقيقة الشريعة في الانسان من

حيث هي قصاص لازم تمن العدل الالهي وواضح انها بهذا الاعتبار صادرة عن الشريعة الازلية واما من حيث تبث على الخطيئة فهي مضادة لشريعة الله ولا تتضمن حقيقة الشريعة كما يظهر مما مر في مب ٩١ ف٦

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية انما تتضمن حقيقة الشريعة من حيث موافقتها للعقل المستقيم وواضح انها بهذا الاعتبار متفرعة عن الشريعة الازلية واما من حيث تخالف العقل فيقال لها شريعة جائرة وبهذا الاعتبار لا تتضمن حقيقة الشريعة بل تتضمن بالاحرى نوعاً من العسف . ومع ذلك فالشريعة الجائرة من حيث تتضمن شيئاً من شبه الشريعة بما يرعى فيها من ترتيب سلطان الشارع تُعتبر من هذه الهيئة متفرعة ايضاً عن الشريعة الازلية « لان كل سلطان هو من الله » كما في رو ١: ١٣

وعلى الثالث بانه يقال ان الشريعة الانسانية تبيح بعض الامور لانهما تقرها بل لانهما تقصر عن سياستها وكثير من الاشياء ما يساس بالشريعة الالهية وتعتذر سياسته بالشريعة الانسانية لان ما يخضع للعلة العليا اكثر مما يخضع للعلة السفلى وعليه فعدم تعرض الشريعة الانسانية لما يعتذر عليها سياسته ناشئ عن ترتيب الشريعة الازلية بخلاف ما لو اثبتت ما تبطله الشريعة الازلية . فاذا لم يلزم عن ذلك كون الشريعة الانسانية غير صادرة عن الشريعة الازلية بل كونها قاصرة عن تمام مبلغها

الفصل الرابع

في ان الضروريات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الضروريات والازليات خاضعة للشريعة الازلية لان كل ما يجري على سنن العقل فهو خاضع للعقل . والارادة الالهية جارية على سنن العقل لكونها عادلة . فهي اذن خاضعة للعقل . والشريعة الازلية

هي العقل الالهي . فارادة الله اذن خاضعة للشريعة الازلية . و ارادة الله شي

ازلي فالازليات اذن والضروريات خاضعة للشريعة الازلية

٢ وايضاً كل ما هو خاضع للملك فهو خاضع لشريعته . والابن « يخضع لله
الآب متى سأم الملك له » كما في اكور ١٥ : ٢٤ و ٢٨ . فاذا الابن الذي هو
ازلي يخضع للشريعة الازلية

٣ وايضاً ان الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية . وكثير من الضروريات
يخضع للعناية الالهية كبقاء الجواهر المجردة والاجرام العلوية . فالشريعة الازلية
اذن تخضع لها الضروريات ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الضروريات يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه
فلا تحتاج الى النهي . والشريعة انما تُفرض على الناس لينتهوا عن الشرور كما
يظهر مما مر في البحث الانف ف ٢ . فالضروريات اذن لا تخضع للشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة الازلية هي مبدأ السياسة الالهية كما مر في ف ١
فاذا كل ما يخضع للسياسة الالهية يخضع ايضاً للشريعة الازلية وما ليس يخضع
للسياسة الازلية ليس يخضع ايضاً للشريعة الازلية ويمكن اعتبار الفرق بينهما
ما يجري عندنا فان ما يمكن للناس ان يصنعوه يخضع للسياسة الانسانية وما كان
من قبيل طبيعة الانسان كحصوله على نفس او يدين او رجلين فليس يخضع
للسياسة الانسانية . وعلى هذا فكل ما كان مخلوقاً من الله حادثاً او ضرورياً فهو
خاضع للشريعة الازلية وما كان من قبيل الطبيعة او الذات الالهية فليس خاضعاً
للشريعة الازلية بل هو في الحقيقة نفس الشريعة الازلية

اذن اجيب على الاول بان كلامنا على ارادة الله يجوز ان يكون باعتبارين
اولاً باعتبار الارادة نفسها ولكون ارادة الله هي عين ذاته لم تكن بهذا الاعتبار
خاضعة للسياسة الالهية ولا للشريعة الازلية بل كانت عين الشريعة الازلية

وثانياً باعتبار ما يريد الله في المخلوقات وهذا خاضعٌ للشرعية الازلية من حيث ان صورته العقلية موجودة في الحكمة الالهية وباعتباره يقال لارادة الله جارية على سنن العقل والا فاذا اعتبرت في نفسها وجب ان يقال لها بالاحرى العقل الاعلى

وعلى الثاني بان ابن الله ليس مصنوعاً من الله بل مولودٌ منه ولادةً طبيعية ولتلك لم يكن خاضعاً للعناية الالهية او للشرعية الازلية بل هو بالاحرى نفس الشرعية الازلية بنوع من التخصيص كما يظهر من قول اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٠٣ وانما يقال له خاضعٌ للآب باعتبار الطبيعة الانسانية التي باعتبارها يقال ايضاً عن الآب في يوحنا ١٤: ٢٨ انه اعظم من الابن

اما الثالث فنسلم به لوروده على الضروريات المخلوقة واجيب على الرابع بان بعض الضروريات يوجد لضرورتها علة كما قال الفيلسوف في الالهيات كده فتكون نفس استحالة كونها على خلاف ما هي عليه معلولة لاخر وهذا وحده نهي متناه في التمود لان كل ما يُنهي فلنما يُنهي من حيث لا يمكن ان يفعل بخلاف ما تعين له

الفصل الخامس

في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعةٌ للشرعية الازلية
يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الحوادث الطبيعية ليست خاضعةً للشرعية الازلية فان الاذاعة من حقيقة الشرعية كما مر في مب ٩٠ فليس يمكن اذاعة شيء الا على المخلوقات الناطقة التي يمكن اعلامها بشيء. فالمخلوقات الناطقة اذن وحدها خاضعةٌ للشرعية الازلية. فاذا ليست الحوادث الطبيعية خاضعةً لها

٢ وايضاً ما ينقاد للعقل فهو مشارك في العقل على نحو ما كما في الخلقيات

ك ١٣ ب ١٠. والشريعة الازلية هي الصورة العليا القائمة في عقل الله كما مر في
ف ١ فاذا لما لم تكن الحوادث الطبيعية مشاركة على نحو ما في العقل بل هي
غير ناطقة بالكيفية لم تكن في ما يظهر خاضعة للشريعة الازلية
٣ وايضاً ان الشريعة الازلية في غاية النفوذ. والحوادث الطبيعية قد
يعرض فيها نقص. فهي اذن غير خاضعة للشريعة الازلية
لكن يعارض ذلك قوله في ام ٨ : ٢٩ « حين جعل للبحر منتهاه ورسم للياه
شريعة ائلا تتعدى حدودها »

والجواب ان يقال ان حكم شريعة الانسان مغاير لحكم الشريعة الازلية التي
هي شريعة الله فان شريعة الانسان لا تتناول الالمخلوقات الناطقة الخاضعة
للانسان وتحقق ذلك ان الشريعة هي نظام الافعال التي تلائم الخاضعين لسياسة
سائس فاذا ليس يستطيع احد في الحقيقة ان يسن شريعة لافعاله وكل ما يفعل
من جهة استخدام الاشياء الغير الناطقة الخاضعة للانسان فانما يحدث بفعل
الانسان الذي يحرك هذه الاشياء لان هذه المخلوقات الغير الناطقة لا تفعل في
انفسها بل تفعل من التعبير كما مر في م ب ا ف ٢ فلم يكن اذن في قدرة الانسان
ان يسن شريعة لاشياء الغير الناطقة ولو كانت خاضعة له. اما الاشياء الناطقة
الخاضعة له فيقدر ان يسن لها شريعة من حيث يرسم في اذهانها بامر او
باعلامه بنحو من الانحاء قاعدة تجعل مبدأ للفعل - وكان ان الانسان يرسم
للانسان الخاضع له مبدأ باطناً لافعاله باعلامه اياه به كذلك الله ايضاً يرسم
للطبيعة كلها مبادئ افعالها وبهذا المعنى يقال ان الله يأمر الطبيعة كلها كقوله في
مز ١٤٨ : ٦ « جعل لها رسماً فلا تعداه » وبهذا الاعتبار ايضاً كانت حركات
الطبيعة كلها وافعالها خاضعة بأسرها للشريعة الازلية. وعلى هذا فالمخلوقات
الغير الناطقة تخضع للشريعة الازلية من حيث تتحرك من العناية الالهية

لابادراك الامر الالهي كالمخلوقات الناطقة

اذا اجيب على الاول بان حكم رسم المبدأ الباطن الفعلي في الاشياء الطبيعية
كحكم اذاعة الشريعة في الناس لانه باذاعة الشريعة يرسم للناس مبدأ اداري
للافعال الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليس لها مشاركة في العقل الانساني
ولا تقاد اليه لكن لها مشاركة في العقل الالهي بطريق اتقادها اليه فان قوة
العقل الالهي اكثر تناولاً من قوة العقل الانساني . وكما ان اعضاء البدن الانساني
تتحرك باسم العقل وليس لها مشاركة فيه اذ ليس لها تصور تدركه به كذلك
المخلوقات الغير الناطقة تتحرك من الله وليست لذلك ناطقة

وعلى الثالث بان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص وان خرج عن
ترتيب العلة الجزئية ليس يخرج مع ذلك عن ترتيب العلة الكلية وخصوصاً
العلة الأولى التي هي الله الذي لا يمكن ان يخرج شيء عن عنايته كما
اسلفنا في ق ١ م ٢٢ ف ٢ . ولما كانت الشريعة الازلية هي مبدأ العناية الالهية
كما مر في ف ١ كان ما يعرض في الاشياء الطبيعية من النقص خاضعاً للشريعة
الازلية

الفصل السادس

في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الازلية .

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليست جمع الاشياء الانسانية
خاضعة للشريعة الازلية فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٨ « ان كنتم تقتادون
بالروح فاستم تحت الناموس » والرجال الابرار الذين هم ابناء الله بالتبني يقتادون
بروح الله كقوله في رو ٨ : ١٤ « الذين يقتادون بروح الله هم ابناء الله » فاذاً
ليس جميع الناس تحت الشريعة الازلية

٢ وايضاً قال الرسول في رو٨:٧ « ان فطنة الجسد عدوة لله اذ لا تخضع
لناموس الله » وكثير من الناس تسود فيهم فطنة الجسد . فاذا ليس يخضع
جميع الناس للشريعة الازلية التي هي شريعة الله
٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الاختيارك ١ ب ٦ « الشريعة الازلية هي
التي بها يستحق الاشرار الشقاوة والاخيار السعادة » والذين قد سعدوا او هلكوا
من الناس لم يبق لهم سبيل الى الاستحقاق . فلا يخضعون اذن للشريعة الازلية
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٢ « ليس
يخرج شيء عن شرائع المبدع والمثقف الاعلى الذي يدبر سلام الكائنات »
والجواب ان يقال ان شيئاً يخضع للشريعة الازلية على نحوين كما يظهر مما مر
في الفصل الآنف اولاً من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المعرفة وثانياً
بطريق الفعل والانفعال من حيث تحصل له المشاركة فيها بطريق المبدأ المحرك
الباطني وبهذا النحو الثاني تخضع المخلوقات الغير الناطقة للشريعة الازلية كما مر
في الفصل الآنف . ولما كان للخلقة الناطقة ما عدا ما تشترك فيه جميع المخلوقات
شيء خاص بها من حيث هي ناطقة كانت خاضعة للشريعة الازلية بكلا
الوجهين اولاً لانها تدرك على نحو ما الشريعة الازلية كما مر في ف ٢ وثانياً
لان لكل خلقة ناطقة ميلاً طبيعياً الى ما يطابق الشريعة الازلية «فانا مفسطورون
على تحصيل الفضيلة » كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . على ان كلا الوجهين في
الاشرار ناقص وفساد نوعاً من الفساد اولاً لان ما لهم من الميل الطبيعي الى
الفضيلة يفسد بملكة الرذيلة وثانياً لان ما لهم من معرفة الخير الطبيعية تعشاه
الظلمة بانفعالات الخطايا وملكانها . واما في الاخيار فها اكمل اذ يوجد لهم فوق
معرفة الخير الطبيعية معرفة الايمان والحكمة وفوق الميل الطبيعي الى الخير محرك
باطن من جهة النعمة والفضيلة — وعلى هذا فالاخيار يخضعون للشريعة الازلية

خضوعاً كاملاً لانهم يجرون دائماً عليها في افعالهم واما الاشرار فيخضعون لها
لكن خضوعاً ناقصاً من جهة افعالهم لما يحصل عندهم من النقص في معرفة الخير
والميل اليه الا ان ما ينقص من جهة الفعل يعرض عنه من جهة الانفعال اي
لانهم انما يسامون ما تقضي به عليهم الشريعة الازلية من حيث يتخلفون عن فعل
ما يطابق الشريعة الازلية وعليه قول اوغسطينوس في الاختيارك اب ١٥
« اعتقد ان الابرار يفعلون بحسب الشريعة الازلية » وقوله في كتاب تعليم
الجهلة اصول الدين ب ١٨ ان الله عرف من عدائه شقاء النفوس التي اعرضت عنه
ان يزين الاجزاء السافلة في خلقته بشرائع في غاية الملازمة »

إذا اجيب على الاول بان ما أورد من كلام الرسول يحتمل معنيين الأول
ان يكون المراد بالذي تحت الشريعة من يخضع بغير ارادته لالزام الشريعة الذي
يشبه حملاً ثقيلاً ومن ثم قال الشارح هناك « انما يكون تحت الشريعة من
يجتنب الفعل القبيح خوفاً من العقاب الذي توجه الشريعة لاجباً بالعدل »
والرجال الروحانيون ليسوا بهذا المعنى تحت الشريعة لانهم يتقون رسم الشريعة
طوعاً بالمحبة التي يفيضها الروح القدس على قلوبهم . والثاني ان يكون المراد بتلك
الاية ان افعال الانسان الذي يقنأ بالروح القدس تعتبر افعال الروح القدس
باكثر مما تعتبر افعال الانسان ولان الروح القدس ليس تحت الشريعة كالابن
ايضاً على ما مر في ف ٤ يلزم ان هذه الافعال لاستنادها الى الروح القدس
ليست تحت الشريعة يدل على ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣: ١٧ « حيث يكون
روح الرب فهناك الحرية

وعلى الثاني بان فطنة الجسد يمنع خضوعها لشريعة الله من جهة الفعل لكونها
تبعث على الافعال المنافية لشريعة الله لكنها تخضع لها من جهة الانفعال لانها
تستوجب العقاب بحسب شريعة العدل الالهي . على ان فطنة الجسد لا تسود

في انسان الى حد ان يفسد بها خير الطبيعة باسره ولذلك يتي في الانسان ميل
الى فعل ما ترسمه الشريعة الازلية فقد اسلفنا في مب ٨٥ ف ٢ ان الخطيئة
لاتزيل خير الطبيعة باسره

وعلى الثالث بان ما به يحفظ شيء في الغاية وما به يتحرك الى الغاية واحد بينه
كما ان الجسم الثقيل يستقر في انكان الاسفل بنفس الثقل الذي به يتحرك ايضاً
الى ذلك المكان . وهكذا ايضاً كما ان بعضاً يستحقون بالشريعة الازلية السعادة
او الشقاوة كذلك بنفس هذه الشريعة يستمرون في السعادة او في الشقاوة . وهذا
الاعتبار يكون السعداء والمالكون خاضعين للشريعة الازلية .



بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الرابع

خطأ	صواب	وجه	سطر
ولهذا الضرب	وهذا الضرب	٩	٧
اعتبارهم	اعتبارهم	١٢	١٨
ويعتبر	ويفيد	١٦	٢١
من استعماله الغير	من التوقف على الغير	٢٤	١٨
والذي	والذين	٣٧	٤
احدهما	اولاً	٤٨	٣
والثاني	وثانياً	٠	٤
يجب الخوف منها	جانة	٠	١٤
تسخنها	تسخنها	٠	١٥
لا اعتبارية يحصل	لا يحصل	٤٩	٨
او اما	او اعتبارية اما	٠	٩
ونحوها	ونحوها	٥٤	٨
الشهر	الشر	٦٠	١٨
يظهر الغضب	يظهر ان الغضب	٦٢	١٢
كانت	فتكون	٦٤	٦
او ادويته	وادويته	٦٦	٢
يسبب	بسبب	٦٨	١٦
بخارة	بخار	٧٦	٢٠

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذين	الذين	٢٩	٣
يظهر	يظهر	٨١	١٦
وكل ما	وكلاً	١٠٥	٢
للزوم	للزوم	١٠٨	١٢
كان فيه	فيكون فيه	١١٧	١٤
الآنف	الآنف	١٢٧	١٣
نحو الحد الاوسط	نحو الوسط	١٣٤	٤
الععل	العقل	١٥٣	١٤
تعلق	او تعلق	١٥٧	٢٠
التي تتعلق	التي لاتتعلق	١٩٣	١٠
كما كان فيضه اكل كان اشد	كما كانت الفضية اكل كانت بهذا		
الفيض اشد		١٩٣	١٥
التاني	التاني	٢٣٠	٥
لما ينبغي	لما لا ينبغي	٢٣٦	٤
كما لو	كما انه لو	٢٤٦	١٢
بالنعمة	النعمة	٢٥٧	٢٠
كانت	فتكون	٢٦١	١٤
بشيء	شيء	٢٧٦	٨
الاعيان	العيان	٠	٩
حقيقة	حقيقته	٢٨٢	١٩
القدح	القدس	٢٩٣	١٨

خطأ	صواب	وجه	سطر
ينلهم	ينالهم	٣٠٨	٢
الذي	الذين	٣٦٣	١٢
قلما	قلما	٣٨١	٢٢
هل	هي	٤٣٠	١٨
شورراً	شورراً	٤٤٢	٤
الاول	اول	٤٤٣	٢
شبهات	انفعالات	٤٧٩	٨
يوجد	يوجد فيها	٤٩٤	١٥
يترك	تترك	٥١٠	١٧
على نحو	على نحوين	٥٢٠	٨
شيء	شيء من	٥٢١	٢٢
في نفسه	في نفسها	٢٢٥	١٩
عقاب	عقاباً	٥٢٥	٢٢
الانسان	الانساني	٥٣٣	١١
ن	من	٥٦٣	٥
وقوله	وقوله هذا	٥٦٥	٩
وترنبيات	وترنبيات	٥٦٦	١٧
بعارض قوله	بعارض ذلك قوله	٥٦٧	٧

فهرس

للمجلد الرابع من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث المتم اربعين في افعال النفسية واولاً في الرجاء والياس وفيه فصول
٠	الفصل ١ في ان الرجاء هل هو نفس الاشتياق او لاشتها
٥	٢ في ان الرجاء هل هو اذى القوة الادراكية او الى القوة الشوقية
٧	٣ في ان الرجاء هل يوجد في الحيوانات انجم
٨	٤ في ان الرجاء هل يفاذه اليأس
١٠	٥ في ان التجربة هل هي علة الرجاء
١١	٦ في ان الرجاء هل هو عظيم في الثبان والسكرى
١٣	٧ في ان الرجاء هل هو علة للمحبة
١٤	٨ في ان الرجاء هل يساء على الفعل او باخرى يعوق عنه
١٥	المبحث الحادي والاربعون في الجبن والخوف في حد نفسه وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ هل الجبن افعال نفسية
١٧	٢ في ان الجبن هل هو افعال خاص
١٩	٣ هل يوجد خوف طبيعي
٢١	٤ في ان ما يذكرك من انواع الخوف هل هو صحيح
٢٣	المبحث الثاني والاربعون في موضوع الخوف وفيه ٦ فصول
٠	الفصل ١ في ان موضوع الخوف هل هو الخير او الشر
٢٥	٢ في ان الشر الطبيعي هل هو موضوع للخوف
٢٦	٣ في ان الخوف هل يتعلق بشر الاثم
٢٨	٤ هل يجوز الخوف من الخوف نفسه
٣٠	٥ في ان الفواجى هل هي ادعى الى الخوف
٣١	٦ في ان الشرور التي لا دواء لها هل هي ادعى الى الخوف
٣٣	المبحث الثالث والاربعون في علة الخوف وفيه فصلان
٠	الفصل ١ في ان المحبة هل هي علة للخوف
٣٥	٢ في ان الضعف هل هو علة للخوف

وجه	
٣٦	المبحث الرابع والاربعون في معنويات الخوف وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الخوف هل يحدث تقباضاً
٣٩	٢ في ان الخوف هل يحدث المشورة
٤١	٣ في ان الخوف هل يحدث الرعدة
٤٢	٤ في ان الخوف هل يمنع من العقل
٤٣	المبحث الخامس والاربعون في التهور وفيه ٤ فصول
٤٤	الاصل ١ في ان التهور هل هو مضاد للخوف
٤٥	٢ في ان التهور هل يلزم عن الرجاء
٤٧	٣ في ان علة التهور هل هي نقص ما
٤٩	٤ في ان المتهورين هل هم اشد اقدماً في الاول منهم في الآخر عند حلول الاخطار
٥١	المبحث السادس والاربعون في الغضب في نفسه وفيه ٨ فصول
٠	الفصل ١ في ان الغضب هل هو انفعال خاص
٥٣	٢ في ان موضوع الغضب هل هو الخير او الشر
٥٥	٣ في ان الغضب هل محلله الشهوانية
٥٦	٤ في ان الغضب هل يصاحب القتل
٥٧	٥ في ان الغضب هل هو طبيعي أكثر من الشهوة
٦٠	٦ في ان الغضب هل هو اعظم من البغض
٦٢	٧ في ان الغضب هل لا يتعلق الا بين بتعلق بهم العدل فقط
٦٤	٨ هل أصيب في ما جعل للغضب من الانواع
٦٦	المبحث السابع والاربعون في علة الغضب الفاعلية وادويته وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الباعث على الغضب هل هو دائماً الاساءة الى الغضبان
٦٨	٢ في ان الاستهانة او الاحتقار هل هو الباعث الوحيد على الغضب
٧٠	٣ في ان فضل الغضبان هل هو علة الغضب
٧١	٤ في ان نقص الغير هل هو سبب موجب لسهولة غضبنا عليه
٧٣	المبحث الثامن والاربعون في معنويات الغضب وفيه ٤ فصول
٠	الفصل ١ في ان الغضب هل يحدث اذة
٧٥	٢ في ان الغضب هل هو اخص علة لقران الدم في القلب

وجه			
٧٧	٣	في ان الغضب هل هو اخص مانع من تصرف العقل	
٧٩	٤	في ان الغضب هل هو اخص علة للحميت	
٨١		المبحث التاسع والاربعون في الملكات بالاجمال باعتبار جوهرها وفيه ٤ فصول	
-	١	في ان الملكة هل هي كينية	الفصل
٨٣	٢	في ان الملكة هل هي نوع معين من الكينية	
٨٧	٣	في ان الملكة هل تتعفن نسبة الى العقل	
٨٩	٤	في ان وجود الملكة هل هو ضروري	
٩١		المبحث التتم خمسين في محل الملكات وفيه ٦ فصول	
٩٢	١	هل توجد ملكة في البدن	الفصل
٩٥	٢	في ان النفس هل هي محل للملكة باعتبار ماهيتها او باعتبار قوتها	
٩٦	٣	في انه هل يمكن وجود ملكة في قوى الجزء الحسي	
٩٨	٤	في ان العقل هل يوجد فيه ملكة	
١٠١	٥	في ان الارادة هل يوجد فيها ملكة	
١٠٣	٦	في ان الملائكة هل يوجد فيها ملكة	
١٠٥		المبحث الحادي والخمسون في علة الملكات باعتبار كونها وفيه ٤ فصول	
-	١	هل تصدر ملكة عن الطبيعة	الفصل
١٠٨	٢	هل تصدر ملكة عن الانعال	
١١٠	٣	هل يمكن حصول ملكة بفعل واحد	
١١٢	٤	في انه هل يفيض انه بعض الملكات على الناس	
١١٤		المبحث الثاني والخمسون في ازدياد الملكات وفيه ٣ فصول	
-	١	في ان الملكات هل تقبل الزيادة	الفصل
١١٩	٢	في ان الملكات هل تزداد بانضمام شيء اليها	
١٢١	٣	في ان الملكة هل تزداد بكل فعل	
١٢٣		المبحث الثالث والخمسون في فساد الملكات وانتقاصها وفيه ٣ فصول	
-	١	في ان الملكة هل يمكن فسادها	الفصل
١٢٦	٢	في ان الملكة هل يجوز انتقاصها	
١٢٨	٣	في ان الملكة هل تفسد او تنقص بمجرد الاتقطاع عن الفعل	

وجه	
١٣٠	المبحث الرابع والخمسون في تبايز الملكات وفيه ٤ فصول
١٣١	الفصل ١ هل يجوز وجود ملكات كثيرة في قوة واحدة
١٣٢	٢ في ان الملكات هل تتبايز بالموضوعات
١٣٤	٣ في ان الملكات هل تتبايز بحسب الخير والشر
١٣٦	٤ في ان ملكة الواحدة هل تقوم من ملكات كثيرة
١٣٨	المبحث الخامس والخمسون في الفضائل باعتبار ماهياتها وفيه ٤ فصول
١٣٩	الفصل ١ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة
١٤٠	٢ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة فعلية
١٤٢	٣ في ان الفضيلة الانسانية هل هي ملكة سالحة
١٤٣	٤ في ان الخد الذي يعمل للفضيلة هل هو مستقيم
١٤٦	المبحث السادس والخمسون في محل الفضيلة وفيه ٦ فصول
١٤٧	الفصل ١ في ان الفضيلة هل توجد في القوة النفسانية وجودها في المجل
١٤٨	٢ في انه هل يجوز ان توجد فضيلة واحدة في قوى متكررة
١٥٠	٣ في ان العقل هل يجوز ان يكون محلاً للفضيلة
١٥٢	٤ في ان الغضبية والشهوانية هل هما محل للفضيلة
١٥٥	٥ في ان الحمى الادراكية اخية هل هي محل للفضيلة
١٥٧	٦ في ان الارادة هل يجوز ان تكون محلاً للفضيلة
١٥٩	المبحث السابع والخمسون في تبايز الفضائل العقلية وفيه ٦ فصول
١٦٠	الفصل ١ في ان ملكات العقلية النظرية هل هي فضائل
١٦١	٢ في ان الملكات العقلية النظرية هل هي ثلاث فقط اي الحكمة والعلم والتعقل
١٦٤	٣ في ان الملكة العقلية التي هي الصناعة هل هي فضيلة
١٦٦	٤ في ان الفطنة هل هي فضيلة مايرة للصناعة
١٦٨	٥ في ان الفطنة هل هي فضيلة ضرورية للانسان
١٧١	٦ في ان اصالة الراي والحذق وجوده الحسن هل هي فضائل ملحقة بالفطنة
١٧٣	المبحث الثامن والخمسون في تبايز بين الفضائل الخلقية والفضائل العقلية وفيه ٥ فصول
١٧٤	الفصل ١ هل كل فضيلة خلقية
١٧٥	٢ في ان الفضيلة الخلقية هل هي تمايزة للفضيلة العقلية

وجه			
١٧٨	٣	في ان قسمة الفضيلة الى خلقية وعقلية هل هي وافية	الفصل
١٨٠	٤	في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز اتفرادها عن الفضيلة العقلية	.
١٨٢	٥	في ان الفضيلة العقلية هل يجوز اتفرادها عن الفضيلة الخلقية	.
١٨٤		المبحث التاسع والمخسون في تمايز الفضائل الخلقية بالنسبة الى الانتعالات وفيه ٥ فصول	
	١	في ان الفضيلة الخلقية هل هي انفعال	الفصل
١٨٦	٢	في ان الفضيلة الخلقية هل يجوز مجامعتها للانفعال	.
١٨٨	٣	هل يجوز مجامعة الفضيلة الخلقية للألم	.
١٩١	٤	هل تدور كل فضيلة خلقية على الانتعالات	.
١٩٢	٥	هل يجوز وجود فضيلة خلقية دون انفعال	.
١٩٤		المبحث التتم ستين في تمايز الفضائل الخلقية وفيه ٥ فصول	
	١	في ان الفضيلة الخلقية هل هي واحدة فقط	الفصل
	٢	في ان الفضائل الخلقية التي تتعلق بالانفعال هل هي مميّزة لتلك التي	.
١٩٦		تتعلق بالانتعالات	
١٩٨	٣	في ان الانفعال هل يتعلق بها فضيلة خلقية واحدة فقط	.
٢٠٠	٤	في ان الانتعالات المختلفة هل يتعلق بها فضائل خلقية مختلفة	.
٢٠٢	٥	في ان الفضائل الخلقية هل تتميز بحسب اختلاف موضوعات الانتعالات	.
٢٠٦		المبحث الحادي والستون في امهات الفضائل وفيه ٥ فصول	
	١	في ان الفضائل الخلقية هل يجب ان تدعى امهات او اصولاً	الفصل
٢٠٨	٢	في ان امهات الفضائل هل هي اربع	.
٢٠٩	٣	في ان غير هذه الفضائل هل هي اولى منها بان تجمع اصولاً	.
٢١١	٤	في ان الفضائل الاربع التي هي امهات هل هي متميزة	.
	٥	في ان قسمة امهات الفضائل الى فضائل سياسية ومزكية وفضائل النفس	.
٢١٤		الزكية ومثالية هل هي صحيحة	
٢١٧		المبحث الثاني والستون في الفضائل اللاهوتية وفيه ٤ فصول	
٢١٨	١	هل يوجد فضائل لاهوتية	الفصل
٢١٩	٢	في ان الفضائل اللاهوتية هل هي مميّزة للفضائل العقلية والخلقية	.
٢١١	٣	هل جعل الايمان والرجاء والمحبة فضائل لاهوتية صواب	.

وجه			
٢٢٣	٤	هل الايمان متقدم على الرجاء والرجاء متقدم على المحبة	الفصل
٢٢٥		المبحث الثالث والستون في علة الفضائل وفيه ٤ فصول	
.	١	في ان الفضيلة هل هي حاصلة لنا بالطبع	الفصل
٢٢٨	٢	هل تحصل عندنا فضيلة بتكرار الافعال	.
٢٣٠	٣	هل يحصل عندنا فضائل خلقية بالفيض	.
	٤	في ان الفضيلة التي نكتسبها بتكرار الافعال والفضيلة المفاضة هل هما	.
٢٣٢		واحد بشيوع	
٢٣٤		المبحث الرابع والستون في توسط الفضائل وفيه ٤ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل هي اوساط	الفصل
٢٣٦	٢	في ان وسط الفضيلة الخلقية هل هو خارجي او ذهني	.
٢٣٨	٣	في ان الفضائل العقلية هل هي اوساط	.
٢٤٠	٤	في ان الفضائل اللاهوتية هل هي اوساط	.
٢٤٢		المبحث الخامس والستون في تلازم الفضائل وفيه ٥ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل هي متلازمة	الفصل
٢٤٦	٢	في ان الفضائل الخلقية هل يميز تجردها عن المحبة	.
٢٤٨	٣	في ان المحبة هل يميز تجردها عن سائر الفضائل الخلقية	.
٢٥١	٤	في ان الايمان والرجاء هل يميز تجردهما عن المحبة	.
٢٥٣	٥	في ان المحبة هل يميز انفرادها بالموجود عن الايمان والرجاء	.
٢٥٥		المبحث السادس والستون في تساوي الفضائل وفيه ٦ فصول	
.	١	في ان الفضيلة هل تقبل الاكثر واللاتى	الفصل
٢٥٨	٢	في ان جميع الفضائل المجتمعة في واحد بعينه هل هي متساوية	.
٢٦٠	٣	في ان الفضائل الخلقية هل هي افضل من العقلية	.
٢٦٢	٤	في ان العدالة هل هي اخص الفضائل الخلقية	.
٢٦٤	٥	في ان الحكمة هل هي اعظم الفضائل العقلية	.
٢٦٧	٦	في ان المحبة هل هي اعظم الفضائل اللاهوتية	.
٢٦٩		المبحث السابع والستون في بقاء الفضائل بعد هذه الحيرة وفيه ٦ فصول	
.	١	في ان الفضائل الخلقية هل تبقى بعد هذه الحياة	الفصل

وجه		
٢٧٢	في ان الفضائل العقلية هل تبقى بعد هذه الحياة	الفصل ٢
٢٧٤	في ان الايمان هل يبقى بعد هذه الحياة	٣
٢٧٧	في ان الرجاء هل يبقى بعد الموت في حال المجد	٤
٢٧٩	هل يبقى شيء من الايمان أو الرجاء في حال المجد	٥
٢٨٢	في ان المحبة هل تبقى بعد هذه الحياة في حال المجد	٦
٢٨٣	المبحث الثامن والستون في المواهب وفيه ٨ فصول	
.	في ان المواهب هل هي مغايرة للفضائل	الفصل ١
٢٨٧	في ان المواهب هل هي ضرورية لخلاص الانسان	٢
٢٩٠	في ان مواهب الروح القدس هل هي ملكات	٣
٢٩٢	في ان قسمة مواهب الروح القدس الى سبع هل هي صواب	٤
٢٩٥	في ان مواهب الروح القدس هل هي متلازمة	٥
٢٩٧	في ان مواهب الروح القدس هل تبقى في الوطن	٦
٢٩٩	في ان شرف المواهب هل يعتبر بحسب ما اوردها اشعيائي في ١١	٧
٣٠٢	في ان الفضائل هل هي افضل من المواهب	٨
٣٠٤	المبحث التاسع والستون في السعادات وفيه ٤ فصول	
.	في ان السعادات هل هي تمايزة للفضائل والمواهب	الفصل ١
٣٠٦	في ان الثواب الذي يجعل للسعادات هل هي خاص بهذه الحياة	٢
٣٠٩	في ان ما ورد من عدد السعادات هل هو صحيح	٣
٣١٣	في ان ما ذكر من انواع الثواب هل هو متناسب	٤
٣١٦	المبحث المئتم سبعين في ثمار الروح القدس وفيه ٤ فصول	
.	في ان ثمار الروح القدس التي ذكرها الرسول في رسالته الى اهل غلاطية هل هي افعال	الفصل ١
٣١٨	في ان الثمار هل هي مغايرة للسعادات	٢
٣٢٠	في ان عدد الثمار الذي ذكره الرسول هل هو صحيح	٣
٣٢٣	في ان ثمار الروح القدس هل هي مضادة لاعمال الجسد	٤
٣٢٥	المبحث الحادي والسبعون في الرذائل والخطايا في نفسها وفيه ٦ فصول	
.	في ان الرذيلة هل هي ضد الفضيلة	الفصل ١

وجه			
٣٢٨	٢	في ان الرذيلة هل هي ضد الطبيعة	الفصل
٣٣٠	٣	في ان الرذيلة هل هي اقمح من الفعل القبيح	•
٣٣٢	٤	هل يجوز اجتماع الخطيئة والفضيلة	•
٣٣٤	٥	هل يوجد في كل خطيئة فعل	•
	٦	في ان حد الخطيئة بانها قول او فعل او اشتهاة مناف للشريعة	•
٣٣٧		الازلية هل هو صحيح	
٣٤٠		المبحث الثاني والسبعون في تمايز الخطايا وفيه ٩ فصول	
	١	في ان الخطايا هل تتفاير بالنوع باعتبار موضوعاتها	الفصل
٣٤٢	٢	في انه هل يصح التمييز بين خطايا روحية وخطايا جسدية	•
٣٤٤	٣	في ان الخطايا هل تتمايز بالنوع بحسب عللها	•
	٤	في ان قسمة الخطيئة الى خطيئة الى الله والى فاعلها والى القريب هل	•
٣٤٦		هي صحيحة	
٣٤٩	٥	في ان قسمة الخطايا من جهة الذنب هل تحدث تبايراً في النوع	•
٣٥٢	٦	في ان خطيئة الفعل وخطيئة الترك هل هما متبايرتان بالنوع	•
٣٥٤	٧	في ان قسمة الخطيئة الى فكرية وقولية وفعلية هل هي صحيحة	•
٣٥٦	٨	في ان الافراط والتفريط هل يحدثان تبايراً في نوع الخطايا	•
٣٥٨	٩	في ان الخطايا هل تتفاير نوعاً بتفاير الظروف	•
٣٥٩		المبحث الثالث والسبعون في نسبة الخطايا بعضها الى بعض وفيه ١٠ فصول	
٣٦٠	١	هل جميع الخطايا متلازمة	الفصل
٣٦٢	٢	هل جميع الخطايا متساوية	•
٣٦٤	٣	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف الموضوعات	•
٣٦٦	٤	في ان ثقل الخطايا هل يختلف باختلاف شرف النفس التي تقابلها	•
٣٦٨	٥	في ان الخطايا الجسدية هل هي اقرب جرماً من الخطايا الروحية	•
٣٧٠	٦	في ان ثقل الخطايا هل يعتبر بحسب علة الخطيئة	•
٣٧٢	٧	في ان ظرف الخطيئة هل يتقل جرماً	•
٣٧٤	٨	في ان ثقل الخطيئة هل يزداد بازدياد الضرر	•
٣٧٧	٩	في ان الخطيئة هل تزداد ثقلاً باعتبار الشخص الذي يجرم اليه	•

وجه		
٣٨٠	الفصل ١٠	في ان عظم الشخص الخطا هل يزيد الخطيئة ثقلاً
٣٨٢	المبحث الرابع والسبعون	في محل الخطايا وفيه ١٠ فصول
٣٨٣	الفصل ١	في ان الارادة هل هي محل الخطيئة
٣٨٤	٢	في ان الارادة هل هي وحدها محل للخطيئة
٣٨٦	٣	في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة
٣٨٨	٤	في ان الشهوة الحسية هل يجوز ان يكون فيها خطيئة مميتة
٣٩٠	٥	في ان الخطيئة هل يجوز ان تكون في العقل
٣٩١	٦	في ان خطيئة اللذة الشرفقة هل محلها العقل
٣٩٢	٧	في ان خطيئة الرضى بالفعل هل توجد في العقل الاعلى
٣٩٥	٨	في ان الرضى باللذة هل هو خطيئة مميتة
٣٩٩	٩	في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتبار كونه مديراً للقوى الساقطة
٤٠٠	١٠	في ان العقل الاعلى هل يجوز ان يكون فيه خطيئة عرضية باعتباره في نفسه
٤٠٣	المبحث الخامس والسبعون	في علل الخطايا بالاجمال وفيه ٤ فصول
	الفصل ١	في ان الخطيئة هل تغل بعلته
٤٠٥	٢	في ان الغواية هل تغل بعلته داخلية
٤٠٧	٣	في ان الخطيئة هل تغل بعلته خارجة
٤٠٩	٤	في ان الخطيئة هل تغل بمخاطبة
٤١١	المبحث السادس والسبعون	في علل الخطيئة بالتفصيل وفيه ٤ فصول
	الفصل ١	في ان الجهل هل يجوز ان يكون علة للخطيئة
٤١٥	٣	في ان الجهل هل يبرى من الخطيئة بالكلية
٤١٣	٢	في ان الجهل هل هو خطيئة
٤١٧	٤	في ان الجهل هل يخفف جرم الخطيئة
٤٢٠	المبحث السابع والسبعون	في علة الخطيئة من جهة الشوق الحسي وفيه ٨ فصول
	الفصل ١	في ان الارادة هل تتحرك من انفعال الشوق الحسي
٤٢٢	٢	في ان الانفعال هل يجوز تطلبه على علم العقل

وجه		
	٣	الفصل ٣ في ان الخطيئة الصادرة عن الاتفعال هل يجب القول بانها
٤٢٦		صادرة عن مرض
٤٢٨	٤	في ان حب النفس هل هو مبدأ كل خطيئة
	٥	في ان تليل الخطايا بشهوة الجسد وشهوة العيون ونخر الحياة هل
٤٣٠		هو صواب
٤٣٢	٦	في ان الخطيئة هل يخف جرمها بالاتفعال
٤٣٤	٧	في ان الاتفعال هل يبرىء من الخطيئة بالكلية
٤٣٦	٨	في ان الخطيئة الصادرة عن الاتفعال هل يجوز ان تكون ميمية
٤٣٨		المبحث الثامن والسبعون في علة الخطيئة التي هي سوء التصد وفيه ٤ فصول
	١	الفصل ١ في انه هل يخطأ احد عن سوء قصد
٤٤٠	٢	في ان من يخطأ بالملكة هل يخطأ عن سوء قصد
٤٤٢	٣	في ان من يخطأ عن سوء قصد هل يخطأ بالملكة
	٤	في ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هل هي انتقل من
٤٤٤		الخطيئة الصادرة عن اتفعال
٤٤٧		المبحث التاسع والسبعون في العلة الخارجة للخطيئة واولاً من جهة الله وفيه ٤ فصول
	١	الفصل ١ في ان الله هل هو علة الخطيئة
٤٤٩	٢	في ان فعل الخطيئة هل هو صادر عن الله
٤٥١	٣	في ان الله هل هو علة العمى والصلابة
	٤	في ان العمى والصلابة هل يقصد بهما دائماً خلاص من
٤٥٣		يعمى ويتصلب
٤٥٥		المبحث العشر ثمانين في علة الخطيئة من جهة الشيطان وفيه ٤ فصول
	١	الفصل ١ في ان الشيطان هل هو علة قربة لخطأ الانسان
٤٥٧	٢	في ان الشيطان هل يتطوع ان يجر الى الخطيئة بالاغراء الباطن
٤٦٠	٣	في ان الشيطان هل يتطوع ان يضطر الى الخطأ
٤٦١	٤	في ان خطايا الناس هل تحدث كلها باغراء الشيطان
٤٦٣		المبحث الحادي والثمانون في علة الخطيئة من جهة الانسان وفيه ٥ فصول
	١	الفصل ١ في ان خطيئة الأب الاول الاولى هل تنتقل الى اعقابه بالاصل

وجه		
	٢	في ان الخطايا الاخرى المفعولة من الأب الاول او من الابهاء
٤٦٧		القرابين هل تنتقل ايضاً الى الاعقاب
٤٦٩	٣	في ان خطيئة الأب الاول هل تنتقل بطريق الاصل الى جميع الناس
	٤	في انه اذا تكون انسان بطريق المنجزة من جد انساني هل
٤٧١		يرث الخطيئة الاصلية
	٥	في انه لو خطئت حواء وحدها دون ان يخطئ آدم هل كان
٤٧٢		ابناؤه يرثون الخطيئة الاصلية
٤٧٤		المبحث الثاني والثمانون في الخطيئة الاصلية باعتبار ماهيتها وفيه ٤ فصول
٤٧٥	١	في ان الخطيئة الاصلية هل هي ملكة
٤٧٧	٢	هل يوجد في الانسان الواحد خطايا اصلية كثيرة
٤٧٩	٣	في ان الخطيئة الاصلية هل هي شهوة
٤٨٠	٤	في ان الخطيئة الاصلية هل هي متاوية في الجمع
٤٨٢		المبحث الثالث والثمانون في محل الخطيئة الاصلية وفيه ٤ فصول
٤٨٣	١	في ان الخطيئة الاصلية هل هي في الجسد اعظم منها في النفس
٤٨٦	٢	في ان محل الخطيئة الاصلية الاوّل هل هو مائة النفس او قواها
٤٨٧	٣	في ان الخطيئة الاصلية هل تفقد الارادة قبل سائر القوى
٤٨٩	٤	في ان القوى المتقدمة هل هي اعظم فساداً من سواها
		المبحث الرابع والثمانون في علة الخطيئة باعتبار ان بعض الخطايا علة لبعض
٤٩١		وفيه ٤ فصول
	١	في ان الحرص هل هو اصل جميع الخطايا
٤٩٣	٢	في ان الكبرياء هل هي اول كل خطيئة
	٣	هل يوجد ما خلا الكبرياء والبخل خطايا اخرى خاصة يجب
٤٩٥		ان تجعل رأسيه
٤٩٧	٤	في ان جعل الرذائل الرأسيه سبباً هل هو صواب
٥٠٠		المبحث الخامس والثمانون في معلولات الخطيئة واولاً في فساد خير الطبيعة وفيه ٦ فصول
٥٠١	١	في ان الخطيئة هل تحدث نقصاً في خير الطبيعة
٥٠٣	٢	في ان خير الطبيعة الانسانية هل يمكن ان يزول كله بالخطيئة

وجه		
	٣	في ان اخراج التي تحدثها الخطيئة في الطبيعة هل يصح جعلها
٥٠٥		المرض ولجبل وسوء القصد والشهوة
٥٠٧	٤	في ان عدم الكيفية والنوع والترتيب هل هو معلول للخطيئة
٥٠٩	٥	الفصل في ان الموت وسائر الآفات البدنية هل هي معلولات للخطيئة
٥١١	٦	في ان الموت وسائر الآفات هل هي طبيعية للانسان
٥١٤		البحث السادس والثلاثون في دنس الخطيئة وفيه فصولان
	١	التصل في ان الخطيئة هل تدنس النفس
٥١٦	٢	في ان الدنس هل يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة
٥١٧		البحث السابع والثلاثون في استحقاق العقاب وفيه ٨ فصول
	١	التصل في ان استحقاق العقاب هل هو معلول الخطيئة
٥١٩	٢	هل يجوز ان يكون بعض الخطايا عقاباً لبعض
٥٢١	٣	هل يوجب بعض الخطايا عقاباً ابدياً
٥٢٣	٤	في ان الخطيئة هل تستوجب عقاباً غير متناه في الكمية
٥٢٥	٥	هل توجب كل خطيئة عقاباً ابدياً
٥٢٧	٦	في ان استحقاق العقاب هل يبقى بعد الخطيئة
٥٢٩	٧	هل يكون كل عقاب لاجل ذنب ما
٥٣١	٨	في ان الواحد هل يبرأ بخطيئة غيره
٥٣٣		البحث الثامن والثلاثون في الخطيئة العرضية والمرتبة وفيه ٦ فصول
٥٣٤	١	التصل في ان الخطيئة العرضية هل يصح جعلها قسيمة للخطيئة المميتة
٥٣٧	٢	في ان الخطيئة المميتة والعرضية هل هما متغايرتان بالجنس
٥٣٩	٣	في ان الخطيئة العرضية هل هي استعداد للخطيئة المميتة
٥٤١	٤	في ان الخطيئة العرضية هل يجوز ان تصير مميتة
٥٤٣	٥	في ان الضرف هل يمكن ان يجعل الخطيئة العرضية مميتة
٥٤٦	٦	في ان الخطيئة المميتة هل يمكن ان تصير عرضية
٥٤٨		البحث التاسع والثلاثون في الخطيئة العرضية في نفسها وفيه ٦ فصول
	١	التصل في ان الخطيئة العرضية هل تدنس النفس
	٢	في ان التعبير عن الخطايا العرضية بالخشب والحشيش والتين
٥٥٠		هل هو صواب

وجه			
	الفصل ٣	في ان الانسان هل كان ممكناً له في حال البرارة ان يقترب	
٥٥٢		خطيئة عرضية	
٥٥٥	٤	في انه هل يمكن لللاك الصالح او الطالح ان يرتكب خطيئة عرضية	
٥٥٧	٥	في ان حركات الشهوة الحسية الاولى في الكثرة هل هي خطايا مميتة	
٥٥٩	٦	هل يجوز اجتماع الخطيئة العرضية والخطيئة الاسلية وحدها في واحد	
٥٦١	المبحث الثم	تسعين في ماهية الشريعة وفيه ٤ فصول	
	الفصل ١	في ان الشريعة هل هي امرٌ ذهني	
٥٦٣	٢	في ان الغرض من الشريعة هل هو دائماً المصلحة العامة	
٥٦٥	٣	هل عقل كل عاقل شارع	
٥٦٦	٤	في ان اذاعة الشريعة هل هي من حقيقتها	
٥٦٨	المبحث الحادي والتسعون	في اختلاف الشرائع وفيه ٦ فصول	
	الفصل ١	هل يوجد شريعة ازلية	
٥٦٩	٢	هل يوجد فينا شريعة طبيعية	
٥٧١	٣	هل يوجد شريعة انسانية	
٥٧٣	٤	هل مست الحاجة الى وجود شريعة الهية	
٥٧٦	٥	في ان الشريعة الالهية هل هي واحدة فقط	
٥٧٨	٦	هل يوجد شريعة الشهوة	
٥٨١	المبحث الثاني والتسعون	في معلولات الشريعة وفيه فصلان	
	الفصل ١	في ان معلول الشريعة هل هو جعل الناس ا خياراً	
٥٨٣	٢	هل ما يجعل للشريعة من الافعال صواباً	
٥٨٦	المبحث الثالث والتسعون	في الشريعة الازلية وفيه ٦ فصول	
	الفصل ١	في ان الشريعة الازلية هل هي الصورة العليا القائمة في عقل الله	
٥٨٨	٢	في ان الشريعة الازلية هل هي معلومة للجميع	
٥٩٠	٣	هل كل شريعة متفرعة عن الشريعة الازلية	
٥٩٢	٤	في ان الضروريات والازليات هل هي خاضعة للشريعة الازلية	
٥٩٤	٥	في ان الحوادث الطبيعية هل هي خاضعة للشريعة الازلية	
٥٩٦	٦	في ان الاشياء الانسانية هل هي كلها خاضعة للشريعة الازلية	

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. IV

DAR SADER Publishers
BEIRUT

كتاب

الحياة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي



المجلد الخامس

ترجمة من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

المطران بولس عواد

رئيس اساقفة الناصرة

النائب البطريركي

عني عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٠٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع

† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

يُطبع

† الاخ لودوفيكوس رئيس اسقفية سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحث الرابع والتسعون

في الشريعة الطبيعية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في ان الشريعة الطبيعية ما هي - ٢ في ان رسومها اية هي - ٣ في ان اعمال النضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية - ٤ في ان الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع - ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل هي متغيرة - ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الانسان

الفصل الأول

في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية ملكة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق لك ٢ ب ٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس او انفعالاتها كما يظهر من استقراءها واحداً واحداً. فهي اذن ملكة

٢ وايضاً قال باسيليوس ان الضمير او الذوق العقلي هو شريعة عقلاً. ويتمتع ان يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية. والذوق العقلي ملكة كما مر في ق ١ م ب ٧٩ ف ١٢. فالشريعة الطبيعية اذن ملكة

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الانسان كما سيأتي بيانه في ف ٦. والعقل الانساني الذي اليه ترجع الشريعة ليس يفتكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً. فالشريعة الطبيعية اذن ليست فعلاً بل ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكة ما به يفعل شيء عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الاطفال والمالكين الذين يتعذر عليهم ان يفعلوا بها. فليست اذن

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لشيء ملكة بمعنىين احدهما بالحقيقة وبالذات وبهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مر في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة الطبيعية امرٌ موضوعٌ من العقل كما ان القضية ايضاً فعلٌ من افعال العقل . وليس ما يفعله فاعلٌ وما به يفعل واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكته النحو كلاً مستقيماً . ولأن الملكة ما به يفعل فاعلٌ يمنع ان يكون شيء من الشرائع ملكة بالحقيقة وبالذات والآخر بمعنى ما يتشبه به بالملكة كما يقال ايمانٌ لما يُعتقد بالايمان . ولأن احكام الشريعة الطبيعية تارة ينظر فيها العقل بالفعل وتارة تكون فيه بطريق الملكة فقط يجوز ان يقال للشريعة الطبيعية ملكة بهذا المعنى كما ان المبادئ اليقينية بانفسها ايضاً في النظريات ليست نفس ملكة المبادئ بل هي مبادئٌ تتعلق بها الملكة

اذا اوجب على الاول بان غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفضيلة ولما كانت الفضيلة مبدأً من مبادئ الفعل كما هو واضح اقتصر على ذكر تلك الاشياء التي هي مبادئ للافعال الانسانية وهي القوى والملكات والانفعالات والا فان في النفس ما عدا هذه الثلاثة اموراً اخرى موجودة فيها بالفعل كما يوجد فعل الارادة في المرید والمدركات في المدرك وكما يوجد في النفس خواصها الطبيعية كالتلود ونحوه

وعلى الثاني بان النوق العقلي يقال له شريعة عقلنا من حيث هو ملكة متضمنة احكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأولى للافعال الانسانية وعلى الثالث بان قضية هذا الاعتراض ان الشريعة الطبيعية موجودة فينا بالملكة وهذا نسلم به

وا ما جاء في المعارضة فالجواب عليه ان الانسان قد يعرض له ما يعوقه عن استعمال ما هو حاصل بالملكة كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العلم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقه عن استعمال ملكة تعقل المبادئ او عن استعمال
الشريعة الطبيعية الموجودة فيه بالملكة

الفصل الثاني

في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة او رسماً واحداً فقط

يُخَطَّبُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية لا تتضمن رسوماً
متكررة بل رسماً واحداً فقط لان الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مر في
مب ٩٢ ف ٢ فلو تكثرت رسوم الشريعة الطبيعية لتكثرت الشرائع الطبيعية
ايضاً

٢ وايضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الانسان . والطبيعة الانسانية
واحدة باعتبار الكل ولو تكثرت باعتبار الاجزاء . فاذا اما ان يكون لشريعة
الطبيعة رسم واحد فقط باعتبار وحدة الكل او رسوم متكررة باعتبار كثرة
اجزاء الطبيعة الانسانية فيلزم ان يُعْمَلَ من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان
ناشئاً عن ميل الشهوانية ايضاً

٣ وايضاً ان الشريعة امرٌ عقلي كما مر في مب ٩٠ ف ١ والعقل في
الانسان واحد فقط . فاذا ليس للشريعة الطبيعية الا رسم واحد فقط
اكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الانسان الى المفعولات
كنسبة المبادئ الأولى في البرهانيات . والمبادئ الأولى الينة بانفسها
متكررة . فكذلك رسوم الشريعة الطبيعية متكررة ايضاً

والجواب ان يقال ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية الى العقل العملي
كنسبة المبادئ الأولى البرهانية الى العقل النظري على ما مر في مب ٩١
ف ٣ فان جميعها مبادئ يينة بانفسها . ويقال لشيء بين بنفسه على وجهين في

نفسه وبالنسبة اليها فكل قضية عموماً داخل في حقيقة موضوعها يقال لها ينة
 بنفسها في نفسها لكنها ليست ينة بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا
 مثلاً: الانسان ناطق: قضية ينة بنفسها باعتبار حقيقة الانسان لدخول
 الناطق في مفهوم الانسان لكنها ليست ينة بنفسها لمن يجهل ماهية الانسان
 فكان اذن من المبادئ والقضايا ما هو بين نفسه للجميع وهو ما كانت حدوده
 معلومة للجميع كقولنا: الكل اعظم من جزئه: والمساويات لواحدٍ بعينه متساوية
 بين انفسها: ومنها ما ليس بينا الحكماء الذين يهلون مفهوم حدود القضايا
 كما ان عدم وجود الملاك في حيز بالماسة المقنارية بين لمن يعلم ان الملاك
 ليس جسماً وهو ليس بينا للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بوشوس
 في كتاب الاسابيع

على ان الاشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيه بترتيب فالول ما يقع
 في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومه في كل ما يتصوره متصور فكان
 المبدأ الاول البين بنفسه انه يمتنع اجتماع الاثبات والنفي معاً وهذا مبني على
 حقيقة الموجود واللا موجود. والى هذا المبدأ تستند سائر المبادئ الأخر كما
 في الالهيات كـ ٤ . وكما ان الموجود هو اول ما يقع في التصور مطلقاً
 كذلك الخير هو اول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غاية العمل
 اذ كل فاعل يفعل لغاية تتضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الاول في
 العقل العملي ما يتنى على حقيقة الخير وهي: الخير ما يتوق اليه كل شيء: فكان
 رسم الشريعة الأول انه يجب فعل الخير واجتلابه وترك الشر واجتبابه والى
 هذا تستند سائر مبادئ الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله او
 اجتنابه يُعتبر من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي تصورها العقل العملي
 بالفطرت خيرات انسانية - ولما كان الخير يتضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن

حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما ميل إليه الانسان بطبعه خيراً
 ينبغي اجتنابه وما يضاذه شراً ينبغي اجتنابه . فكان ترتيب رسوم الشريعة
 الطبيعية على حسب ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان اولاً ميلاً الى
 الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث ان كل جوهر
 يتوق الى حفظ كيانه بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كان ما به تحفظ
 حياة الانسان ويدفع ما يضاذ ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية - وثانياً
 ميلاً الى امور اخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار
 ذلك يجعل من قبيل الشريعة الطبيعية ما ارشدت إليه الطبيعة جميع الحيوانات
 كتزاوج الذكر والانثى وتربية البنين وما اشبه ذلك - وثالثاً ميلاً الى الخير
 باعتبار طبيعة العقل الخاصة به كميله الطبيعي الى ادراك الحقيقة في ما يتعلق
 بالله والى العيشة المدنية وباعتبار ذلك يجعل من الشريعة الطبيعية كل ما
 يرجع الى هذا الميل كاجتناب الانسان الجهل وعدم اهانتة من يجب ان يعيش
 بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

إذا اجيب على الاول بان جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يضمن
 حقيقة شريعة طبيعية واحدة من حيث يردُّ الى الرسم الاول الواحد
 وعلى الثاني بان اميال جميع اجزاء الطبيعة الانسانية كالشهوانية والغضبية من
 حيث تدبر بالعقل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية وتردُّ الى الرسم الاول
 الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكررة في نفسها
 لكنها تشترك في اصل واحد

وعلى الثالث بان العقل وان كان في نفسه واحداً لكنه مدبر لكل ما يتعلق
 بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تدبيره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

الفصل الثالث

في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
 يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان افعال الفضائل ليست كلها من
 قبيل الشريعة الطبيعية فقد مر في م ب ٩٠ ف ٢ ان من حقيقة الشريعة ان
 يكون مقصوداً بها الخير العام . ومن افعال الفضائل ما يقصد به الخير الخاص
 فقط كما يظهر خصوصاً في افعال العفة . فاذاً ليست جميع افعال الفضائل
 خاضعة للشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الافعال الفاضلة فلو كانت جميع
 الافعال الفاضلة من قبيل شريعة الطبيعة لكانت جميع الخطايا مضادة للطبيعة
 في ما يظهر مع ان هذا انما يصدق خاصة على بعض الخطايا
 ٣ وايضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه . وليس يشترك
 الجميع في افعال الفضائل فرجما كان شيء ٦ فعل فضيلة بالنسبة الى واحد وفعل
 رذيلة بالنسبة الى آخر . فافعال الفضائل اذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
 لكن يعارض ذلك قول ارسطو في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل
 طبيعية » فاذاً افعال الفضائل ايضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الافعال الفاضلة باعتبارين
 احدهما من حيث هي افعال فاضلة والآخر من حيث هي افعال خاصة مندرجة
 في انواعها فاذا اعتبرناها من حيث هي افعال فاضلة كانت كلها راجعة الى شريعة
 الطبيعة فقد مر في الفصل الآنف ان كل ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع
 الى شريعة الطبيعة . وكل شيء انما يميل طبعاً الى الفعل الملائم له على مقتضى
 صورته كميل النار الى التسخين . ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الانسان
 الخاصة كان في كل انسان ميلٌ طبيعيٌ الى ان يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع افعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لان كل انسان يرشده عقله طبعاً الى ان يفعل على مقتضى الفضيلة—اما اذا اعتبرناها في انفسها اي من حيث اندراجها في انواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لان افعالاً كثيرة تُفعل على مقتضى الفضيلة مع ان الطبيعة لا تُميل اليها في اول الامر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصلاح المعيشة

اجيب اذن على الاول بان العفة تعلق بشهوة الطعام والشراب والنكاح الطبيعية وهي يُقصد بها خير الطبيعة العام كما ان غيرها من الامور الشرعية يقصد به الخير الادبي العام

وعلى الثاني بانه يجوز ان يراد بطبيعة الانسان تلك الطبيعة الخاصة به فتكون حينئذ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادة للطبيعة ايضاً كما يظهر من قول الدمشقي في الدين المستقيم كـ ٣ بـ ٤ . ويجوز ان يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الانسان وسائر الحيوان فيكون حينئذ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادة للطبيعة فانه مضاد لمزاوجة الذكر والانثى التي هي طبيعة لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الافعال باعتبارها في انفسها لانه بسبب تباين احوال الناس قد تكون بعض الافعال فاضلة بالنسبة الى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة الى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

الفصل الرابع

في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع ففي كتاب الاحكام تم ١ ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليه التاموس

والانجيل . وهذا لا يتناول الجميع ففي رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم اذعنوا
للانجيل » فاذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

٢ وايضاً ما ينطبق على الشريعة يقال له عدل كما في كتاب الاخلاق ه ب ا
وقد قيل في هذا الكتاب نفسه ب ٧ ان ليس شيء عدلاً عند الجميع بحيث لا
يختلف عند البعض . فاذا ليست الشريعة الطبيعية ايضاً واحدة عند الجميع
٣ وايضاً ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في ٢
وسيفي الناس اميالاً طبيعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً الى شهوة
اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل الى غير ذلك . فاذا
ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٤ «الحق
الطبيعي يتناول جميع الامم»

والجواب ان يقال قد مر في ٣ ان ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع
الى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما خص به من الميل الى الفعل على مقتضى
العقل ومن شأن العقل ان ينتقل من العام الى الخاص كما في الطبيعيات ك ا ب ا
الا انه ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل
النظري بالخصوص على الامور الضرورية التي يستحيل ان تكون على خلاف
ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادئ العامة والنتائج الخاصة
دون ادنى تخلف واما العقل العملي فمداره على الامور الممكنة التي من جملتها
الافعال البشرية ولذلك وان كانت الامور العامة منها ضرورية بعض الضرورة
فكلما ازداد التنازل فيها الى الامور الخاصة كان التخلف اعظم . وعلى هذا فالحق
في النظريات واحد عند الجميع في المبادئ والنتائج وان لم يدرك عند الجميع في
النتائج بل في المبادئ فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق او الصواب العملي واحداً عند الجميع في الامور الخاصة بل في
الامور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الامور الخاصة لا يكون
معلوماً للجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح ان الحق او الصواب في مبادئ العقل
النظري والعملي العامة واحدٌ عند الجميع ومعلومٌ لهم على السواء وانه في نتائج
العقل النظري الخاصة واحداً عند الجميع ولكنه غير معلوم لهم على السواء فان
كون المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع
ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع واما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق او الصواب
واحدٌ فيها عند الجميع ولا هو ايضاً معلومٌ على السواء لمن هو واحدٌ عندهم فان
من الصواب والحق عند الجميع ان يُفعل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم
عنه بمنزلة نتيجة خاصة ان الودائع يجب ان تُردَّ وهذا في الغالب حقٌ وصوابٌ
ولكن قد يعرض في بعض الاحوال ان يكون رد الودائع ضاراً فلا يكون
ضواباً كما لو طلبت لمحاربة الوطن وكلما تنزل في ذلك الى الجزئيات كان التخلف
اعظم كما لو قيل ان الودائع يجب ردها على شرط كذا او وجه كذا فكلما
كانت الشروط الجزئية اكثر كثرت اوجه التخلف بحيث لا يكون الرد او
عدمه صواباً . — اذا تمهد ذلك فالشرعية الطبيعية باعتبار المبادئ الأولى
العامة واحدة عند الجميع في صوابها ومعلوميتها واما باعتبار بعض المبادئ الخاصة
التي هي بمنزلة نتائج للمبادئ العامة فهي في الغالب واحدة عند الجميع في
صوابها ومعلوميتها ولكنها قد تتخلف نادراً في صوابها لاسباب خاصة (كما ان طبائع
الكون والفساد قد تتخلف نادراً لموانع) وفي معلوميتها الفساد العقل عند
البعض اما من الم نفساني او من عادة قبيحة او من فساد في ملكة طبيعية كما ان
الجرمانيين لم يكونوا قديماً يعتبرون السرقة اثماً مع كونها منافية صريحاً للشرعية
الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالة ك ٦ ب ٢٣ .

إذاً اجيب على الاول بان ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه
 الناموس والانجيل هو من قبيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيها كثير مما
 هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية مذكور هناك على
 وجه تام ولهذا السبب فبعد ان قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه
 الناموس والانجيل قال دون فاصل على سبيل التمثيل «وبه يؤمر ان يفعل
 الانسان لغيره ما يريد لنفسه»

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على المبادئ العامة بل على
 بعض النتائج اللازمة عنها وهي صواب في الغالب وقد تختلف في النادر
 وعلى الثالث بانه كما ان العقل في الانسان يتسلط ويحكم على سائر القوى
 كذلك يجب ان تكون جميع الاميال الطبيعية المختصة بتأثير القوى مدبرة
 بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدبير جميع اميال الناس بالعقل

الفصل الخامس

في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها

ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد
 كتب الشارح على قواه في سي ١٧: ٩: زادهم العلم وشريعة الحياة : ما نصه
 «انما اراد تدوين الشريعة في كتاب لاصلاح الشريعة الطبيعية» والاصلاح
 تبديل فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان قتل البريء والفسق والسرقة مضادة للشريعة الطبيعية وقد
 ورد ان الله بدلها كما امره لابيراهيم ان يقتل ابنه البار كما في تك ٢٢: ٢ وامره
 لليهود ان يسلبوا المصريين الآنية المستعمارة منهم كما في خر ١٢ وامره لهوشع
 ان يتخذ له امرأة زانية كما في هوشع ١: ٢ فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية
 ٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٤ «الشركة في

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية» وهذا نجد متبدلاً بالشرائع

البشرية . فيظهر اذن ان الشريعة الطبيعية تقبل التبديل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام ثم هـ «الحق الطبيعي ابتداءً منذ

بدء الخليقة اتناطة ولا يغيره زمان بل يبقى دون تبديل»

والجواب ان يقال ان تبديل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان

يزاد عليها شيء وبهذا المعنى لا يمتنع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية امور

كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشريعة الالهية وبالشرائع البشرية ايضاً

والثاني ان ينسخ منها شيء اي ان يبطل كون شيء من الشريعة الطبيعية بعد

ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز اصلاً ان يعرو الشريعة الطبيعية تبديل في

مبادئها الاولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة

للمبادئ الاولى فلا يعروها تبديل بمعنى ان ما تشتمل عليه لا يستمر صواباً في

الغالب لكنه قد يعروها تبديل في بعض الجزئيات وفي النادر لاسباب خاصة

تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مر في الفصل الآنف

اذ اوجب على الاول بانه يقال ان الشريعة المدونة سنت لاصلاح الشريعة

الطبيعية اما لانه اتم بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لان الشريعة

الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الامور حتى

امسوا يعتبرون جميلاً ما هو قبيح طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً الى الاصلاح

وعلى الثاني بان جميع الناس ابرياء ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا

الموت قضى به بالسلطان الالهي بسبب الخطيئة الاصلية كقوله في املوك ٦:٢

«الرب يميت ويحيي» فلا يقدح اذن في العدل انزال الموت باسم الله بكل

انسان بريئاً او مذنباً وكذلك الفسق هو مجامعة امرأة اجنية معينة لذلك

بحسب الشريعة الالهية . فاذا مجامعة الرجل لاية امرأة كانت باسم الله ليست

فسقاً ولا زنى وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لان كل ما ياخذه
 آخذُ بامر الله الذي هو رب الكائنات طراً ليس ياخذه دون ارادة صاحبه
 فلا يكون سرقة وليس كل ما يامر به الله في الامور الانسانية فقط يكون
 واجباً بل كل ما يحدث في الامور الطبيعية ايضاً طبيعي على نحو ما كما مر في
 ق ١ م ب ١٠٥ ف ٦ :

وعلى الثالث بانه يقال لشيء انه من قبيل الحق الطبيعي لوجوب احدها لان
 الطبيعة تميل اليه كوجوب اجتناب الاضرار بالغير والآخر لان الطبيعة لم
 ترسم الخلاف كما يجوز القول بان كون الانسان عرباً هو من قبيل الحق
 الطبيعي لان الطبيعة لم تعطه ملبساً بل انما استنبطته الصناعة ومن هذا القبيل
 قوله ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لان تخصيص
 الاملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل انما رُسمتا بعقل الانسان لفائدة
 المعيشة الانسانية وبهذا المعنى لم يعرُ الشريعة الطبيعية تبديل الا بالزيادة

الفصل السادس

في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الانسان

يُنحطُّ الى السادس بان يقال : يظهر انه يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من
 قلب الانسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ١٤:٢ الامم الذين ليس
 عندهم ناموس الخ ما نصه « ان شريعة العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتبت في
 باطن الانسان المتجدد بالنعمة » وشريعة العدل هي الشريعة الطبيعية . فيمكن اذن
 انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان شريعة النعمة افعل من الشريعة الطبيعية . وشريعة النعمة
 تنتسخ بالذنب . فلان يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى
 ٣ وايضاً ما يُرسم بالشريعة يُعتبر عدلاً . وقد رسم الناس اموراً كثيرة

مضادة للشريعة الطبيعية . فيمكن اذن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلوب الناس
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لك ٢ ب ٤ « ان شريعتك
 مكتوبة في قلوب الناس ولا اثم يجرها » والشريعة المكتوبة في قلوب الناس
 هي الشريعة الطبيعية . فيمتنع اذن انتساخ الشريعة الطبيعية

والجواب ان يقال ان الشريعة الطبيعية يرجع اليها اولاً مبادئ عامة
 جداً بيّنة للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قريبة للمبادئ . فاعتبار
 تلك المبادئ العامة لا يمكن بوجه من الوجوه ان تُمحي الشريعة الطبيعية
 بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تُمحي باعتبار بعض المفعولات الجزئية من
 حيث لا يتبهاً للعقل تطبيق المبدأ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة او
 غيرها من الانفعالات النفسانية كما مرّ في مب ٢٨ ف ٢ واما باعتبار الرسوم
 الأخرى الثانية فيمكن ان تُمحي الشريعة الطبيعية من قلوب الناس اما لفساد في
 القياس على حد ما يحدث الخطأ في النظريات ايضاً من جهة النتائج الضرورية
 او لعادة قبيحة او للملكة فاسدة كما ان السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس
 خطيئة او رذيلة مضادة للطبيعة كما قال الرسول ايضاً في روا

اذا اجيب على الاول بان الذنب يمحى الشريعة الطبيعية باعتبار بعض
 الجزئيات لا مطلقاً الا ان يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم
 وعلى الثاني بانه وان كانت السمعة افعال من الطبيعة لكن الطبيعة ادخل في
 الانسان فهي اذن ابقى

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على رسوم التاموس الطبيعي الثانية
 التي خالفها بعض المشترعين بسنهم رسوماً جائرة

المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الانسانية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الانسانية واولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في نبدالها - اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في فائدة الشريعة الانسانية - ٢ في اصلها = ٣ في كفييتها - ٤ في قسيتها

الفصل الاول

هل في من الناس بعض الشرائع فائدة

يُنخَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في سنّ الناس بعض الشرائع فائدة لان الغرض من كل شريعة ان يصير الناس بها اختياراً كما مرّ في مب ٩٢ ف ١ وسوق الناس الى الصلاح طوعاً بالنصائح ايسر من سوقهم اليه كرهاً بالشرائع . فلم يكن اذن من حاجة الى سنّ شرائع

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٤ « يلجأ الناس الى القاضي على انه عدلٌ حَيٌّ » والعدل الحي افضل من العدل الغير الحي الذي نلضمه الشرائع . فلان يُفَوِّض اذن اقامة العدل الى رأي القضاة اولي من ان يسنّ لذلك شيء من الشرائع

٣ وايضاً ان الغرض من كل شريعة تدبير الافعال الانسانية كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ ولان الافعال الانسانية قائمة في الجزئيات التي هي غير متناهية لا يمكن ان يفي بملاحظة الامور التي ترجع الى تدبير الافعال الانسانية الا حكيمٌ ينظر فيها واحداً واحداً . فلان تدبر الافعال الانسانية برأي الحكماء اولي من ان تدبر بشريعة مسنونة . فلم يكن اذن من حاجة الى سنّ الشرائع الانسانية

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٢٠

« سنت الشرائع لتكبح بجشيتها الوقاحة الانسانية وتعدو البرارة آمنة بين الاشرار
ويجتنب الاشرار انفسهم ايقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها » . والجنس البشري
في متعنى الحاجة الى ذلك . فقد مست الحاجة اذن الى سن الشرائع الانسانية
والجواب ان يقال ان في الانسان استعداداً طبيعياً للفضيلة كما مر في مب
٦٣ ف ١ الا انه لا بد له في البلوغ الى كمالها من تعليم ما كما نجد ايضاً ان
الانسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من الطعام والملبس ونحوها مما تمده
الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتيه كماله ككسائر
الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاءها من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل
تحصيل الانسان له من نفسه لان كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر
الناس عن اللذات المحظورة التي يميلون اليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان
الذين يكون التعليم أفضل فيهم فكان لا بد للناس ان يتلقوا من غيرهم هذا التعليم
الذي يؤدي الى الفضيلة فالشبان الجانحون الى افعال الفضائل بما أوتوه من
صلاح الفطرة او العادة او النعمة الالهية يكفهم التعليم الابوي القائم بالنصح
الا انه لما كان يوجد بعض عتاة جانحون الى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام
فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى اذا اقلعوا عن الشر ولو
بهذه الوسيلة اراحوا غيرهم وافضى الامر بهم اخيراً باعتيادهم ذلك الى ان يفعلوا
طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من اهل الفضيلة . وهذا التعليم المكروه
بخوف انعقاب هو تعليم الشرائع فلم يكن اذن بد لراحة الناس وللفضيلة من سن
الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٢ « كما ان الانسان
اذا كان كاملاً بالفضيلة كان افضل الحيوانات كذلك اذا عدل عن الشريعة
والعدالة كان اقبح الجميع » لانه يستعين على قضاء شهواته وبغيه بما له من سلاح
العقل الذي ليس لسواه من الحيوانات

إذا اجيب على الاول بان من كان من الناس حسن الاستعداد فأولى، ان يساق الى الفضيلة بالنصح الطوعي من ان يساق اليها بالاكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق الى الفضيلة الا مكرهاً

وعلى الثاني بان الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ا ب ا « ان تدير كل امر بالشريعة اولى من تفويضه الى رأي القضاة » وذلك لثلاثة امور اما اولاً فلأن وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بسن شرائع قومية ايسر من وجود الكثير الذين يحتاج اليهم في سداد الحكم على واحد واحد من الامور واما ثانياً فلأن الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضه بالشريعة بخلاف الاحكام على الحوادث الجزئية فانها تصدر عن احوال فجائية والانسان يبدوله وجه الصواب من ملاحظة امور كثيرة بايسر مما يبدو له من ملاحظة امر واحد فقط . واما ثالثاً فلان المشترعين يحكمون في الجملة وعلى الامور المستقبلية واما الذين يتولون القضاء فانما يحكمون على الامور الحاضرة التي قد يفعلون فيها بالحجة او البغض او بالاشتهاء فيفسد حكمهم فيها

فاذاً لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن ان تميل مع الهوى كان من الضرورة ان يعين بالشريعة ما يجب ان يحكم به حيث امكن ذلك وان يفوض النزر اليسير من الامور الى رأي الناس

وعلى الثالث بان الجزئيات التي لا يمكن ان تناو لها الشريعة يجب تفويضها الى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع امر او لا وقوعه وما اشبهه

الفصل الثاني

هل كل شريعة انسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة انسانية مستخرجة

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ « الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حال او على اخرى . وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرق بين ان يكون على حال او على اخرى . فاذا ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الانسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الوضعية قسمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدورس في الاشتقاق ك ه ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ . وما يستخرج من مبادئ الاموس الطبيعي العامة على انه نتائج لها يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في البحث الآنف ف ٤ . فاذا ما كان من قبيل الشريعة الانسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ « الحق الطبيعي ما كان ذا قوة واحدة في كل مكان » فلو كانت الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية لكانت هي هي بعينها عند الجميع وهذا بين البطلان

٤ وايضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تعليقه بوجه . وليس كل ما رسمه الاقدمون بالشريعة يعلل بوجه كما قال الفقيه في ك ١ . فاذا ليست جميع الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول تولىوس في خطابه ك ٢ ب ٥٣ « ما كان صادراً عن الطبيعة ومقرراً بالمادة اثبتته خوف الشرائع والدين »

والجواب ان يقال ان الشريعة لا تعتبر شريعة ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فاذا انما يكون لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة . وانما يقال لشيء من الاشياء الانسانية عادل من طريق كونه مستقيماً لانطباقه على قانون العقل . والقانون الاول للعقل هو الشريعة

الطبيعية كما يتضح مما مرّ في مب ٩١ ف ٢ فإذا كل شريعة انسانية انما يكون لها من حقيقة الشريعة على قدر استخراجها من الشريعة الطبيعية فان باينتها في شيء لم تكن شريعة بل فساداً للشريعة

لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يُستخرج من الشريعة الطبيعية على نحوين اولاً على نحو استخراج النتائج من المبادئ وثانياً على نحو تخصيص بعض الامور العامة فالنحو الاول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادئ والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لامرٍ خاص كوجوب تخصيص الصانع صورة البيت العامة بهذا الشكل البيتي او ذلك وعلى هذا فبعض الامور تستخرج من مبادئ الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشر باحد على انه نتيجة له وبعضها بطريق التخصيص فان الشريعة الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من بخطأ اما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص للشريعة الطبيعية وكلا الامرين حاصل في الشريعة الانسانية الا ان ما كان بالنحو الاول يندرج في الشريعة الانسانية ليس لمجرد نص الشريعة عليه بل لان له ايضاً قوة مستفادة من الشريعة الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة الا من الشريعة الانسانية

اذ اُجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشريعة بطريق التعيين او التخصيص لاحكام الشريعة الطبيعية وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يوجب على ما يُستخرج من الشريعة الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث بان ما في الشريعة الطبيعية من المبادئ العامة لا يمكن تخصيصه على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الامور الانسانية من التباين ولهذا كانت

الشرائع الوضعية تختلف باختلاف الناس
وعلى الرابع بان المراد في كلام الفقيه هناك ما وضعه الاقدمون من التخصيصات
الجزئية للشريعة الطبيعية التي نسبة حكم اهل التجربة والحكمة اليها كنسبته
الى مبادئ عامة اي من حيث انهم يرون للحال ما هو اولي من وجوه التخصيص
الجزئي ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ب ١١ « ينبغي في
هذه الامور اعتماد آراء اهل التجربة والحكمة واحكامهم المجردة عن البرهان
كاعتماد القضايا البرهانية »

الفصل الثالث

هل اصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشريعة الرضية

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يُصَبِّ في وصف
كيفية الشريعة الوضعية بقوله في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ « يجب ان تكون
الشريعة سالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد ومناسبة للمكان
والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة ايضاً لتلائم باهوامها مجالاً للتدبيرة وغير
مقصود بها نفع خاص بل منفعة الجمهور العامة » فهو قبل ذلك وصف
كيفية بثلاثة شروط فقال « الشريعة كل ما طابق العقل بحيث يكون
موافقاً للدين وملائماً للتهذيب ومفيداً » فلم يكن اذن فائدة في اكثره بعد ذلك
من شروط الشريعة

٢ وايضاً ان العدالة نوع من الصلاح كما قال نوليوس في الواجبات ك ١ ب ٧

فلم يكن فائدة في قوله عادلة بعد قوله سالحة

٣ وايضاً ان الشريعة المدونة قسمة للعادة كما قال ايسيدوروس في

الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً ان يذكر في حد الشريعة

كونها موافقة لعادة البلاد

٤ وايضاً ان الضروري يقال على ضريين فمنه ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم بشري ومنه ما هو ضروري لغاية وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة . فلم يكن اذن فائدة في ايراد كليهما بقوله ضرورية ومفيدة لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل ما يقصد به غاية يجب تعيين صورته على وجه مناسب للغاية كما ان صورة المنشار هي على حال تناسب القطع كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقيماً ومتقدراً يجب ان يكون له صورة مناسبة لقاعدته ومقداره . وكلا الامرين حاصل للشرية الانسانية فهي موضوعة لغاية وهي قانون او مقياس متقدراً او مقياس بمقياس اعلى وهذا هو الشريعة الالهية والشريعة الطبيعية كما يتضح مما مر في الفصل الآنف ومب ٩٣ ف ب . اما غاية الشريعة الانسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه ايضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس اولاً للشرية ثلاثة امور وهي ان تكون موافقة لتدين من حيث هي مناسبة للشرية الالهية وان تكون ملائمة للتهذيب من حيث هي مناسبة للشرية الطبيعية . وان تكون مفيدة من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس - والى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي اوردها بعد ذلك فان قوله صالحة يرجع الى كون الشريعة موافقة للمدين وقوله ايضاً عادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد وملائمة للمكان والزمان تفصيل لكونها ملائمة للتهذيب لان التهذيب الانساني يعتبر اولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليه بقوله عادلة . وثانياً من جهة قدرة الفاعلين فان التهذيب يجب ان يكون ملائماً لكل بحسب امكانه مع رعاية امكان الطبيعة (اذ ليس يفرض على الاطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)

و بحسب العادة البشرية اذ ليس يقدر الانسان ان يفرد في المعيشة في المجتمع
الانساني دون ان يشارك غيره . وثالثاً من جهة مقتضى الاحوال المدلول عليه
بقوله ملائمة للمكان والزمان . واما قوله ضرورية ومفيدة الخ فراجع الى المنفعة
فان الضرورة ترجع الى درء الشرور والفائدة ترجع الى اصابة الخيرات والوضوح
الى اجتناب ما يمكن حصوله عن الشريعة من الاذى ولما كان الفرض من
الشريعة هو النفع العام كما مر في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف
المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

حل اصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية

يُنخِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة
الشرائع الانسانية او الشرع الانساني لانه ادرج في هذا الشرع الشرع الأُمِّي
الذي انما يقال له ذلك لاستعمال جميع الامم تقريباً له كما قال هو نفسه في
الاشتقاق ك ٥ ب ٦ . وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً
بين جميع الامم» . فاذا ليس يندرج شرع الامم تحت الشرع الانساني الموضوع
بل بالاحري تحت الشرع الطبيعي

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفترق من جهة الصورة بل
من جهة المادة فقط . والشرائع والاحكام الجمهورية والاحكام الشيعية ونحوها
مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة . فيظهر اذن ان ليس بينها الفرق مادي .
ومثل هذا التفصيل لا ينبغي ان يُحفل به في الصناعة والالامكن التسلسل
فيه الى غير النهاية . فاذا ليست قسمة الشرائع الانسانية على هذا الوجه صحيحة

٣ وايضاً كما يوجد في المدينة حكام وكهنة وجنود كذلك يوجد فيها خطط
 اخرى ايضاً . فيظهر اذن انه كما يُجْعَل هناك شرع جندي وشرع عام يتعلق
 بالكهنة والحكام كذلك يجب ان يُجْعَل لكل خطة اخرى شرع آخر ايضاً
 ٤ وايضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنه . وكون الشريعة مشروعة
 من هذا الانسان او ذلك عارض لها . فاذاً لا يليق ان تقسم الشرائع الانسانية
 بحسب اسماء المشرعين كأن يقال بعضها كرنيلية وبعضها فلشيدية الخ
 لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس
 والجواب ان يقال ان كل شيء يمكن ان يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرج
 في حقيقته كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة او غير
 ناطقة ولذلك فالحيوان يقسم فسمه حقيقة وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق
 لا باعتبار الابيض والاسود الخارجين عن حقيقته . وحقيقة الشريعة الانسانية
 لنضمن اموراً كثيرة يمكن ان تقسم باعتبار كل منها قسمة حقيقة وذاتية
 فاولاً من حقيقتها ان تكون مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم
 في ف ٢٠ . وباعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي الى عام ومدني باعتبار طريقتي
 الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مر في الموضع المشار اليه لان ما يستخرج
 من الشريعة الطبيعية على انه نائج لازمة عن المبادئ يرجع الى الشرع العام
 وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندوحة للناس عنها في المجتمع
 البشري الذي تقتضيه الشريعة الطبيعية لان الانسان حيوان مدني بالطبع كما
 في كتاب السياسة اب ١ وما يستخرج منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع الى
 الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يختص لنفسه ما يراه نافعا له - وثانياً
 من حقيقة الشريعة الانسانية ان يكون الغرض منها منفعة الجمهور العامة
 وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يعنون بالمنفعة العامة عناية خاصة

كالهنة الذين يصلون لله لاجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب
والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريق منهم شرع خاص
يناسبه - وثالثاً من حقيقتها ان تُسنَّ من يلي امر الجمهور كما مرَّ في
مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الانسانية بحسب اختلاف انواع
السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك
متى كانت الامة مسومةً من واحد وهذا تسمى شرائعهُ بالستور السلطاني
ومنها السياسة الارسطقراطية اي حكومة النبلاء او الاعيان ونسب
شرائعها باجوبة الحكماء او بالاحكام المشيخية . ومنها السياسة الاوليفرقيية اي
حكومة القليل من ذوي اليسار والاقتدار وهذه تسمى شرائعها بالشرع القضائي
او الفخري . ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها
الاحكام الجمهورية . ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها
شريعة خاصة تعرف بها - وهناك ايضاً سياسة مركبة من الانواع المتقدمة وهي
افضلها وتسمى احكامها بالناموس وهو ما قرره شيوخ الامة بالاشراك مع الامة
كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره - ورابعاً من حقيقتها ان
تكون مدبرة للافعال الانسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف
موضوعاتها وربما عرفت باسماء واضعها كاتقسامها الى الشريعة اليولية المتعلقة
بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرها من الشرائع الأخر وهذه لا
تعتبر قسمتها باعتبار واضعها بل باعتبار ما تتعلق به

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العامة هي على نحو ما طبيعية للانسان
باعتبار كونه ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج
النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادئ ولهذا سهل اتفاق الناس عليها
ولكنها تفرق عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً في ما تشترك فيه جميع الحيوانات

ومما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الأخرى

المبحث السادس والتسعون

في قوة الشريعة الإنسانية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الإنسانية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في أن الشريعة الإنسانية هل يجب أن يراعى في وضعها جانب العموم - ٢ هل يجب أن تنهى عن جميع الرذائل - ٣ هل تأمر بأفعال جميع الفضائل - ٤ هل تلزم الإنسان في محكمة الضمير - ٥ هل يخضع لها جميع الناس - ٦ في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها

الفصل الأول

في أن الشريعة الإنسانية هل ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم
لا جانب الخصوص

يُحْتَضَرُ إلى الأول بان يقال : يظهر أن الشريعة الإنسانية لا ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم بل بالأحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ «الأمور الشرعية هي كل ما يقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الأحكام القضائية» التي هي أيضاً أمور خصوصية لتعلقها بأفعال خصوصية . فالشريعة إذاً لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص أيضاً

٢ وايضاً من شأن الشريعة أن تدبر الأفعال الإنسانية كما مرَّ في ١٠ ب ١ و ٢ . والأفعال الإنسانية أمور جزئية . فالشرائع الإنسانية إذن لا ينبغي أن يراعى في وضعها الأمور الكلية بل بالأحرى الأمور الجزئية
٣ وايضاً أن الشريعة قانونٌ ومقياسٌ للأفعال الإنسانية كما مرَّ في الموضوع المتقدم ذكره . والمقياس يجب أن يكون في غاية اليقين كما في الهيئات كـ ١٠ ب ١ . فإذا ما كانت الأفعال الإنسانية لا يمكن أن يكون فيها امرٌ كليٌّ

يقيناً بحيث يبقى على يقينته في الجزئيات وجب في ما يظهر ان يراعى في
وضع الشرائع الامور الجزئية لا الامور الكلية

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع كـ ١ « يجب ان يراعى في وضع
الشرائع ما يحدث في الغالب اما ما يحدث في النادر فلا توضع له شريعة »
والجواب ان يقال ان كل ما يقصد به غاية يجب ان يكون معادلاً لتلك
الغاية . وغاية الشريعة هي النفع العام فقد قال ابيدوروس في كتاب الاشتقاق
٢ ب ١٠ « لا يجب ان توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة »
فيجب اذن ان تكون الشرائع الانسانية معادلة للنفع العام . والنفع العام يتوقف
على كثير ولذلك يجب ان يوجه نظر الشريعة الى كثير من الاشخاص والاشياء
والا زمان فان اجتمع الانساني يقوم من اشخاص كثيرين ونفعة يحصل بافعال
متعددة ولا يقام لاجل زمان يسير فقط بل يستمر دائماً بتعاقب الافراد من
ابائهم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ٢٢ ب ٦

اجيب اذن على الاول بان الفيلسوف جعل هناك للعدالة التشريعية وهي
الشرع الوضعي ثلاثة اقسام فمنها ما يراعى مطلقاً في وضعه جانب العموم وهو
الشرائع العامة وهي التي ارادها الفيلسوف بقوله « الشرعي ما لا فرق قبل
وضعه بين ان يكون على حال او على أخرى واما بعد وضعه ففيه فرق » كأن
يُعدى الاسرى بغدية معينة . ومنها ما هو عام وخاص باعتبارين وهذا يقال
له اختصاصات (وفي اللاتينية *privilegia* اي *leges privatarum* وتفسيره
شرائع خاصة) لانه يتعلق باشخاص مخصوصين ولكن قوته لتناول اشياء كثيرة
وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله بعد ذلك « وايضاً كل ما يُقرَّر بالشرعية على
وجه الخصوص » ومنها ما يقال له شرعي ليس لانه شرائع بل لتخصيص
الشرائع العامة بحوادث خاصة كالاحكام التي تعتبر شريعة وهذا ما اراده

الفيلسوف بقوله بعد ذلك «والاحكام القضائية»
وعلى الثاني بان المدير يجب ان يكون مديراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف
في الالغيات ك ١٠ ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد نتقدر
بواحد هو الاول في ذلك الجنس . فلو كان عدد المقادير او المقاييس على قدر
عدد المقيسات او المتقدرات لطلت فائدة المقدار او المقياس التي هي امكان
معرفة كثير من واحد . وكذلك لو كانت الشريعة لا تناول الا فعلاً واحداً
خاصاً لطلت فائدتها لان تدبير الافعال الخاصة يُعمل له رسوم خاصة
موضوعة من اهل الحكمة اما الشريعة فهي رسم عام كما مر في مب ٩٢ ف ٢
وعلى الثالث بانه ليس يُطلب في جميع الاشياء درجة واحدة من اليقين كما
في كتاب الاخلاق اب ٣ فالممكنات اذن كلالاشياء الطبيعية والانسانية
يكفي فيها من اليقين ان يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك
في النادر

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل
يُنْتَظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان من شأن الشريعة الانسانية ان تنهى
عن جميع الرذائل فقد قال ايسيدوروس في الاشتقاق لكه ب ٢٠ «سنت الشرائع
لتكبح ينجشيتها الوقاحة» والوقاحة لا تُكبح كبحاً كافياً ما لم يُنه بالشرعية عن
جميع الشرور . فالشرعية الانسانية اذن يجب ان تنهى عن جميع الشرور
٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يجعل افراد الرعية فضلاء . وليس يمكن
لأحد ان يكون فاضلاً ما لم ينته عن جميع الرذائل . فمن شأن الشريعة
الانسانية اذن ان تنهى عن جميع الرذائل
٣ وايضاً ان الشريعة الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مر في

المبحث الآنف ف ٢ . وجميع الرذائل منافية للشريعة الطبيعية . فمن الضرورة
 اذن ان تنهى الشريعة الانسانية عن جميع الرذائل
 لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار اب ٥ « يظهر لي ان هذه الشريعة
 المدونة لسياسة الشعب تصيب بسماحها بهذه الاشياء وترك المعاقبة عليها للعناية
 الالهية » والعناية الالهية لا تعاقب الا على الرذائل . فالشريعة الانسانية اذن
 تصيب بسماحها ببعض الرذائل من حيث لا تنهى عنها
 والجواب ان يقال ان الشريعة تجعل قانوناً او مقياساً للافعال الانسانية كما
 مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ . والمقياس يجب ان يكون مجانساً للمقيس كما في
 الالهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ لان الاشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان اذن
 من الضرورة ان تفرض الشرائع ايضاً على الناس بحسب حالتهم لان الشريعة
 يجب ان تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال
 ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ . والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة
 الباطنة والاستعداد الباطن اذ قد يكون الممكن للانسان الفاضل غير ممكن لمن ليس
 له ملكة الفضيلة كما ان الممكن للرجل التام قد يكون ايضاً غير ممكن للطفل ولهذا
 ليس يفرض من الشرائع على الاطفال ما يفرض على البالغين فان الاطفال يُسمح
 لهم بامور كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً او توبيخاً وكذلك الغير المستكملين
 بالفضيلة ينبغي ان يُتسامح معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيه مع الفضلاء .
 على ان الشريعة الانسانية تُسن للجمهور الناس الذين اكثرهم غير مستكمل
 بالفضيلة ولهذا ليس يُنهى بالشريعة الانسانية عن جميع الرذائل التي يجتنبها
 الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لاكثر الجمهور اجتنابها ولاسيما
 ما كان منها مضرّاً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الانساني بدون تحريمه كالقتل
 والسرقه ونحوها

إذا اجيب على الاول بأنه يظهر ان الوقاحة ترجع الى الاعتداء على الغير
فهي اذن ترجع الى تلك الخطايا المضرّة بالتقريب وهذه تنهى عنها الشريعة
الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تقصد ان تسوق الناس الى الفضيلة لا
دفعاً واحدة بل تدريجياً ولذلك فهي لا توجب دفعاً على جماعة الغير المستكلمين
ما توجه على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لا تدفعوا بعدم اطاعتهم
احتمال هذه الاحكام الى شرور اقبج على حد قوله في ام ٣٠:٣٣ «من يفرط
في عصر الانف يخرج الدم» وقوله في متى ١٧:٩ «ان تجعل الخمر الجديدة
(اي رسوم الحياة الكاملة) في زقاق عتيقة (اي في من لم يكن كاملاً من الناس)
تنشق الزقاق وتراق الخمر» اي يستخف بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف الى
شرور اقبج

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية انما هي نوع من المشاركة عندنا في الشريعة
الازلية . والشريعة الانسانية ليس لها كمال الشريعة الازلية فقد قال
اوغسطينوس في الاختيار ١ «ان هذه الشريعة الموضوع لسياسة العمران
البشري تتسامح وتعفو عن امور كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية وليس عدم
فعلها كل شيء موجباً لبذ ما تفعله» وكذا الشريعة الانسانية ايضاً فانها لا
تقدر ان تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

الفصل الثالث

سيفي ان الشريعة الانسانية هل تأمر بانفعال جميع الفضائل
ينحطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تأمر بانفعال
جميع الفضائل لان افعال الفضائل يقابلها افعال الرذائل . والشريعة الانسانية
لا تنهى عن جميع الرذائل كما مر في الفصل الآنف . فهي اذن لا تأمر ايضاً

بأفعال جميع الفضائل

٢ وايضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة . والفضيلة هي غاية الشريعة
فما كان صادراً عن الفضيلة يمتنع وقوعه تحت امر الشريعة . فالشريعة
الانسانية اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

٣ وايضاً ان الغرض المتصود من الشريعة هو النفع العام كما مر في مب ٩٠
ف ٢ . ومن أفعال الفضائل ما ليس يقصد به النفع العام بل النفع الخاص .
فالشريعة اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ « تأمر الشريعة
بأفعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها ايضاً في سائر الفضائل والردائل
فانها تأمر بتلك وتنهى عن هذه »

والجواب ان يقال ان انواع الفضائل^٣ يتغير باعتبار الموضوعات كما يظهر مما
مر في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ومب ٦٢ ف ٢ . وجميع موضوعات
الفضائل يمكن ردها اما الى منفعة شخص خاصة او الى منفعة الجمهور العامة كما
ان فاعلاً يمكنه ان يفعل افعال الشجاعة ذباً عن الوطن او عن حق صديق له . وقس
على افعال الشجاعة غيرها . وقد مر في مب ٩٠ ف ٢ ان الغرض المتصود من الشريعة
هو النفع العام فهي اذن تستطيع ان تأمر بأفعال كل فضيلة . على ان الشريعة
الانسانية لا تأمر بجميع افعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع
العام اما بغير توسط كما اذا فعلت بعض الافعال مباشرة لاجل النفع العام او
بتوسط كما اذا امر الشارع بما يرجع الى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية
مصلحة العدل والسلم العامة

إذا اجيب على الاول بان الشريعة الانسانية لا تنهى بحكم ملزم عن جميع
أفعال الرذائل كما انها لا تأمر ايضاً بجميع افعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

افعال كل من الرذائل كما تأمر ايضاً ببعض افعال كل من الفضائل وعلى الثاني بان فعلاً يقال له فعل فضيلة باعتبارين اولاً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة كما ان فعل الامور المستقيمة هو فعل العدالة والاقدام على الامور الهائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض افعال الفضائل وثانياً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة على طريقة الانسان الفاضل . وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت امر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس اليها وعلى الثالث بانه ما من فضيلة لا يمكن ان يُقصد بفعلها النفع العام اما مباشرة او بواسطة كما مرّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشريعة الانسانية هل تُلزم الانسان في محكمة الضمير يُنحطّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تلزم الانسان في محكمة الضمير اذ ليس للسلطان الادنى ان يشترع شريعة لحكم السلطان الاعلى . والسلطان الانساني الذي يشترع الشريعة الانسانية هو ادنى من السلطان الالهي . فاذاً ليس للشريعة الانسانية ان تُلزم في القضاء الالهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وايضاً ان حكم الضمير يتوقف بالاحص على الوصايا الالهية . والوصايا الالهية تُنقض احياناً بالشرائع الانسانية كقوله في متي ٦: ١٥ « ابطالتم وصية الله لاجل نقاليدكم » فالشريعة الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره
٢ وايضاً ان الشرائع الانسانية كثيراً ما تجلب على الناس الافتراء والاهانة كقوله في اش ١٠ « ويل للذين يشترعون شرائع الظلم والذين يكتبون كتابه الجور ليظلموا المساكين في القضاء ويسلبوا حق بائسي شعبي » ويسوغ لكل

انسان ان يتخلص من الظلم والعنف . فالشرائع الانسانية اذن لا تلزم الانسان
في ضميره .

لكن يعارض ذلك قوله في ا بط ١٢ : ١٩ « من النعمة ان تكابد المشقات
وتحمل الظلم لاجل الضمير »

والجواب ان يقال ان الشرائع الموضوعه من الناس لا تعدو ان تكون عادلة
او جائرة فان كانت عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدة من
الشريعة الازلية التي هي منبعثة عنها كقوله في ام ٨ : ١٥ « بي الملوك يملكون
ومشترعو الشرائع يحكمون بما هو عدل » وعدالة الشرائع تعتبر من غايتها اي
متى كان المقصود منها النفع العام ومن مشترعها اي متى لم يتعد سلطانه ومن
صورتها اي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا
بالنسبة الى النفع العام لانه لما كان الانسان الواحد جزءا من الجمهور كان كل انسان
بما هو انسان وبما له مختصا بالجمهور كما ان كل جزء بما هو جزء مختص بالكل ولهذا
كانت الطبيعة ايضا تنزل بعض الضرر بالجزء لاجل سلامة الكل فكانت
اذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المعادلة عادلة وملزمة في محكمة
الضمير وشرائع قانونية - اما جور الشرائع فيعتبر من وجهين اولاً من منافاتها
للمصلحة العامة على عكس ما تقدم اي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس
على الرعايا شرائع ثقيلة لا تعود الى المنفعة العامة بل الى ربحه او مجده الخاص
او باعتبار مشترعها كما او وضع انسان شريعة مجاوزة لسلطانه او باعتبار صورتها
كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجه غير متساو ولو كان المقصود بها
النفع العام فان هذه اولى ان يقال لها قهر من ان يقال لها شرائع فقد قال
اوغسطينوس في الاختيار ك اب ٥ « الشريعة الجائرة لا يظهر انها شريعة »
فهذه الشرائع اذن لا تلزم في محكمة الضمير الا ان يلزم عن مخالفتها تشكيك او

شغب مما يجب على الانسان ان يرضي حقه في سبيل اجتنابه كقوله في متى ٥ : ١٥ و ١٥ « من سفرك ميلاً فامش معه اثنين ومن سلبك قميصك فاعطه رداءك ايضاً » - وثانياً يُعتبر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الالهية كشرائع الملوك الطغاة الباغثة على عبادة الاصنام او على اي شيء آخر مناف للشريعة الالهية . وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ ففي اع ٥ : ٢٩ « ان الله احق من الناس بان يطاع »

اذا اجيب على الاول بان الرسول قال في رو ١٣ « كل سلطان بشري فهو من الله فمن يعاند السلطان (اي في ما يرجع الى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله » وبهذا الاعتبار يصير الانسان مذنباً في ضميره وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرائع الانسانية الموضوعه على خلاف امر الله وهذا مجاوز لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الاتقياد للشريعة الانسانية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشريعة التي تحمّل الرعايا وقرراً غير عادل فان هذا ايضاً مجاوز لترتيب السلطان الممنوح من الله فالانسان لا يجب عليه في هذا ايضاً ان ينقاد للشريعة اذا استطاع ان يعاندها بدون تشكيك او ضررٍ اعظم

الفصل الخامس

هل يخضع جميع الناس للشريعة

يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يخضعون للشريعة اذ انما يخضع لها من شرعت لهم فقط . وقد قال الرسول في ١ نيمو ١ : ٩ « البار لم تُشرع له شريعة » فالابرار اذن لا يخضعون للشريعة الانسانية ٢ وايضاً قال البابا اربانوس وجاء في كتاب الاحكام ١٩ م ب ٢ « من

يُقتاد بالشرعية الخاصة فلا وجه لأكراهيه بالشرعية العامة « وجميع الرجال الروحانيين الذين هم أبناء الله يقتادون بشرعية الروح القدس الخاصة كقوله في روم ٨ : ١٤ « الذين يقتادون بروح الله هم أبناء الله » فإذا ليس جميع الناس يخضعون للشرعية الانسانية

٣ وايضاً قال الفقيه في ك ١ « الملك معنى من الشرائع » ومن كان معنى من الشرعية فهو غير خاضع لها . فإذا ليس جميع الناس خاضعين للشرعية لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ١٣ « لتخضع كل نفس للسلطان العليا » ومن ليس يخضع للشرعية المشروعة من السلطان فليس يخضع للسلطان في ما يظهر . فمن الضرورة اذن ان يكون جميع الناس خاضعين للشرعية الانسانية

والجواب ان يقال ان من حقيقة الشرعية امرين كما يوضح مما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٣ احدهما ان تكون ضابطاً للافعال الانسانية والثاني ان يكون لها قوة اكرامية فالانسان اذن يمكن ان يخضع للشرعية على نحوين اولاً تخضوع الشيء لضابطه وقاعدته وبهذا الاعتبار يخضع للشرعية المشروعة من السلطان جميع الخاضعين للسلطان . وعدم خضوع الانسان للسلطان يمكن ان يحدث على نحوين اي اما لا عفائه مطلقاً من الخضوع له كما ليس يخضع اهل مدينة او مملكة لشرائع ملك مدينة او مملكة اخرى لعدم خضوعهم لولايتيه واما بتدبير شرعية اعلى كما ان من يكون خاضعاً لوالٍ يجب ان يسلك بحسب امره لكن ليس في ما يعفيه منه الملك لان هذا لا يتقيد فيه بامر الادنى لجر يانه فيه على الامر الاعلى . وعلى هذا قد يحدث ان الخاضع مطلقاً للشرعية لا يتقيد بالشرعية في بعض الاشياء التي يجعل فيها دستوره الشرعية العليا - وثانياً تخضوع الكره للكره وبهذا الاعتبار لا يخضع الناس الفضلاء والابرار للشرعية بل انما يخضع لها

الاشرار فقط لان ما يحدث بالاكراه والقسر فهو مضاد للارادة . و ارادة
الاخيار مرافقة للشريعة بخلاف ارادة الاشرار فانها منافرة لها فلم يكن الاختيار
بهذا الاعتبار خاضعين للشريعة بل الاشرار فقط

اذا اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على الخضوع الحاصل
بطريق الاكراه فانه بهذا الاعتبار لم تُشرع البار شريعة لان الابرار « عم شريعة
لانفسهم اذ يظهرون عمل الشريعة المكتوب في قلوبهم » كما قال الرسول في
رو ٢ : ١٤ و ١٥ . فليس للشريعة اذن قوة اكرهية بالنسبة اليهم كما لها بالنسبة
الى الاشرار

وعلى الثاني بان شريعة الروح القدس اعلى من كل شريعة انسانية ولهذا فالرجال
الروحيون باعتبار اتقيادهم بشريعة الروح القدس لا يخضعون للشريعة في ما
يتاني ارشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس ان يخضع الرجال
الروحيون للشرائع الانسانية كقوله في ١ بط : ١٣ « اخضعوا لكل خليفة
بشرية من اجل الرب »

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الملك معنى من الشريعة باعتبار قوتها
الاکراهية اذ ليس يكره احد نفسه اكرهاً حقيقياً . والشريعة انما تستمد قوتها
الاکراهية من سلطان الملك فاذا انما يقال ان الملك معنى من الشريعة اذ
ليس يستطيع احد ان يقضي عليه لوخالف الشريعة ومن ثم كتب الشارح
على قوله في مز ٥٠ : ٦ اليك وحدك خطت الآية ما نصه « ليس يحكم
انسان على اعمال الملك » - واما باعتبار قوة الشريعة الادارية فالملك يخضع
للشريعة بارادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين « من سن
شريعة لغيره يجب ان يرضاها هو ايضاً . وقد قال الحكيم (كاتون في الاصول)
ارع الشريعة التي شرعتها انت » وقد وُجِدَ الرب اولئك الذين « يقولون ولا

يفعلون» والذين «يكلفون غيرهم احمالاً ثقيلة ولا يريدون ان يجر كوها
 باصغيهم» كما في متى ٢٣ : ٣ و ٤ . فالملك اذن ليس معني في حكم الله من
 الشريعة باعتبار قوتها الادارية بل يجب ان يكملها مختاراً الا مكرهاً - وايضاً
 فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع اذا اقتضت الحال ان يدلها ويعني
 منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

الفصل السادس

في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها
 يتخطى الي السادس بان يقال : يظهر انه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة ان يفعل
 على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ « ان
 الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكمون عليها حين يشرعونها الا انها بعد ان
 تُشرع وتقرر لا يسوغ لهم ان يحكموا عليها بل بحسبها » ومن يعدل عن
 منطوق الشريعة بحجة كونه يراعي قصد الشارع يظهر انه يحكم على الشريعة .
 فليس يسوغ اذن لمن يخضع للشريعة ان يعدل عن منطوقها مراعي
 قصد الشارع

٢ وايضاً ان تفسير الشرائع خاص بمن يشرعها . وليس للناس الخاضعين
 للشريعة ان يشرعوا الشرائع . فاذا ليس لهم ان يفسروا قصد الشارع بل يجب
 عليهم ان يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وايضاً كل حكيم يعرف ان يعبر عن قصده بالالفاظ والمباني . والذين
 يشرعون الشرائع يجب ان يعتبروا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨ : ١٥
 « بي الملوك يملكون ومشرعو الشرائع يقضون بما هو عدل » . فليس ينبغي اذن
 ان يحكم على قصد الشارع الا من مباني الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالث ك ٤ ع ١٤ « ان مفهوم كل

قول يجب ان يؤخذ من اسبابه اذ ليس يجب ان يخضع الشيء للكلام بل
الكلام للشيء» فالسبب الذي حرك الشارع اولى اذن بالمراعاة من
منطوق الشريعة

والجواب ان يقال ان المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن
ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحققتها فاذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن
قوة الازام وقد قال النقيه في كتابه في باب الشرائع ومجالس الشورى «ان
حقيقة الشريعة ورفق العدالة لا يمتثل ان ما وُضِعَ بحكمة لفائدة الناس يسلك
في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم» وكثيراً ما يحدث ان
رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الاحوال مضره بها
جداً . ولانه يتعذر على الشارع ان يلحظ جميع الاحوال الجزئية فهو يعتبر
في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفاً نصده الى المنفعة العامة فاذا
طرأت حال كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضره بالمصلحة العامة لا ينبغي
رعايتها كما انه لو شرع المدينة محصورة بقاء ابوابها مقفلة كان ذلك مفيداً في
الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقب العدو لبعض حاميتها كان عدم
فتح ابوابها مضرًا جداً بها فكان فتح الابواب واجباً في هذه الحال على خلاف
منطوق الشريعة رعاية للمصلحة العامة المقصودة من الشارع . لكن ينبغي ان يعلم
انه اذا لم يكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطر عاجل تقتضي الحال
سرعة تداركه فليس لكل ان يحكم بما هو مفيد وما هو غير مفيد للمدينة
بل انما ذلك خاص بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة
في مثل هذه الاحوال . واما اذا كان هناك خطر عاجل لا يمتثل التأجيل
الى ان يتيسر الالتجاء الى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لان
الضرورة لا تخضع للشريعة

إذا اجيب على الاول بان من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق
الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حال جزئي يرى انه لا ينبغي فيه رعاية
منطوق الشريعة

وعلى الثاني بان من يراعي قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق
بل في الحال الذي يظهر فيه من الضرر الواضح ان الشارع قصد غير ذلك . فاذا
حصل اريب وجب اما ان يفعل بحسب منطوق الشريعة او ان يرجع في
ذلك الى رأي الروساء

وعلى الثالث بانه ليس من الحكاء من تبلغ به الحكمة ان يلحظ بفكره جميع
الاحوال الجزئية ولذلك لا يستطيع ان يجعل كلامه وافياً بالتعبير عما يوافق
الغرض المقصود . ولو تسر للشارع ان يلحظ جميع الاحوال لما وجب ان يأتي
على بيانها كلها اجتناباً للتشويش بل يجب ان يضع الشريعة باعتبار ما يحدث
في الغالب

المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان
الشريعة الانسانية هل تقبل التبدل — ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل — ٣
هل تسخ بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة — ٤ في ان استعمال الشريعة
الانسانية هل يجب تبديله باعفاء الروساء

الفصل الاول

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بتغير من الانحاء
يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا يجب تبديلها
بوجود لانها مستنبطة من الشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩٥ ف ٢ . والشريعة

الطبيعية لا يعرفها بتبديل . فإذا كذلك الشريعة الانسانية يجب ان لا يعرفها بتبديل

٢ وايضاً ان المقياس يجب ان يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق د ب ٥ . والشريعة الانسانية هي مقياس الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ . فيجب اذن ان لا يعرفها بتبديل
٣ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تكون عادلة وصوابية كما مرّ في مب ٩٥ ف ٢ . وما كان صواباً مرةً فمر صواب دائماً . فإذا ما كان شريعةً مرةً يجب ان يكون شريعةً دائماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيارك ا ب ٦ « الشريعة الزمانية وان كانت عادةً يمكن ان تقتضي العدالة بتبديلها بحسب الازمنة »
والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية امرٌ يُلِيهِ العقل لادارة الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩١ ف ٣ فيجوز اذن ان يكون لتبديل الشريعة الانسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم . اما من جهة العقل فلأن من طباع العقل الانساني في ما يظهر ان يترقى تدريجياً من الناقص الى الكامل فاننا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في اول الامر طريق الفلسفة وضعوا اموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الامور العملية ايضاً فان الذين قصدوا في بادئ الامر ان يضعوا شيئاً ناقماً لجمهور الناس لم يستطيعوا ان يستأثروا بملاحظة كل شيء فوضعوا اموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدلها من جاء بعدهم فوضعوا اموراً اذا قصرت عن النفع العام فانما يكون ذلك من وجوه قليلة - واما من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم فقد يستصوب تبديل الشريعة بسبب تبدل احوال الناس الذين تناسبهم شرائع اخرى بحسب اختلاف

احوالهم وقد مثل اوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار ك ا ب ٦ « اذا كان
شعب سائكاً مسلك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافعه العامة كان من
الصواب وضع شريعة تسوِّغ له ان يقيم نفسه ولاه يتولون سياسة الجمهور .
واما اذا تولى الفساد ذلك الشعب تدريجاً حتى اتصل الى بيع الاراء الانتخابية
واسناد السياسة الى اصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب ان تزغ منه سلطة
نقليد الناصب وتفوض الى عدد قليل من ذوي الصلاح »

اذ اوجب على الاول بان الشريعة الطبيعية نوع من المشاركة في الشريعة
الازلية كما مر في م ب ١١ ف ٢ وم ب ٩٤ ف ٢ وذلك تستمر غير متبدلة وهذه
الصنعة حاصلة لما من عدم تبدل العقل الالهي مبدع الطبيعة ومن كماله . واما
العقل الانساني فتبدل وناقص ولهذا كانت شريعته متبدلة - وايضاً فالشريعة
الطبيعية تشمل على احكام كلية تستمر في كل حال واما الشريعة الانسانية
فتشتمل على احكام جزئية مناسبة لما يعرض من الاحوال المختلفة
وعلى الثاني بان المقياس يجب ان يكون مستمراً ما امكن الاستمرار . والاشياء
المتغيرة لا يمكن ان يكون فيها شيء مستمر دون تغيير البتة . ولذلك لا يمكن
ان تكون الشريعة الانسانية غير متبدلة البتة

وعلى الثالث بان الصواب في الاشياء الجسمانية يقال بالاطلاق . ولهذا بقي
في نفسه صواباً دائماً . وصواب الشريعة يقال بالمقياس الى النفع العام الذي لا
يناسبه دائماً شيء واحد بعينه كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب
قابل التبدل

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبدلها كلما بدا شيء افضل
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية كلما بدا شيء افضل

وجب تبديلها لان الشرائع الانسانية مستنبطة بالعقل الانساني كسائر الصنائع
وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يبدل اذا بدا شيء افضل . فاذا
كذلك يجب ان يفعل في الشرائع الانسانية

٢ وايضاً من الماضيات نستطيع ان ندبر المستقبلات . فلو كانت الشرائع
الانسانية لا تتبدل عندما يبدو شيء افضل لترتب على ذلك كثير مما لا ينبغي
لانا نجد الشرائع القديمة تشتمل على خشونات كثيرة . فيظهر اذن ان الشرائع
ينبغي تبديلها كما بدا شيء افضل

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية انما تُشرع لافعال الناس الجزئية . والجزئيات
لا يمكن ان تحصل لنا بها معرفة كاملة الا بالتجربة التي تحتاج الى زمان كما في
كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . فيظهر اذن انه يجوز ان يبدو بمرور الزمان وضع
شريعة افضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم ١٢ ب ٥ « ان احتمالنا خرق
التقاليد التي تلقيناها عن الاباء منذ القدم لما يضحك منه وهو عارٌ قبيحٌ جداً »
والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية انما يحسن تبديلها من حيث يعود
الى النفع العام كما مر في الفصل الآنف . على ان تبديل الشريعة في نفسه لا
يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لان العادة تساعد كثيراً على حفظ الشرائع اذ
ما يفعل على خلاف العادة العامة يظهر اثقل وان كان في نفسه اخف
فمتى تبدلت الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الالزامية بسبب زوال العادة ولذلك
لا ينبغي اصلاً تبديل الشريعة الانسانية ما لم يهوض من جهة اخرى على
النفع العام مقدار ما يتفقد من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظيمة
واضحة جداً عن الثقل الجديد او باقتضاء ضرورة عظيمة او بتضمن الشريعة
العتادة جوراً ظاهراً او بحصول ضرر كثير عن حفظها وعلمه قول أليانوس

الفقيه في كتاب نظام الملوك ك ١ ب ٤ « ان احداث الجديد يقتضي ان تكون
المنفعة ظاهرة حتى يسوغ الاعراض عن تلك الشريعة التي طالما اعتبرت عادلة »
اذا اجيب على الاول بان ما كان من قبيل المضاعة يستفيد قوته من
العقل وحده ولذلك فيثما وجد محل للاصلاح وجب تغيير ما كان معنولاً به من
قبل واما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف في
السياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة
وعلى الثاني بان قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا
لاي اصلاح بل لكبير فائدة او ضرورة كما تقدم
وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثالث

في ان العادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان العادة لا يمكن ان يحصل لها قوة
الشريعة ولا ان تسخ الشريعة لان الشريعة الانسانية مستنبطة من الشريعة
الطبيعية والالهية كما يظهر مما مر في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢ . وليس
لعادة الناس ان تبدل الشريعة الطبيعية او الالهية . فليس لها اذن ان تبدل
الشريعة الانسانية

٢ وايضاً يمتنع ان يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ ان يفعل على
خلاف الشريعة فانه يسيء فعلاً . فاذا متي تكررت مثل هذه الافعال امتنع
حصول خير عنها . والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطاً للافعال
الانسانية . فيمتنع اذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة
٣ وايضاً ان سن الشرائع خاصٌ بالاشخاص العموميين الذين يلون سياسة
الجمهور فهو اذن لا يسوغ للاشخاص الخصوصيين . والعادة انما تغلب بافعال

الأشخاص الخصوصيين . فيمتنع اذن ان يحصل لها قوة الشريعة التي بها
تُنفخ الشريعة

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في رسالته الى كازولانوس « ان عادة
شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين
يتمدون الشرائع الالهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادات البيعية »

والجواب ان يقال ان كل شريعة تصدر عن عقل الشارع و ارادته اما
الشريعة الالهية والطبيعية فمن ارادة الله العاقلة واما الشريعة الانسانية فمن
ارادة الانسان المنتظمة بالعقل وكما ان عقل الانسان و ارادته في ما ينبغي عمله
يُتبدل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل ايضاً فان ما ينتخبه كل
واحد على انه خير هو ما يتمه بالعمل . وواضح ان الشريعة يمكن تبديلها
وتفسيرها ايضاً باللفظ البشري من حيث يدل على حركة العقل الانساني
وصورته الباطنة فاذا كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالافعال المتكررة
التي تحصل عنها العادة بل يمكن ان يحصل بها ايضاً شيء يكون له قوة الشريعة
اي من حيث ان الافعال الظاهرة المتكررة هي اقوى معبر عن حركة الارادة
وتصور العقل لانه متى تكرر فعل شيء ظهر انه صادر عن روية العقل وبهذا
الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناسخة للشريعة ومفسرة للشرائع
اذ اوجب على الاول بان الشريعة الطبيعية والالهية تصدر عن الارادة
الالهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن ارادة الانسان وانما يمكن
تبديلها بالسلطان الالهي فقط فلا يمكن اذن ان تحصل قوة الشريعة لعادة منافية
للشريعة الالهية او الطبيعية فقد قال ايسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦
« ينبغي ان تغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل على العادة القبيحة »
وعلى الثاني بان الشرائع الانسانية لا تتناول جميع الاحوال كما مر في مب

٦٩٦ ف فيجوز اذن ان يُفعل شيء احياناً خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الاحوال التي لا تتناولها الشريعة من دون ان يكون هذا الفعل قبيحاً . ومتى تكثرت هذه الاحوال بسبب تبدل الناس آذنت العادة بان الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يُؤذَن بذلك ايضاً لو اذيعت بالكلام شريعة مضادة لها . واما اذا كان وجه فائدة الشريعة الاولى لا يزال قائماً فلا تغلب العادة على الشريعة بل تغلب الشريعة على العادة الا ان تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخ عادة الجمهور

وعلى الثالث بان الجمهور الذي تطرق اليه العادة يجوز ان يكون على حالتين فان كان حراً قادراً ان يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعاية شيء المعلن بالعادة افضل من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع الا من حيث ينوب عن الجمهور . وعليه فاذا لم يكن لكل فرد من الجمهور ان يسن شريعة فالجمهور كله يلي ذلك . واما اذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق على ان يسن لنفسه شريعة او يلغي شريعة مستنونة من السلطان الاعلى فيكون مع ذلك للعادة المستحكمة فيه قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور اذ يظهر من ذلك انه اقر ما تطرق بالعادة

الفصل الرابع

في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية
يلتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ولاية الجمهور لا يستطيعون ان يعفوا من
الشرائع الانسانية لان الغرض من وضع الشريعة انما هو المصلحة العامة كما
قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١ . ولا ينبغي
الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة باحد الافراد لان مصلحة الجماعة

أقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ا ب ٢ .
فيظهر اذن انه ليس ينبغي ان يُعفى احد من الشريعة العامة

٢ وايضاً ان الله امر الرؤساء في لثنية الاشرع ١ : ١٧ ان «اسمعوا للصغير
سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه احد فان الحكم لله» وايلاء البعض ما يُنكر على
الكل محابة في ما يظهر . فاذا ليس يلي ولاية الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة
ذلك رسم الشريعة الالهية

٣ وايضاً اذا كانت الشريعة الانسانية مستقيمة وجب ان تكون مطابقة
للشريعة الالهية والشريعة الطبيعية والا لم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهذيب
فتنافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ايسيدوروس في الاشنقاق ك ٢ ب ١٠
وك ه ٣ . وليس لانسان ان يُعفى من الشريعة الالهية والطبيعية . فكذا
الحال اذن في الشريعة الطبيعية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩ : ١٧ «فروض الي التوزيع»^(١)
والجواب ان يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير امري عام بالنسبة الى الافراد
ومن ثمة يقال لمدير العائلة موزع من حيث يقسم على افرادها الاعمال وضروريات
المعاش بوزن ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيل او موزع من حيث يرسم
لواحد واحد كيف ينبغي ان يمثل بعض الاحكام العامة . على انه قد يحدث ان بعض
الاحكام العائدة في الاغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائمة لبعض الاشخاص
او في بعض الاحوال اما لحوله دون خير افضل او لاقضائه الي شر كما يتضح
مما مر في المبحث الآنف فب ٦ وتفويض الحكم في ذلك الي رأي كل من الافراد
لا يؤمن معه الخطر اللهم الا ان يكون ثمة خطر بين وعاجل كما مر في الموضوع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء ايضاً لانه داخل في التوزيع ومن لوازمه ولهذا
يعبر عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو Dispensatio (م)

المشار إليه ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور ان يعفي من الشريعة الانسانية
المستندة الى سلطانه اي ان يميز عدم رعاية احكامها بالنسبة الى بعض الأشخاص
او الاحوال الغير المستدركة فيها فاذا اجاز ذلك لغير هذا السبب ولغير ارادته
لم يكن اميناً او كان منفلأ فالاول اذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني اذا جهل
سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢: ٤٢ « من ترى الوكيل الامين الحكيم
الذي يقيم على اهل بيته »

اذا اجيب على الاول بانه متى أعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا
ينبغي ان يفعل ذلك بقصد الاضرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها
وعلى الثاني بانه اذا لم تُرع المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة
فانه متى اقتضت حال فرد من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الامور
لم يكن في اختصاصه بانعام ما محاباة

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشمل عليه من الاحكام
العامة التي لا محل فيها اصلاً للاستثناء. واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج
لالحكام العامة فللانسان ان يعفي منها احياناً كأن لا تُرد العارية على من يخون
الوطن ونحو ذلك. ونسبة كل انسان الى الشريعة الالهية كنسبة الفرد الى الشريعة
العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع ان يعفي من الشريعة الانسانية العامة الا الذي
تستمد قوتها منه او من يفرض هو اليه ذلك كذلك لا يستطيع احد ان يعفي
من احكام الشريعة الالهية الموضوعة من الله الى الله او من يفرض تعالى ذلك
اليه على وجه الخصوص

المبحث الثامن والتسعون

في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة واولاً في الشريعة نفسها وثانياً في رصومها —

أما الأول فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في أن الشريعة العتيقة هل هي صالحة
 - ٢ هل هي منزلة من الله - ٣ هل انزلت منه بواسطة الملائكة - ٤ هل انزلت للجميع
 - ٥ هل هي ملزمة للجميع - ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

الفصل الأول

في أن الشريعة العتيقة هل كانت صالحة

يتخطى إلى الأول بان يقال : يظهر أن الشريعة العتيقة لم تكن صالحة ففي
 حزقيال ٢٥: ٢٠ « اعطيهم رسوماً غير صالحة واحكاماً لا يجيئون بها » والشريعة
 إنما يقال لها صالحة باعتبار صلاح الرسوم المدرجة فيها . فالشريعة العتيقة اذن
 لم تكن صالحة

٢ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون مفيدة لنجاة الجمهور كما قال
 ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ او ك ٥ ب ٢١ . والشريعة العتيقة لم تكن
 منجية بل كانت بالحرى مميته ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ « ان الخطيئة
 كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت
 الوصية عانت الخطيئة وميتة انا » وقال هناك ٥ : ٢٠ « إنما دخات الشريعة
 لتكثر الزلة » فالشريعة العتيقة لم تكن اذن صالحة

٣ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون رعايتها ممكنة طبعاً وعادة .
 والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في اع ١٥ : ١٠ « لما نأتحاولون
 ان نضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم يستطع آباؤنا ولا نحن ان نحمله » فيظهر اذن
 ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ١٢ « فالناموس اذن مقدس
 والوصية مقدسة وعادلة وصالحة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت دون شك صالحة فكما يتضح
 حقبة العلم من مطابقته للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشريعة المتبعة كانت مطابقة للعقل لأنها كانت تقمع الشهوة المنافية
 للعقل كما يظهر من قواه في خر ٢٠: ١٥ في جملة الوصايا « لا تشته ما لقرينك »
 وكانت تنهى أيضاً عن جميع الخطايا المنافية للعقل ومن ذلك يتضح أنها كانت
 سالحة ولهذا قال الرسول في رو ٢: ٢٢ « ارتضى ناموس الله بحسب الانسان
 الباطن » وقال أيضاً هناك ١٦ « ارضى بالناموس لكونه صالحاً - لكن لا بد
 من التنبه الى ان للصلاح مراتب مختلفة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
 ب ٤ فمنه صلاح كامل ومنه صلاح ناقص فما كان من الاشياء المقصود
 بها غاية كفوفاً بنفسه لان يؤدي الى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان
 منها معاوناً على الوصول الى الغاية ولكنه ليس كفوفاً بنفسه لان يؤدي اليها
 فهو صالح صلاحاً ناقصاً كالدواء فإنه اذا كان يشفي الانسان فهو صالح صلاحاً
 كاملاً واذا كان يعاون على شفائه ولكنه لا يستطيع ان يشفيه فهو صالح
 صلاحاً ناقصاً. وينبغي ان يعلم ان غرض الشريعة الانسانية غير وغرض
 الشريعة الالهية غير فغرض الشريعة الانسانية هو راحة المجتمع الانساني
 الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بحظرها الافعال الظاهرة الحاصلة عنها تلك
 الشرور التي من شأنها ان تنوش سلام المجتمع الانساني. وغرض الشريعة
 الالهية سوق الانسان الى غاية السعادة الابدية وهذا الغرض يحول دونه كل
 خطيئة ولا يحول دونه الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً. فايكفي
 اذن لكمال الشريعة الانسانية القائم بالنهاي عن الخطايا ويفرض العقاب لا يكفي
 لكمال الشريعة الالهية بل لابد لهذا ان يجعل الانسان يجملته اهلاً للمشاركة في
 السعادة الابدية وهذا لا يمكن الا بنعمة الروح القدس التي بها تفاض في قلوبنا
 المحبة (رو ٥: ٦) التي نتم الشريعة فان نعمة الله هي الحياة الابدية كما في
 رو ٦: ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشريعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

محفوظاً للمسيح « لأن الشريعة اعطيت بموسى واما النعمة والحق فيسوع المسيح
 حصلاً » كما في يو ١: ١٧ . والحاصل من ذلك ان الشريعة العتيقة كانت
 سالحة ولكنها كانت ناقصة كقوله في عبر ٧: ١٩ « لم يكن بالناموس كمال لشيء »
 اذا اجيب على الاول بان كلام الرب هناك على الرسوم الطقسية التي انما
 يقال لها غير سالحة لانها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة
 اذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة وبيانا لهذا قال « واحكاماً لا ينجون بها » اي
 لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك « ونجستهم بعباياهم
 (اي اعانت نجاستهم) بتقدمتهم كل فاتح رحم لاجل انامهم »

وعلى الثاني بانه ليس المراد بكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها
 صارت سبيلاً اليه بما فيها من النقصان اي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي
 بها يستطيع الناس ان يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنه وبهذا المعنى لم
 يكن هذا السبيل اعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء انفسهم وعليه قول
 الرسول في الموضع المذكور « ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فاضلتي وقتلتي
 بها » وعلى هذا المعنى ايضاً يحمل قوله « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فان
 اللام فيه للتعقيب لا للتعليل اي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة
 سبيلاً فيكثرون من الخطأ اولاً لأن الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت اثقل ثم
 لازدياد الشهوة لانا انه اشد اشتهاً لما يحظر علينا

وعلى الثالث بان نير الشريعة لم يكن حفظةً ممكنناً بدون مدد النعمة التي
 لم تكن الشريعة توليها ففي رو ٩: ١٦ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى
 (اي في وصايا الله) بل لله الذي يرحم » ومن ثمه قيل في مز ١١٨: ٣٢
 « امرعت في طريقتي وصاياك حين بسطت قلبي » اي بموهبة النعمة والحجة

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل منزلة من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٤: ٣٢ « اعمال الله كاملة » والشريعة كانت ناقصة كما مر في الفصل الآنف . فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٢ وايضاً في جا ٣ : ١٤ « علت ان كل ما يعمل الله يدوم الى الابد » والشريعة العتيقة لا تدوم الى الابد فقد قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « ترفض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله ٣ وايضاً من شأن الشارع الحكيم ان لا يكتفي بدرء الشرور بل ان يسد سبل الشرور ايضاً . والشريعة العتيقة كانت سيلاً الى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فلم يكن اذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي « ليس من يائله في المشرعين » كما في ايوب ٣٦ : ٢٢

٤ وايضاً قيل في ا تيم ٢ : ٤ ان الله « يريد ان جميع الناس يخلصون » والشريعة العتيقة لم تكن كافية لخلاص الناس كما مر في الفصل الآنف . فلم يكن اذن من شأن الله ان ينزل مثل هذه الشريعة . فهي اذن لم تكن منزلة من الله لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متي ١٥ : ٦ مخاطباً اليهود الذين أنزلت الشريعة العتيقة لهم « ابطالتم وصية الله من اجل تقليداتكم » وقال قبيلا ذلك « اكرم اباك وامك » ولا ينبغي ان هذا من مندرجات الشريعة العتيقة . فالشريعة العتيقة اذن منزلة من الله

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله الذي هو ابورنا يسوع المسيح لانها كانت تسوق الناس الى المسيح على وجهين اولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لوقا ٢٤ : ٤٤ « ينبغي ان يتم كل ما كتبت عني في تاموس

موسى وفي المزامير والانبيا « وقوله في يو ٥ : ٤٦ » لو كنتم تؤمنون بموسى
 لكنتم تؤمنون بي لانه كتب عني « وثانياً بطريق التأهيب له لانها بصرفها
 الناس عن الوثنية كانت لقيدهم بعبادة الاله الواحد الذي كان مزماً ان يخلص
 الجنس البشري بالمسيح وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٣ » قبل ان يأتي
 الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغالماً علينا الى ان يعلن الايمان في المستقبل «
 ولا يخفى ان واحداً بعينه يوهب للغاية ويؤدي اليها اما بنفسه او بواسطة من
 يخضع له فان الشيطان الذي كان ينبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشرية
 التي تهدي الناس الى المسيح كقوله في متي ١٢ : ٢٦ » ان كان الشيطان يخرج
 الشيطان فقد اتسعت مملكته « فالله الذي خلص الناس بنعمة المسيح هو اذن
 بعينه اتزل الشريعة العتيقة

اذاً اجيب على الاول بانه لا يتنع ان يكون شيء ناقصاً مطاقاً وكاملاً
 باعتبار الزمان كما يقال لطفل انه كامل لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك
 الرسوم التي تفرّض على الاطفال فانها كاملة باعتبار حال من تفرّض عليهم وان
 لم تكن كاملة مطلقاً . ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريعة وعليه قول الرسول
 في غلا ٣ : ٢٤ » كان الناموس مؤدبنا في المسيح «

وعلى الثاني بان اعمال الله تدوم الى الابد اذا كان الله صنعها بقصد ان
 تدوم الى الابد وهذه هي الاعمال الكاملة . والشريعة العتيقة تفرّض في زمان
 كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لانه « لم يكن
 بالناموس كمال لشيء » كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣ : ٢٥
 « لما جاء الايمان لسنا بعد تحت مؤدب »

وعلى الثالث بان الله يسمح احياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا
 بذلك كما مر في مب ٢٩ ف ٤ وكذلك اراد ان يسن للناس شريعة يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى اذا وجد الناس المستكبرون بانفسهم أنهم خطاة تواضعوا
فليجأوا الى مدد النعمة

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الانسان الا انه كان
يوجد معها للناس مدد آخر الهى كانوا يستطيعون ان يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط
الذي به تبرر الآباء الاقدمون كما تبرر به نحن ايضاً وعلى هذا النحو لم يكن
الله يرضى على الناس بالمساعدة على الخلاص

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل انزلت بواسطة الملائكة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تنزل بواسطة
الملائكة بل أنزلت من الله مباشرة فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على
الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢: ٢٠ « باركوا الرب يا جميع ملائكته
يا خدامه » وقد ورد ان الشريعة العتيقة سلمت من الله ففي خر ٢٠: ١ « تكلم
الرب بجميع هذا الكلام » وقيل بعده « انا الرب الهك » وكثيراً ما تكررت
هذه الطريقة من الكلام في سفر الخروج وما يليه من اسفار الشريعة . فالشريعة
اذن أنزلت من الله مباشرة

٢ وايضاً ورد في يو ١: ١٧ ان « الشريعة اعطيت بموسى » وموسى تلقى
الشريعة من الله مباشرة ففي خر ٣٣: ١١ « وكان يكلم الرب موسى وجهاً الى
وجه كما يكلم المرء صاحبه » فالشريعة اذن انزلت من الله مباشرة

٣ وايضاً ان سن الشريعة خاص بالملك كما مر في مب ١٠ ف ٣ والله وحده
هو ملك خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١: ١٤
فلم يكن ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لان الغرض منها
خلاص النفوس

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « ان التاموس اعطي
بالملائكة على يد وسيط » وقول اسطفانوس في اع ٧ : ٥٣ « تسلّم التاموس
بترتيب الملائكة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة .
وما عدا الوجه العام الذي اورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية بء
وهو ان الالهيات يجب تبليغها الى الناس بواسطة الملائكة . يوجد وجه خاص
لوجوب كون الشريعة العتيقة أنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصاين
الآنفين ان الشريعة العتيقة لم تكن كاملة ولكنها كانت مؤهبة لخلاص الناس
الكامل الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح . ونحن نجد في جميع السلطات
والصنائع المنتظمة ان الرئيس يعمل بنفسه العمل الأتم والكامل واما ما يوهب
للكمال الاخير فيفعله بواسطة خدامه كما ان باي السفينة يركب اجزاءها بنفسه
لكنه يهيء المادة بواسطة الصناع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائم ان تسلّم
شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المتأنس مباشرة وتسلّم الشريعة العتيقة الى
الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة . وبهذا الاعتبار ثبت الرسول في بدء رسالته
الى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لان الله في العهد الجديد « كلمنا
في ابنه » وفي العهد العتيق « كان الكلام بواسطة الملائكة »

اذّا اجيب على الاول بقول غريغوريوس في اول اديياته « ان الملاك الذي
يقال انه تجلى لموسى تارة يدعى ملاكاً وتارة يدعى رباً فيدعى ملاكاً لانه كان
يخدم بكلامه في الخارج ويدعى رباً لانه كان يولي قوة الكلام وهو مترس
في الداخل » ومن ذلك ينتج ايضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب
وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك ١٢ وهو « قيل
في سفر الخروج كلم : الرب موسى وجهاً الى وجهه : ثم قيل بمد ذلك : ارني مجدك :

فهو اذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق الى ما لم يكن يراه «فهو اذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتقن منه مباشرة» . واما قول الكتاب كان يكلمه وجهاً الى وجهٍ فلما جرى فيه على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً الى وجهٍ مع انه انما كان الله يكلمه ويتكلم له بواسطة الخليفة الخاضعة له اي بواسطة الملاك والتمام . او ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالدالة ادون من رؤية الذات الالهية

وعلى الثالث بان ما يختص بنفس الملك هو وضع الشريعة بسلطانه الا انه ربما عهد باذاعتها بعد وضعها الى غيره وكذا الله فانه وضع الشريعة بسلطانه ليكتمه عهد باذاعتها الى الملائكة

الفصل الرابع

في ان الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يجب انزال الشريعة العتيقة على شعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما . ر في الفصلين الآنفين . وذلك الخلاص لم يكن مستقبل الحصول لليهود فقط بل لجميع الامم كقوله في اش ٤٩ : ٦ «قليل ان تكون لي عبداً لتقيم اسباط يعقوب وترد بقايا اسرائيل . اني قد جعلتك نوراً للامم لتكون خلاصي الى اقاصي الارض» فقد وجب اذن ان تنزل الشريعة العتيقة لجميع الامم وليس لشعب واحد فقط

٢ وايضاً قيل في اع ١٠ «ان الله لا يمازى الوجوه ولكن في كل امة من انقاء وعمل البر فانه يكون مقبولاً عنده» فلم يجب اذن ان يفتح سبيل الخلاص لشعب واحد دون سائر الشعوب

٣ وايضاً ان الشريعة انزلت بواسطة الملائكة كما تقدم في الفصل الآنف .

والله لم يخصص خدام الملائكة باليهود فقط بل بذلها دائماً لجميع الامم ففي سي
 ١٧ : ١٤ « لكل امة اقام رئيساً » وهو ايضاً يجود على جميع الامم بالخيرات
 الزمنية التي لا يهتم بها بقدر اهتمامه بالخيرات الروحية . فاذاً قد وجب ايضاً ان
 ينزل الشريعة لجميع الشعوب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ١ - ٢ « فأفضل اليهودي اذن . . . انه
 جزيل على كل وجه اولاً لانهم اوثمنوا على اقوال الله » وفي مز ١٤٧ : ٢٠
 « لم يصنع هكذا الى امة من الامم ولم يعرفهم احكامه »

والجواب ان يقال ان اثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة
 له دونهم قد يمكن تعليقه بمجنوح سائر الشعوب الى الوثنية واقامة شعب اليهود
 وحده على عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تلتقى الشريعة
 لتلا محطى القدس للكلاب . الا ان هذا التعليل لا ينظم وجهه لان ذلك
 الشعب ايضاً قد جنح الى الوثنية بعد ازالة الشريعة وهذا اقبح كقوله في خر
 ٣٢ وعاموش ٥ « هل قربتم لي ذبائح وتقادم اربعين سنة في البرية يا آل اسرائيل
 بل حملتم خيمة مولك الهكم وتمائيل اصنامكم كوكب الهكم التي صنعتوها لكم »
 وقد قيل صريحاً في تث ٩ : ٦ « اعلم انه ليس لاجل برك اعطاك الرب الهك
 هذه الارض لتملكها لانك شعب قاسي الرقاب » لكن ورد سبب ذلك في قوله
 قبله « لكي يفهم الرب بالقول الذي اقسام عليه لآبائك ابراهيم واسحق ويعقوب »
 اما كونه قد وعدم ذلك فقد صرح به الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ « قد
 قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للانسان يعني كثيرين بل ولنسلك
 يعني واحداً وهو المسيح » فانه اذن انما جاد على ذلك الشعب بالشريعة وبعوارف
 اخري خاصة بسبب وعدم لآبائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون
 ذلك الشعب الذي يولد منه المسيح مقدساً على نحو خاص كقوله في اح ٢ : ١٩

« كونوا قديسين لانني انا قدوس » ولم يكن ايضا هذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاق من قبله بل لانتخاب ودعوة مجّانة وعليه قوله في اش ٢٤:٤١ « من انفض الصديق من المشرق ودعاه لاتباعه » فقد تبين اذن من ذلك انه بمجرد انتخاب مجّان حصل الوعد للآباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ٤: « سمعتم كلامه من وسط النار لانه احب آباءكم واصطفى نسلهم من بعدهم » فان قيل ايضا لماذا اثار هذا الشعب على سواه بولادة المسيح منه اجيب بقول اوغسطينوس في كلامه على يومنا ٢٦ « اذا لم تشأ ان تحطى فلا تتبع الحكم في سبب جذبه هذا دون ذلك »

اذا اجيب على الاول بانه وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح معداً لجميع الاسم فع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد ففضل لذلك بجزايا على سواه كقوله في رو ٩ « الذين (يعني اليهود) لهم التبني والعهد والاشترع ولهم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد »

وعلى الثالث بان محل المحاباة في ما يحق ايلواه اما ما يُولى مجّاناً فلا محل فيه للمحاباة فان من يجود بشيء يملكه على واحد دون آخر ليس مجّاب الا انه لو كان موكلاً بالمنافع العامة ولم يعدل في توزيعها على حسب استحقاق الاشخاص لكان محايياً والله يولى الآلاء الخلاصية للجنس البشري بمجرد نعمته فلو اثار بها بعضاً على بعض لم يكن محايياً وعليه قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ « كل الذين يعلمهم الله فانه يعلمهم برحمته والذين لا يعلمهم فانه بقضائه لا يعلمهم » فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من اجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بان الانسان يُحرّم بذنبيه آلاء النعمة لكنه لا يُحرّم الآلاء الطبيعية ومن جملته اخدم الملائكة التي يقتضيها نظام الطبايع اي ان تدبر الساقلات

بالمتوسطات ومنها الامدادات الجسمانية التي لا يولها الله للناس فقط بل للبهائم
ايضاً كقوله في مز ٣٥ : ٧ « انت تخلص البشر والبهائم يا رب »

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس

يُخَطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة كانت ملزمة لجميع
الناس لان كل من يخضع للملك يجب ان يخضع لشريعته . والشريعة العتيقة
منزلة من الله الذي هو « ملك الارض كلها » كما في مز ٤٦ : ٨ . فالشريعة اذن
كانت ملزمة لجميع سكان الارض

٢ وايضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود الا يحفظوا الشريعة العتيقة ففي تث
٢٦ : ٢٦ « ملعون من لا يقيم كلمات هذه الشريعة ويعمل بها » فلو امكن
لسائر الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود اشقى
الناس

٣ وايضاً ان الوثنيين كان يُسمح لهم باستعمال الشعائر اليهودية وحفظ الناموس
ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريب واراد ان يصنع فصصاً للرب فليختن
كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير كالصريح في الارض » فلو كان ممكناً
للغرباء ان يخلصوا من دون حفظ الناموس لما كان في السماح لهم بحفظه بامر
الله فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ ان
كثيراً من الوثنيين رجعوا الى الله بواسطة الملائكة . ومن الثابت ان الوثنيين
لم يكونوا يحفظون الشريعة . فكان اذن ممكناً لبعض الناس ان يخلصوا من دون
ان يحفظوا الشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشملة

على رسوم اخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لانه من الشريعة العتيقة بل لانه من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائداً على ذلك لم يكن يلزم حفظه الا شعب اليهود فقط . وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزية من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزعماً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الآنف . وما يرسم لتقديس بعض الناس على وجه مخصوص فلا يكلفه سواهم كالاكليس المتقدين الخدمة الالهية فانهم يكلفون ما لا يكلف العلمانيون وكالرهبان فان طريقتهم توجب عليهم من الاعمال الكمالية ما لا يوجب على اهل العالم . وهكذا ذلك الشعب فانه كان يسام تكاليف مخصوصة لم يكن يسامها سواه من الشعوب وعليه قوله في تث ١٨ : ١٣ « كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الهك » ولهذا كانوا يستعملون ايضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٣ : ٢٦ اعترف اليوم للرب

إذا اجيب على الاول بان جميع الخاضعين للملك يكلفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما اذا فرض بعض رسوم على خدامه الاخصاء فلا يكلف سواهم حفظها

وعلى الثاني بان الانسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان افضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدراً على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤ : ٨ « اية امة اخرى بلغت من الشرف ان يكون لها شعائر واحكام عادلة وشريعة عامة » وبهذا الاعتبار ايضاً كان الاكليس افضل من العلمانيين والرهبان افضل من اهل العالم

وعلى الثالث بان حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ احكام الناموس اكل وأوثق منه بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يسام لهم برعايتها

وذلك كما يترقى اليوم العلمانيون الى الطريقة الاكليرسية واهل العالم الى الطريقة
الرهبانية وان كان الخلاص ممكناً لهم بدون ذلك
الفصل السادس

في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه
يُنْحَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها
في زمان موسى الذي أنزلت فيه لانها كانت موهبة للخلاص ان الذي كان مستقبل
الحصول بالمسيح كما مر في ف ٢ و ٣ . والانسان غدا على اثر الخطيئة محتاجاً
في خلاصه الى هذا الدواء . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة على اثر
الخطيئة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة أنزلت لتقدس الذين كان المسيح مزمعاً ان
يولد منهم . والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل اولاً لابراهيم كما في تك
١٢ : ٧ . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم
٣ وايضاً كما ان المسيح لم يولد من احد من أنسال نوح الا من نسل ابراهيم الذي
حصل له الوعد كذلك لم يولد من احد من ابناء ابراهيم الا من نسل داود الذي
تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣ : ١ « قال الرجل الذي وُعدَ بالمسيح اله
يعقوب » فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما انزلت بعد ابراهيم
لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « انما وُضعت الشريعة
بسبب المعصية الى ان يأتي النسل الذي جعل له الوعد وُرثت بالملائكة على
يد وسيط » اي أنزلت بترتيب كما قال الشارح . فكان اذن من الملائم انزال
الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذي اقتضاه الترتيب

والجواب ان يقال ان انزال الشريعة العتيقة في زمان موسى كان في غاية
المطابقة للصواب . ويمكن تحقيق ذلك من وجهين باعتبار ان كل شريعة

تُفرض على فريدين من الناس فانها تُفرض على المتصلين والمستكبرين بانفسهم لتروضهم وتكبح من أعتتهم وتفرض على الاخيار ليتفقهوا بها فيستعينوا بذلك على ادراك مقاصدهم فكان ينبغي اذن انزال الشريعة في ذلك الزمان خفصاً من كبرياء الناس فان الانسان كان يستكبر بامرین بالعلم والقوة اما بالعلم فلظنه ان العقل الطبيعي يكفي للنجاة ولذلك خفصاً لكبريائه من هذا الوجه ترك لادارة عقله دون ان يُمد بالشريعة المدونة فثباً له بالتجربة ان يدرك قصور العقل بما كان أزمان ابراهيم من سقوط الناس في مهاوي الوثنية وانهما كهم في اقبح الرذائل فُروري على اثر ذلك من الضروري انزال الشريعة المدونة علاجاً لداء الجهل البشري لانه «بالشريعة تُعرف الخطيئة» كما قال الرسول في رو ٢٠: ٣ على ان الانسان بعد ان تأدب بالشريعة المنخفض استكباره بقوته وظهر له ضعف منته اذ لم يكن قادراً ان يتمم ما كان يعرفه وعليه قول الرسول في رو ٨: ٣-٤ «ما لم يستطعه الناموس وضعف عنه بسبب الجسد انجزه الله اذ ارسل ابنه ٠٠٠ ليتمم الناموس فينا» واما الاخيار فالشريعة أنزلت مدداً لهم وهذا انما كان ضرورياً للشعب على وجه اخص حين أخذ الظلام يغشى الشريعة الطبيعية بسبب وفرة الخطايا غير انه لم يكن بد من ايلائهم هذا المدد بنحو من الترتيب حتى يتأدوا بغير الكمال الى الكمال ولهذا وجب انزال الشريعة العتيقة متوسطة بين شريعة الطبيعة وشريعة النعمة اذ ا اجيب على الاول بانه لم يكن ملائماً انزال الشريعة العتيقة على اثر خطيئة الانسان الاول . اولاً لان الانسان لاعتماده على عقله لم يكن يرى من نفسه حاجة اليها . وثانياً لان اصول الشريعة الطبيعية لم يكن قد غشها الظلام حيثئذ باعتياد الخطايا

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان تُسن الشريعة الالجمهورية لانها فرض عام كما مر في مب ٩٤ ف ١ ولذلك سن الله للناس في عهد ابراهيم بعض رسوم

اهلية تشبه ان تكون منزلية ولكن بعد ان تكثر نسله حتى صار شعباً وخلصوا من
 ربة الرق لاق ان تُسن لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب او المدينة
 التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣
 وعلى الثالث بانه لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة
 لاولئك الذين وُلد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسمة الختان
 الذي هو علامة الوعد الذي وُعد ابراهيم وآمن به كما قال الرسول في روم ١١: ١١
 ولهذا وجب ان تُسن الشريعة قبل داود ايضاً لهذا الشعب الذي كان قد تم
 اجتماعه وتأليفه

المبحث التاسع والتسعون

في رسوم الشريعة العتيقة — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة واولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على
 حياله — اما الاول فالمبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل
 تشمل على رسوم متعددة او على رسم واحد فقط — ٢ هل تشمل على رسوم اديية — ٣ هل
 تشمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طبقية — ٤ هل تشمل ما عدا ذلك على رسوم
 قضائية — ٥ هل تشمل على رسوم اخرى غير هذه الانواع الثلاثة — ٦ في ما كان من
 طريقة سوقها الناس الى رعاية الرسوم المتقدمة

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل تشمل على رسم واحد فقط

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشمل الا على رسم
 واحد لان الشريعة ليست الا رسماً كما مر في مب ٩٠ ف ٢٠٢ والشريعة
 العتيقة واحدة ٠ فهي اذن لا تشمل الا على رسم واحد
 ٢ وايضاً قال الرسول في روم ١٣: ٩ « اذا كان لله وصية اخرى فهي مضمونة

في هذه الكلمة أن احب قريبك كنفسك « وهذه وصية واحدة . فالشريعة العتيقة اذن لا تشمل الا على وصية واحدة

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٧ « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والانبياء » فاذا ليس في الشريعة العتيقة الا رسم واحد

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢ : ١٥ « أبطل ناموس الوصايا باحكامه » وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من من قول الشارح هناك . فالشريعة العتيقة اذن تشمل على وصايا متعددة

والجواب ان يقال ان رسم الشريعة لما كان ملزماً كان يتعلق بما يجب فعله . ووجوب فعل شيء انما ينشأ عن ضرورة غاية ما فيتبين من ذلك ان من حقيقة الرسم ان يكون له نسبة الى الغاية اي من حيث انه انما يرسم ما هو ضروري او مفيد للغاية . وقد يعرض ان تكون اشياء متعددة ضرورية او مفيدة لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز ان يرسم لامور مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة . فينبغي اذن ان يقال ان جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الاشياء المسوقة الى الغاية

اذا اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها الى غاية واحدة ولكنها تشمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الاشياء المسوقة الى الغاية كما ان صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لان الغرض منها بناء البيت ولكنها تشمل على رسوم مختلفة باختلاف الافعال المسوقة الى ذلك

وعلى الثاني بان غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في التيمور ١ : ٥ اذ المقصود من كل شريعة القاء المودة بين الناس او بين الانسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصية احب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

محبة القريب تدرج فيها محبة الله متى أُحِبَّ القريب لاجل الله ولهذا جعل الرسول هذه الوصية بمقام الوصيتين المتعلقةتين بحبة الله ومحبة القريب اللتين قال فيهما الرب في متى ١٢ : ٤٠ « بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والانبياء » وعلى الثالث بان ما يحبه الانسان لاجل غيره متفرع على ما يحبه لاجل نفسه كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٨ اي متى كانت نسبة الانسان الى غيره كنسبته الى نفسه ولهذا كان قوله « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم » تصريحاً بضابط محبة القريب المدرج ضمناً في قوله « احب قريبك كنفسك » فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم ادبية

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم ادبية لان الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩١ ف ٤ ومب ٩٨ ف ٥ . ومرجع الرسوم الادبية الى الشريعة الطبيعية . فهي اذن لا ترجع الى الشريعة العتيقة

٢ وايضاً انما وجبت مساعدة الشريعة الالهية للانسان بحيث يعجز العقل الانساني كما في امور الايمان المجاوزة حد العقل . وعقل الانسان كفاً للرسوم الادبية في ما يظهر . فهي اذن ليست الى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الالهية ٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرف قائل كما في ٢ كور ٣ : ٦ . والرسوم الادبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك لانك بها احيتني » فليست الرسوم الادبية اذن الى الشريعة العتيقة لكن يعارض ذلك قوله في مي ١٧ : ٩ « زاد عم الدم واررثهم شريعة الحياة » والعلم والتهذيب يرجع الى الاخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١٢ : ١١

كل تهذيب الخ ما نصه « التهايب هو ترويض الاخلاق بالامور الصعاب »
 فقد كانت اذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم اديية
 والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم اديية كما
 يظهر من قوله في خر ٢٠ « لا تقتل : لا تسرق » وهذا ما يقتضيه الصواب فكما
 ان المقصود الاول من الشريعة الانسانية ايقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود
 الاول من الشريعة الالهية جعل الانسان صديقاً لله . ولان المشابهة هي الباعث
 على الهبة كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يجب نظيره » تمتنع صداقة
 الانسان لله الذي هو في غاية الصلاح ما لم يصير الناس صلحاء . وعليه قوله في احبار
 ١٩ : ٢ « كونوا قديسين لاني انا قدوس » وصلاح الانسان قائم بالفضيلة
 التي « تجعل صاحبها صالحاً » كما قال ارسطو في كتاب الاخلاق ٢ ب ٦ ولهذا
 وجب ان يجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بافعال الفضائل وهذه هي رسوم
 الناموس الاديية

إذا اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة ليست ممايزة للشريعة الطبيعية
 بمعنى انها اجنبية عنها بالاطلاق بل بمعنى انها منضممة زيادة عليها فكما ان
 النعمة تقتضي تقدم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الالهية تقتضي تقدم وجود
 الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بانه قد كان لائماً بالشريعة الالهية ان تسعف الانسان ليس في
 ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض ان يخطئ فيه ايضاً . ولم يكن
 ممكناً ان يخطئ عقل الانسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الاديية العامة
 جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يغشى عقله ظلام في الافعال
 الجزئية واما سائر الرسوم الاديية التي هي بمنزلة لوازم لمبادئ الناموس الطبيعي
 العامة فقد كانت مزلة لعقول كثير من الناس حتى كانت تعتقد جواز ما هو

في نفسه قبيح فوجب من ثمه ان تمد الشريعة الالهية الانسان بما يدفع هذين الوجهين من النقصان كما انا في العقائد الایمانية ايضاً لسنا نكاف ان نعتقد ما يتعذر ادراكه بالعقل فقط كتثليث الله بل ما يمكن ادراكه بالعقل المستقيم ايضاً كتوحيد الله دفماً لخطأ العقل الانساني الذي كان يحدث لكثير من الناس وعلى الثالث بان حرف الشريعة في الرسوم الادبية يقال انه يقتل اي يجعل سبيلاً الى القتل من حيث انها تأمر بما هو خير دون ان تسعف بايلاء النعمة على فعله كما قرّر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب: ١ .

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية فان كل شريعة تُسنُّ للناس من شأنها ان تسوس الافعال الانسانية . والافعال الانسانية يقال لها ادبية كما مرّ في مب ١ ف ٣ . فيظهر من ثمه ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي ان تشتمل الا على رسوم ادبية

٢ وايضاً ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع الى العبادة الالهية . والعبادة الالهية هي فعل فضيلة الديانة التي « تدعو الى عبادة الطبع الالهي وتكريمه بالشعائر الظاهرة » كما قال توليوس في خطابه ك ٢ في الاستبطا . ولان الرسوم الادبية تتعلق بافعال الفضائل كما مرّ في الفصل الآنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز . وأولي ما تكون الدلالة عند الناس بالانفاظ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٢ ب ٣ و ٤ . فلم يكن اذن حاجة الى ان يجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الافعال الرمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ١٣ « كتب الكلمات العشر على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلمكم طقوساً واحكاماً تعملون بها » ووصايا الناموس العشر اديية . فهناك اذن مساعد الرسوم الادبية رسوم أخر طقسية

والجواب ان يقال ان المقصود بالذات من الشريعة الالهية سوق الناس الى الله ومن الشريعة الانسانية سوق الناس بعضهم الى بعض كما مر في الفصل الآنف ومن ثم لم تُعن الشرائع الانسانية بشيء يتعلق بالعبادة الالهية الا بالنسبة الى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلفت ايضاً كثيراً بما يتعلق بالامور الالهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهديب اخلاق الناس كما هو واضح في شعائر الوثنيين . واما الشريعة الالهية فبعكس ذلك قد عنيت بسوق الناس بعضهم الى بعض على حسب ما كان ملائماً لسوقهم الى الله الذي هو المقصود منها بالذات . وليس يساق الانسان الى الله بافعال العقل الباطنة التي هي الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بافعال خارجة ايضاً يعلن بها الانسان عبوديته لله وهي ترجع الى عبادة الله . وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) *Cœremonia* (اي شعائر او طقوس) وهو لفظ مركب من *Munia* اي عطايا ومن *Cœreris* وهي الهة الخنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له اولاً من الخنطة او ان هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً على العبادة الالهية اخذاً له من اسم قريبة قريبة من رومية يقال لها *Cœre* لانه لما استولى الجلالقة على رومية حمل الرومانيون الى هناك اقداسهم وحفظوها بقاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة الى عبادة الله طقسية اذا اجيب على الاول بان الافعال الانسانية تناول العبادة الالهية ايضاً

ولهذا كانت الشريعة العتيقة المسنونة للناس تشتمل ايضاً على رسوم تتعلق
بهذه الافعال

وعلى الثاني بان رسوم الشريعة الطبيعية عامة تحتاج الى تخصيص كما مرّ
في مب ٤ ٤ ف ٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الانسانية والشريعة الالهية .
وكما ان اتخصيصات التي تحصل بالشريعة الانسانية لا تُجعل الى الشريعة
الطبيعية بل الى الشريعة المدونة كذلك التخصيصات التي تحصل بالشريعة
الالهية تُجعل مميّزة للرسوم الادبية التي ترجع الى الشريعة الطبيعية . اذا نقرر
ذاك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الادبية واما تخصيص
هذا الرسم اي ان يُعبّد الله بقرايين مخصوصة وتقدم معيّنة فهو من قبيل الرسوم
الطقسية . فتكون الرسوم الطقسية مميّزة للرسوم الادبية

وعلى الثالث بان الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت اشباه محسوسة
كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ . والاشباه متى لم يقتصر
على التعبير عنها باللفظ فقط بل مثلت للحس ايضاً كانت اشد تأثيراً في النفس
ولهذا لا نورد الالهيات في الكتاب تحت الاشباه المعبّر عنها باللفظ فقط كما في
الكلام المجازي بل تحت اشباه الامور التي تبدو للنظر ايضاً وهذا يرجع الى
الرسوم الطقسية

الفصل الرابع

هل يوجد ايضاً ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية

يُغطّى الى الرابع بان يقال : يظهر أن ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم
الادبية والطقسية رسوم قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس
ك ٦ ب ٢ وك ١٠ ب ٢ وك ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة « رسوماً لاسيرة
ورسوماً للتعبير » ورسوم السيرة هي الرسوم الادبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية . فإذا ليس يجب ان يجعل في الشريعة ما عدا هذين الجنتين من الرسوم رسوم اخرى قضائية

٢ وايضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٢ عن احكامك لم اعدل ما نصه « اي عن تلك الاحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة » ونظام السيرة يرجع الى الرسوم الادبية . فاذا ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائية والرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان القضاء هو فعل العدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى ان يعود العدل الى القضاء » وفعل العدالة يرجع الى الرسوم الادبية كفعال سائر الفضائل . فالرسوم الادبية اذن تتضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك قوله في آث ٦ : ١ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام » والرسوم تطلق بالغلبة على الرسوم الادبية . فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية ايضاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصلين الاتيين ان من شأن الشريعة الالهية ان تسوق الناس بعضهم الى بعض وان تسوقهم الى الله . وكلا هذين يرجع بالاجمال الى مبادئ الشريعة الطبيعية التي ترجع اليها الرسوم الادبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الالهية او الانسانية لان المبادئ المعلومة بالفطرة عامة في النظريات وفي العمليات . فاذا كما ان تعيين الرسم العام المتعلق بالعبادة الالهية يحصل بالرسوم الطقسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالعدالة الواجبة رعايتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية . وعلى هذا يجب ان يجعل في الشريعة المتينة ثلاثة انواع من الرسوم اي رسوم ادبية حاصلة عن مبادئ الشريعة الطبيعية ورسوم طقسية قائمة بتعيين طرق العبادة الالهية ورسوم قضائية قائمة بتعيين

طرق العدالة الواجبة رعايتها بين الناس . ومن ثمه فالرسول بعد ان قال في رو٧:١٢ ان « الشريعة مقدسة » قال ان « الرصية عادلة ومقدسة وصالحة » فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية اذ انما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرموم الادبية

اذًا اجيب على الاول بان الرسوم الادبية والرسوم القضائية ترجع الى سياسة السيرة الانسانية فكل منهما يدخل تحت احد النوعين اللذين ذكرهما اوغسطينوس اي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بان المراد بالقضاء امضاء العدالة الذي يحصل بتوجيه العقل الى بعض الجزئيات على وجه معين فتكون الرسوم القضائية مشاركة من وجه للرسوم الادبية اي من حيث تبعث عن العقل ومن وجه للرسوم الطقسية اي من حيث هي تعيين لطرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والادبية كقوله في ت٥ : ١٥ « اسمع يا اسرائيل الطقوس والاحكام » وقد يراد بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في اجار ١٨ : ٤ « تصنعون احكامي وتحفظون رسومي » حيث اراد بالرسوم الادبية وبالاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعلى الثالث بان فعل العدالة يرجع بالجملة الى الرسوم الادبية اما تعيينه بالخصوص فالى الرسوم القضائية والطقسية

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية

والقضائية والطقسية على رسوم اخرى

يتطلى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة تشمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى فان الرسوم القضائية ترجع الى

فعل العدالة التي تكون بين انسان وانسان والرسوم الطقسية ترجع الى فعل الديانة التي بها يُعبَد الله . على انه يوجد من دون هاتين فضائل اخرى كثيرة كالمفة والشجاعة والسخاء وغيرها على ما مر في مب ٦٠ ف ٥٠ فاذا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم اخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً في تث ١١ : ١ « أحبَّ الرب الملك واحفظ رسومه وطقوسه واحكامه ووصاياها » وقد مر في الفصل الآنف انه يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الادبية . فاذا ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملة على رسوم اخرى يقال لها وصايا

٣ وايضاً في تث ٦ : ١٧ « احفظ رسوم الرب الملك والشهادات والطقوس التي رسمتها لك » فاذا ما عدا جميع الرسوم المتقدمة لا تزال الشريعة تشتمل على الشهادات

٤ وايضاً في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك » اي شريعتك كما قال الشارح . فاذا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الادبية والطقسية والقضائية بل تتناول العدالات ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام التي امركم بها الرب الهكم » وقد وردت هذه في بدء الشريعة . فرسوم الناموس اذن منحصرة كلها في هذه

والجواب ان يقال ان الشريعة يرد فيها امور هي رسوم وامور يُقصد بها انفاذ الرسوم . فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمل عليه الانسان بامر من سلطة الامر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع او لذبة او محمود او بالهرب مما يضايق ذلك من الشرور . اذا تقرر ذلك كان من الضرورة ان يرد في الشريعة العتيقة امور تدل على سلطة الله الامر كقوله في تث ٦ : ٤

« اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الله واحد » وفي تك ١: ١ « في البدء خلق الله السماء والارض » وهذه يقال لها شهادات وامور هي ثواب لمن يرضى الشريعة وعقاب لمن يتعداها كقوله في تث ٢٨ « اذا سمعت صوت الرب الرب الهك يملكك فوق جميع الامم الخ » وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان الله يعاقب بعضاً او يثيب بعضاً على مقتضى العدالة . ثم ما يجب فعله لا يقع تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضربين واجب عقلاً وواجب شرعاً على حد ما قسم الفيلسوف العدل الى قسمين ادبي وشرعي كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . فالواجب الادبي ضربان فان العقل يوجب فعل شيء . اما لكونه ضرورياً يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة او لكونه مفيداً لرعاية ترتيب الفضيلة من وجه افضل وبناء على ذلك فالشريعة قد تأمر ببعض الامور الادبية او تنهى عنها على انها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسوم . وقد تأمر باشياء او تنهى عنها لا على انها واجبة بالحصر بل على انها افضل وهذه يجوز ان يقال لها وصايا لما فيها من الحمل والاقناع كقوله في خر ٢٢ : ٢٦ « اذا استرهنث ثوب قريبك فقبل غروب الشمس رده اليه » واشباه ذلك وعليه قول ايرونيمس في شرح انجيل مرقس « ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة » واما الواجب الشرعي فمرجمه في الامور البشرية الى الرسوم القضائية وفي الامور الالهية الى الرسوم الطقسية على ان ما كان من قبيل العقاب او الثواب يجوز ان يقال له ايضاً شهادات من حيث يعلن به العدل الالهي على نحو ما . وجميع رسوم الشريعة يجوز ان يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي . ثم يجوز ان يجعل بين الرسوم والوصايا تفرقة اخرى بان يكون المراد بالرسوم ما امر به الله بنفسه دون واسطة وبالوصايا ما اوصى به بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ.

الوضعية . ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم التاموس لا تعدوان تكون اديية او طقسية او قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يقصد به رعاية الرسوم كما مر

إذا اجيب على الاول بان ليس من الفضائل ما ينضم حقيقة الواجب سوى العدل وحده . ولهذا فالرسوم الادبية انما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع الى العدل الذي منه الديانة ايضاً كما قال توليوس في استنباط الخطابة ك ٢ ب ٣ ٥ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع ان يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

اما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

الفصل السادس

هل كان من الضرورة ان تبعث الشريعة العتقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه لم يكن من الضرورة ان تبعث الشريعة العتقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين فان غرض الشريعة الالهية ان تخضع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠ : ١٢ «والان يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك الا ان تتقي الرب الهك وتسلك في طرقه وتحمبه» وشهوة الزميين تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة . فيظهر اذن ان الوعد والوعيد الزميين منافيان لغرض الشارع . وهذا يجعل الشريعة مرذولة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وايضاً فالشريعة الالهية هي اعلى من الشريعة الانسانية . وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم اعلى كانت الوسائل التي يستخدمها اعلى . ولما كانت الشريعة الانسانية تستخدم الوعد والوعيد الزميين لتحمل الناس على رعايتها لم

ينبغي ان تستخدمهما الشريعة الالهية بل وجب ان تستخدم اعظم منهما
 ٣ وايضاً ما يحدث للاختيار والاشرار على السواء يمتنع ان يكون ثواباً للبر
 او عقاباً لللاثم . وقد جاء في جا ١ : ٢ « جميعها (يعني الزمانيات) تحدث على
 السواء للصديق والمنافق للصالح والشرير للطاهر والنجس لذابح الضحايا ولحترق
 الذبائح » فاذا ليس يليق ان تجعل الخيرات او الشرور الزمنية عقاباً او ثواباً
 لوصايا الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ « ان شتمت وسمعتوني فانكم تاكلون
 طيات الارض وان ايتم وامنحتموني فالسيف يا كلكم »
 والجواب ان يقال كما ان الناس انما يتأدون في العلوم النظرية الى النتائج
 باوساط قياسية كذلك انما يتأدون في جميع الشرائع الى رعاية الرسوم بالعقاب
 والثواب . ونحن نجد في العلوم النظرية ان الطالب تلقى اليه الاوساط على
 حسب حالته ولهذا ينبغي ان يتدرج في العلوم تدرجاً مترتباً فيبدأ بما هو
 ايسر للطالب فكذا ايضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الانسان على رعاية الرسوم ان
 يبدأ في ذلك مما يؤثر فيه على حد ما يُغري الأحداث بفعل شيء هدايا صبيانية
 يسيرة . وقد اسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة
 العتيقة كانت تؤهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أنزلت على الشعب
 الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة الى الكمال الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح
 ومن ثم شبه ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في
 غلا ٣ : ٢٤ . وكمال الانسان قائم بان يستهين بالزمانيات ويتعلق بالروحيات
 كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ « انسى ما ورأى وامتد الى ما امامي .
 فلنكن اذن جميعاً نحن الكاملين على هذا الرأي » على ان من شأن الناقصين
 ان يتوقفوا الى الخيرات الزمنية لكن بالنسبة الى الله واما الضالون فمن شأنهم ان

يجعلوا غايتهم في الخيرات الزمنية . فقد كان اذن لا تمكاً بالشريعة العتيقة ان تسوق الناس الى الله بواسطة الزمنيات التي تؤثر في الناس الغير الكاملين اذا اجيب على الاول بان الشهوة التي بها يجعل الانسان غايته في الخيرات الزمنية هي سم الحبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق اليها الانسان بالنسبة الى الله فهي طريق يودي بنير الكاملين الى حب الله كقوله في مز ٤٨ : ١٩ « يعترف لك حين تحسن اليه » .

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب او العقاب الزمني الذي يميزي به الناس واما الشريعة الالهية فتعلمهم على رعايتها بالثواب او العقاب الذي يميزي به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل اعلى وعلى الثالث بان من تصفح تاريخ العهد العتيق وجد ان حالة الشعب العامة كانت دائماً في عهد الناموس حالة رخاء واقبال حين كانوا يرعون الناموس ولما كانوا يتعدون رسومه كانوا يقعون في بلايا كثيرة على ان بعض الافراد مع حفاظهم الناموس كانوا يقعون في بعض البلايا اما لانهم كانوا قد صاروا روحانيين فيزدادون بذلك تزهواً عن الزمنيات وامتحاناً في فضيلتهم اولانهم كانوا يرعون الناموس في الخارج ولكن قلبهم كان متعلقاً بالزمنيات وبعيداً عن الله كقوله في اش ٢٩ : ١٣ « هنا الشعب يكرمني بشفتيه وقلبه بعيد مني »

البحث المتمم مئة

في رسوم الناموس العتيق الادية - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في كل من اجناس رسوم الناموس العتيق . واولاً في الرسوم الادية . وثانياً في الرسوم الطقسية . وثالثاً في الرسوم القضائية . اما الاول فالبحث فيه يدور على اثني عشرة مسألة - ١ في ان رسوم الناموس العتيق الادية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية - ٢ هل تتعلق بافعال جميع الفضائل - ٣ هل ترجع كلها الى الوصايا العشر - في تفصيل الوصايا العشر - ٥ في عددها - ٦ في ترتيبها - ٧ في كيفية ايرادها - ٨

هل يجوز الاعفاء منها - ٩ في ان كيفية رعاية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة -
 ١٠ في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة - ١١ في اثبات ما سوى ذلك من
 الرسوم الادبية - ١٢ في ان رسوم التاموس العتيق الادبية هل تفعل التبرير

الفصل الاول

في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية

يخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الادبية لا ترجع كلها الى
 الشريعة الطبيعية ففي مي ١٧ : ٩ « زادهم العلم واورثهم شريعة الحياة » والعلم
 قسم لشريعة الطبيعة لان الشريعة الطبيعية لا يتوصل اليها بالعلم بل بالغريزة
 الطبيعية . فاذا ليست جميع الرسوم الادبية من قبيل الشريعة الطبيعية

٢ : وايضاً ان الشريعة الالهية اكل من الشريعة الانسانية . والشريعة الانسانية
 تزيد على ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية اموراً تتعلق بالاخلاق الجميلة . وهذا
 ظاهر من ان الشريعة الطبيعية واحدة لجميع الناس ، ومثل هذه الاصول
 الادبية تختلف باختلافهم . فلان تكون الشريعة الالهية قد زادت على الشريعة
 الطبيعية اموراً ترجع الى الاخلاق الجميلة أولى

٣ وايضاً كما ان العقل الطبيعي يرشد الى بعض الاخلاق الجميلة كذلك
 الايمان ايضاً وعليه قوله في خلا ٥ : ٦ « ان الايمان يعمل بالمحبة » والايمان ليس
 مندرجاً تحت الشريعة الطبيعية لان الامور الايمانية هي فوق العقل الطبيعي .
 فرسوم التاموس الالهية لا ترجع اذن كلها الى الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢ : ١٤ « الامم الذين ليس عندهم التاموس
 يعملون بالطبيعة بما هو في التاموس » وهذا ينبغي ان يحتمل على ما هو من قبيل
 الاخلاق الجميلة . فاذا رسوم التاموس الادبية ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية
 والجواب ان يقال ان الرسوم الادبية الممايزة للرسوم الطقسية والقضائية تتعلق

بما يرجع بنفسه الى الاخلاق الجميلة ؛ ولان الاخلاق البشرية تعتبر بالنسبة
 الى العقل الذي هو المبدأ الخاص للافعال البشرية فما كان منها موافقاً للعقل يقال
 له جميلٌ وما كان منافراً له يقال له قبيحٌ . وكما ان جميع احكام العقل النظري
 تصدر عن العلم الفطري بالمبادئ الأولى كذلك جميع احكام العقل العملي تصدر
 عن مبادئ معلومة بالفطرة كما مر في مب ٩٤ ف ٢ و٤ وهذه يجوز ان يختلف
 صدور الحكم عنها باختلاف المحكوم عليه فان من الافعال البشرية ما هو من
 الواضح بحيث يمكن بنظرٍ يسيران يحكم بداهةً بحسنه او قبحه من تلك المبادئ
 العامة والاولى . ومنها ما يقتضي الحكم فيه طول نظرٍ في الاحوال المختلفة التي
 ليس التدقيق فيها من شأن كل انسان بل من شأن الحكماء كما ان النظر في ما
 للعلوم من النتائج الجزئية ليس من شأن الجميع بل من شأن الفلاسفة فقط .
 ومنها ما يحتاج الانسان في الحكم فيه الى تعليم الهي كما في العقائد الايمانية .
 اذا تقرر ذلك وضح الرسوم الادبية لما كانت تتعلق بما يرجع الى الاخلاق
 الجميلة وكانت الاخلاق الجميلة هي الاخلاق الموافقة للعقل وكانت جميع احكام
 العقل البشري تصدر بنحوٍ ما عن العقل الطبيعي كان من الضرورة ان ترجع
 كلها الى الشريعة الطبيعية ولكن على انحاء مختلفة فمنها ما يحكم العقل الطبيعي في
 كل انسان بداهةً بنفسه بوجوب فعله او تركه كقوله في خر ٢٠: ١٢-١٣ -
 ١٥ « اكرم اباك وامك . لا تقتل . لا تسرق » وهذا يرجع بالاطلاق الى
 الشريعة الطبيعية . ومنها ما يقتضي الحكم بوجوب رعايته نظراً عقلياً ادق
 من جهة الحكماء . وهذا يرجع الى الشريعة الطبيعية ولكن بحيث يحتاج الى تعليم
 يتقن به الحكماء من هم ادنى منهم كقوله في احبار ١٩: ٣٢ « قم قدام الاشيب
 وكرم شخص الشيخ » واشباه ذلك . ومنها ما يحتاج العقل الانساني في الحكم
 فيه الى تعليم الهي نتقن به في الالهيات كقوله في خر ٢٠: ٤-٧ « لا تصنع

لك منحوتاً ولا صورة شيء ٠٠٤ لا تحلف باسم الرب الهك باطلاً»
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات .

الفصل الثاني

في أن رسوم التاموس الاديية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل
ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان رسوم التاموس الاديية ليست تتعلق
بجميع افعال الفضائل . فان حفظ رسوم التاموس العتيق يقال له عدالة كقوله
في مز ١١٨ : ١٨ « ساحفظ عدالاتك » والعدالة هي اقامة العدل . فالرسوم
الاديية اذن لا تتعلق الا بافعال العدل

٢ وايضاً ما يتعلق به الرتم ينضمن حقيقة الواجب . وحقيقة الواجب لا
ترجع من الفضائل الا الى العدل الذي انما فعله الخاص اعطاء كل حقه . فرسوم
التاموس الاديية اذن لا تتعلق من افعال الفضائل الا بافعال العدل
٣ وايضاً كل شريعة انما تُسنُّ لاجل المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس
في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وليس من الفضائل ما ينظر الى المصلحة العامة سوى
العدل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ . فالرسوم الاديية اذن
لا تتعلق الا بافعال العدل فقط

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الفردوس ب ٨ « الخطيئة هي تعدي
التاموس الالهي والتمرد على الوصايا السماوية » والخطايا مضادة لجميع افعال
الفضائل . فالناموس الالهي اذن من شأنه ان يرتب افعال جميع الفضائل
والجواب ان يقال لما كانت رسوم التاموس موضوعة لاجل المصلحة العامة
كما مر في مب ٩٠ ف ٢ وجب ان تكون رسوم التاموس مختلفة باختلاف
هيئة الاجتماع ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٤ ب ١ ان المدينة التي
يسوسها ملك ينبغي ان يُسنَّ فيها شرائع مغايرة لشرائع المدينة التي يسوسها الشعب

او بعض المقتدرين من اهلها . وهيئة الاجتماع الموضوعه له الشريعة الانسانية
مغايرة لهيئة الاجتماع الموضوعه له الشريعة الالهية فان الشريعة الانسانية
موضوعه للاجتماع المدني الذي هو مؤلفة الناس بفضهم لبعض . والناس
انما يأتفون بينهم بافعال ظاهرة يتواصلون بها وهذا التواصل يرجع الي حقيقة
العدل الذي هو قوام سياسة الاجتماع البشري ولهذا فالشريعة الانسانية لا تفرض
من الرسوم الا ما يتعلق بافعال العدل واذا أمرت بافعال الفضائل الأخر فما
ذاك الا من حيث تدخل تحت حقيقة العدل كما يظهر من كلام الفيلسوف في
كتاب الاخلاق هـ ب ١ . واما الاجتماع الذي تحو اليه الشريعة الالهية فهو الذي
يحصل به الائتلاف بين الله والناس اما في الحياة الحاضرة او في المستقبل . ولهذا كانت
الشريعة الالهية تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يفضي بالناس الى الائتلاف مع الله .
والانسان يتصل بالله بالعقل القائمة فيه صورة الله فالشريعة الالهية اذن تفرض
رسوماً تتعلق بجميع ما يحسن به ترتيب عقل الانسان وهذا يحصل بافعال جميع
الفضائل فان الفضائل العقلية ترتب افعال العقل في انفسها والفضائل الادبية
ترتبها بالنسبة الى الآلام الباطنة والافعال الظاهرة وبذلك يتضح ان الشريعة
الالهية تصيب بفرضها رسوماً تتعلق بافعال جميع الفضائل غير ان بعض هذه
الافعال ، هو ما لا يستطيع بدونه رعاية نظام الفضيلة الذي هو نظام العقل يقع
تحت تكليف الشريعة وبفرضها وهو ما يرجع الى حسن كمال الفضيلة يقع تحت
نذب الشريعة

اذ اوجب على الاول بان اتمام وصايا التاموس يتضمن حقيقة العدالة ولو كانت
متعلقة بافعال الفضائل الأخر من حيث ان من العدل ان يدعن الانسان لله او
ان يدعن للعقل كل ما هو من شأن الانسان
وعلى الثاني بان العدل الحقيقي ينظر الى ما يجب على انسان لآخر واماسائر

القضايا فَيُنظَرُ فيها الى ما يجب على القوى الساقلة للعقل وباعتبار هذا الواجب جعل الفيلسوف بعض العدل مجازياً كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١١ وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم من اختلاف هيئة الاجتماع

الفصل الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية لا ترجع كلها الى الوصايا العشر فان اول وصايا الناموس واهمها : احب الرب الهك واحب قريبك : كما في متى ٢٢ : ٣٧ و ٣٩ وهذان لينا مندرجين في الوصايا العشر

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية لا ترجع الى الرسوم الطقسية بل بالعكس . ومن جملة الوصايا العشر وصية طقسية وهي : اذكر ان تقديس يوم السبت : فالرسوم الادبية اذن لا ترجع الى جميع الوصايا العشر

٣ وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بجميع افعال الفضائل . والوصايا العشر لا يُجْعَلُ فيها الا الرسوم المتعلقة بافعال العدل كما يظهر لمن يتتبعها . فهي اذن لا تشمل على جميع الرسوم الادبية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في متى ١١ : ٥ طوبى لكم اذا عبروكم الآية ونصه « ان موسى وضع اولاً الوصايا العشر ثم فصلها الى فروع » فاذا جميع رسوم الناموس فروع للوصايا العشر

والجواب ان يقال ان الفرق بين الوصايا العشر ومائر رسوم الناموس هو ان الوصايا العشر يقال ان الله سنّها للشعب بنفسه ومائر الرسوم سنّها لهم بواسطة موسى فاذا انما يرجع الى الوصايا العشر تلك الرسوم التي يتلقى الانسان بنفسه معرفتها من الله وهي اولاً تلك الرسوم التي يمكن ان تُدرَك حلالاً بنظر يسير من المبادئ

الأولى العامة وثانياً تلك الرسوم التي تُعلم حلاً من الايمان المُلمَم من الله . فإذاً
 جنسان من الرسوم يُجعلان في عداد الوصايا العشر اولها تلك الرسوم التي هي
 أولى وعامة وهذه لا تحتاج الى ان تدوّن في سوى العقل الطبيعي من حيث هي
 ينة بانفسها كأن لا ينبغي للانسان ان يؤذي احداً ونحو ذلك والثاني تلك
 الرسوم التي وُجدت باجتهاد الحكماء موافقة للعقل فان هذه يلقاها الشعب
 من الله بواسطة تعليم الحكماء . على ان كلا هذين الجنسيتين مندرج ضمناً في الوصايا
 العشر لكن لا على نحو واحد فان الرسوم الاولى العامة مندرجة فيها اندراج
 المبادئ في النتائج القريبة والرسوم التي تُعرف بواسطة الحكماء مندرجة فيها
 بعكس ذلك اندراج النتائج في المبادئ

إذا اجيب على الاول بان ذبك الرسمين هما اول رسوم الناموس الطبيعي
 واعمها وهما يبينان بانفسهما للعقل الانساني اما بالفطرة او بالايمان ولهذا فجميع
 الوصايا العشر ترجع اليهما رجوع النتائج الى المبادئ العامة
 وعلى الثاني بان وصية حفظ السبت اديية من وجه اي من حيث يؤمر بها
 ان يفرغ الانسان حيناً ما للامور الالهية كقوله في مز ٤٥ : ١١ « تفرغوا وانظروا
 انا انا الرب » وبهذا الاعتبار جعلت في عداد الوصايا العشر لا باعتبار تخصيص
 الزمان فانها بهذا الاعتبار وصية طقسية

وعلى الثالث بان حقيقة الواجب هي في سائر الفضائل اخفى منها في فضيلة
 العدل فلم تكن الرسوم المتعلقة بافعال سائر الفضائل ينة للشعب كالرسوم المتعلقة
 بافعال العدل ولهذا كانت افعال العدل تقع بوجه مخصوص تحت الوصايا العشر
 التي هي الاركان الأولى للناموس

الفصل الرابع

في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيح
يُتعلّق الى الرابع بان يقال : يظهر ان التفصيل الذي يُجعل للوصايا العشر
غير صحيح فان عبادة الله فضيلة مغايرة للايمان . والوصايا تُجعل متعلقة بافعال
الفضائل . وقوله في بدء الوصايا العشر : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي : يرجع
الى الايمان وقوله بعد ذلك لا تصنع لك منحوتاً الخ يرجع الى عبادة الله .
فهما اذن وصيتان لا وصية واحدة كما قال اوغسطينوس في تفسير خر م ب ٢١
٢ وايضاً ان الوصايا الايجابية مغايرة في التاموس للوصايا السلبية كقوله اكرم
اباك وامك وقوله لا تقتل . وقوله انا هو الرب الهك ايجابي وقوله بعد ذلك لا
يكن لك آلهة اخرى تجاهي سلبي . فهما اذن وصيتان وليس مندرجين تحت وصية
واحدة كما ذكر اوغسطينوس في الموضع المتقدم

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٧:٧ « لم اكن اعرف الشهوة لو لم يقل التاموس
لا تشبه » فيظهر اذن ان قوله : لا تشبه : وصية واحدة فلا ينبغي ان يقسم الى
وصيتين

لكن يمرض ذلك كلام اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢٠ حيث جعل ثلاث
وصايا متعلقة بالله وسبعاً متعلقة بالقرب

والجواب ان يقال قد اختلف في تفصيل الوصايا العشر فذهب ايزيكوس في
تفسيره قوله في اح ٢٦ : ٢٦ « تمخبز عشر نساء الخبز في تور واحد » الى ان
وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر لعدم وجوب رعايتها بحسب
مناها دائماً ولكنها جعل اربعا منها متعلقة بالله الأولى « انا هو الرب الهك »
والثانية « لا يكن آلهة اخرى تجاهي » (وقد واقفه في هاتين ايرونيوموس في
تفسيره قول هوشع ١٠ : ١٠ « لاجل اثمك ») والثالثة « لا تصنع لك منحوتاً »

والرابعة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » وجعل ستاً منها متعلقة بالقرب الاولى
« اكرم اباك وامك » والثانية « لا تقتل » والثالثة « لا تزني » والرابعة
« لا تسرق » والخامسة « لا تشهد شهادة زور » والسادسة « لا تشته »

لكن يظهر ان هذا غير صحيح اولاً لانه لو كانت وصية حفظ السبت
ليست من الوصايا العشر البتة لم يكن وجه ذكرها بينها . وثانياً لانه اذا اعتبر
قوله في متى ٦ : ٢٤ « لا يستطيع احد ان يعبد ريين » ظهر ان قوله « انا هو
الرب الهك » وقوله « لا يكن لك آلهة اخرى » في حكم واحد ويرجعان الى
وصية واحدة . ولهذا لما اراد اوريجانوس تفصيل الوصايا الاربع المتعلقة بالله
جعل هذين في حكم وصية واحدة وجعل الوصية الثانية « لا تصنع منحوتاً »
والثالثة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » والرابعة « اذكر ان تقدس يوم السبت »
اما الوصايا الست الأخر فقد وافق فيها ايزيكيرس .

غير انه لما كان صنع المنحوت او المثال لم يته عنه الامن حيث لا يجب
ان يعبد كاله (والا فان الله امر ان يصنع في المسكن صورة سروفين كما في
خر ٢٥) كان الاصح ما ذهب اليه اوغسطينوس فانه جعل قوله « لا يكن لك
آلهة اخرى » وقوله « لا تصنع منحوتاً » وصية واحدة . وايضاً فان اشتها
امرأة الغير لمواقعها يرجع الى شهوة الجسد واشتها اشياء الغير لاقتنائها يرجع
الى شهوة العين ولهذا جعل اوغسطينوس النهي عن اشتها اشياء الغير والنهي
عن اشتها امرأة الغير وصيتين متغايرتين وهكذا جعل ثلاث وصايا بالنسبة
الى الله وسبغاً بالنسبة الى القريب وهذا هو الامثل

اذ اوجب على الاول بان عبادة الله ليست الانواعاً من اظهار الايمان فلا
ينبغي ان يجعل لعبادة الله وصايا مغايرة للوصايا المتعلقة بالايمان بل عبادة الله
أولى من الايمان بان يجعل لها وصايا لان الوصايا العشر تقتضي تقدم وصية

الايان كوصية المحبة فكما ان وصايا التاموس الطبيعي الاولى والعامه بينه بانفسها
لذي العقل الطبيعي ولا تحتاج الى اذاعة كذلك وصية الايمان بالله هي من الوصايا
الاولى وبينه بانفسها للؤمن « لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه
كائن » كما في عبرا ١١ : ٦ فهي اذن لا تحتاج الى اذاعة سوى الهام الايمان
. وعلى الثاني بان الوصايا الايجابية والوصايا السلبية انما تتغير متى لم تكن
متداخلة كما كرام الابوين وعدم قتل النفس لعدم تداخلها واما متى كانت الوصية
الاجابية والسلبية متداخلتين فلا يجعل لهما وصيتان متغايرتان كما لا يجعل
للنهي عن السرقة وللامر بالمحافظة على مقتنى الغير او باعاده وصيتان متغايرتان
وعلى هذا النحو لا يجعل للايمان بالله ولعدم الايمان بالله اخرى وصيتان متغايرتان
وعلى الثالث بان جميع الشهوات تستلزم في حقيقة واحدة عامة وبهذا
الاعتبار تكلم الرسول بالافراد على وصية الاشتهاء . غير انه لما كان للشهوة انواع
متغايرة جعل اوغسطينوس لعدم الاشتهاء . وصيتين متغايرتين فان
الشهوات تتغير نوعاً بتغير الافعال او المشتهيات كما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ١٠ ب ٥

الفضل الخامس

في ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير
صحيح فان الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية والتمرد على الاوامر السماوية
كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ والخطايا تختلف من حيث
ان الانسان يسيء اما الى الله واما الى القريب او الى نفسه . والوصايا العشر
ليس يجعل فيها للانسان وصايا بالنسبة الى نفسه بل بالنسبة الى الله والى القريب
فقط . فيظهر اذن ان تعدادها قاصر

٢ وايضاً كما ان حفظ السبت كان يرجع الى عبادة الله كذلك ايضاً حفظ سائر الشعائر ونقدمة القرايين . والوصايا العشر لم يُجْعَل في عدادها الا وصية واحدة تتعلق بحفظ السبت . فمن الواجب اذن ان يُجْعَل في عدادها وصايا اخرى تتعلق بسائر الشعائر وبسنة القرايين

٣ وايضاً كما يُخَطَأُ الى الله بالحنث كذلك يُخَطَأُ اليه بالتجديف وبالافتراء على التعليم الالهي . ولم يُجْعَل في الوصايا العشر الا وصية واحدة تنهى عن الحنث حيث قيل لا تتلق باسم الهك باطلاً . فمن الواجب اذن ان يُجْعَل بينها وصية يُنهى بها عن اثم التجديف والتعليم الفاسد

٤ وايضاً كما ان الانسان يجب طبعاً ابويه كذلك يجب طبعاً ابناؤه ايضاً وفضلاً عن ذلك فان وصية المحبة تتناول جميع الاقارب . والمقصود من الوصايا العشر هو المحبة كقوله في ا ليمو ١ : ٥ « غاية الوصية المحبة » فاذا كما وُضِعَتْ وصية متعلقة بالاباء كانت من الواجب ايضاً وضع وصايا اخرى متعلقة بالابناء وسائر الاقارب

٥ وايضاً ان كل جنس من اجناس الخطيئة يمكن ان يُخَطَأُ فيه بالقلب وبالفعل . وفي بعض اجناس الخطايا وهو السرقة والزنى يُجْعَل وصايا خاصة للنهي عن خطيئة الفعل حيث يقال : لا تزني : لا تسرق : ووصايا اخرى خاصة للنهي عن خطيئة القلب حيث يقال : لا تشته شيئاً مما تقربك : ولا تشته امرأة قريبك : فكان اذن من الواجب ان يُفْعَلَ كذلك في خطيئة القتل وشهادة الزور

٦ وايضاً كما قد تحدث الخطيئة عن فساد في الشهوانية كذلك قد تحدث عن فساد في الغضب . وبعض الوصايا يُنهى به عن الشهوة الفاسدة حيث يقال : لا تشته : فكان من الواجب اذن ان يُجْعَل في عداد الوصايا العشر وصايا يُنهى

بها عن فساد النضبية . فيظهر اذن ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح
 لكن يعارض ذلك قوله في تت ٤ : ١٣ « انبأكم بعهد الذي امركم ان
 تسلموا به والعشر الكلمات التي كتبها على لوحين من حجر »

والجواب ان يقال كما ان رسوم الشريعة الانسانية تنظر في نسبة الانسان الى
 الاجتماع الانساني كذلك رسوم الشريعة الالهية تنظر في نسبة الانسان الى
 اجتماع انساني خاضع لرئاسة الله على ما مر في ف ٢ . وكل فرد لابد لصالح حاله
 في الاجتماع المنتظم هو فيه من امرين احدهما حسن علاقته مع رئيس ذلك الاجتماع
 والآخر حسن علاقته مع سائر رفقائه ومشاركه فيه فكان اذن من الضرورة
 ان يسن أولاً في الشريعة الالهية رسوم تنظر في نسبة الانسان الى الله ثم يسن
 فيها رسوم اخرى تنظر في نسبة الانسان الى سائر الناس المشاركين في المعيشة
 تحت رئاسة الله .

اما رئيس الاجتماع فيجب له على الانسان ثلاثة الامانة والاكرام والطاعة
 فالامانة قائمة بعدم ايلاء كرامة الرئاسة لغير السيد وهذا ما اريد من الوصية
 الأولى بقوله: لا يكن لك آلهة اخرى: والاكرام يقتضي عدم اهانة السيد بشيء
 وهذا ما اريد من الوصية الثانية بقوله: لا تنطق باسم الرب الهك باطلاً: والطاعة
 تجب للسيد في مقابلة النعم التي يوثقها عبيده والى هذا ترجع الوصية الثالثة
 المتعلقة بتقديس السبت ذكر الخلق الكائنات .

واما حسن علاقة الانسان مع سائر الناس فيكون على وجه الخصوص وعلى
 وجه العموم اما على وجه الخصوص فالنسبة الى من يجب لهم عليه شيء حتى
 يفهم اياه وهذا هو المراد بوصية اكرام الابوين . واما على وجه العموم فالنسبة
 الى جميع الناس حتى لا ينال احداً مضرة لا بالفعل ولا باللسان ولا بالقلب .
 اما الضرر الذي ينال الانسان بالفعل فقد يكون في شخصه باعتبار كيانهِ وهذا

يُحَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَقْتُلْ : وقد يكون في الشخص المقترن به باعتبار التناسل
وهذا يُحَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَزْنِ : وقد يكون في المال الذي يتعلق بكلية
وباعتبار هذا يقال: لَا تَسْرِقْ : أما ضرر اللسان فيُحَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْهَد
عَلَى قَرِيْبِكَ شَهَادَةً زُورَ : وأما ضرر القلب فيُحَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْتَهَ :
ويجوز أن تفصل على هذا الوجه أيضاً الوصايا الثلاث المتعلقة بالله فإن
الأولى ترجع إلى الفعل ومن ثم قيل هناك: لَا تَصْنَعْ مَنْخَوْتًا : والثانية ترجع
إلى اللسان ومن ثم قيل: لَا تَتَلَقَّ بِاسْمِ اللَّهِ بَاطِلًا : والثالثة ترجع إلى القلب لأن
تقديس السبت من حيث هو وصية أدبية يُؤمَرُ فِيهِ بِطَائِنَةِ الْقَلْبِ فِي اللَّهِ . أو
يقال ما قال أوغسطينوس من أننا نكرم بالوصية الأولى وحدة المبدأ الأولى والثانية
الحق الإلهي وبالثالثة جودة الله التي بها تقديس واليها نطمئن على أنها غايتنا .
أما الاعتراض الأول فيمكن الجواب عليه بنحوين - الأول أن الوصايا العشر
ترجع إلى وصايا المحبة وقد كان من الضرورة أن يجعل للإنسان وصايا تتعلق
بمحبة الله ومحبة القريب لأن الشريعة الطبيعية تولأها الأبهام من هذا القبيل
بسبب الخطيئة بخلاف محبة النفس فإن الشريعة الطبيعية لم تزل حية بالنسبة
إليها أو لأن محبة النفس تدخل في محبة الله والقريب فإن محبة الإنسان الحقيقية
لنفسه قائمة بميله إلى الله ولهذا لم يذكر في الوصايا العشر إلا الوصايا المتعلقة بالقريب
وبالله - والثاني أن الوصايا العشر هي التي تلقاها الشعب من الله مباشرة كقوله
في تث ١٠ : ٤ « كَتَبَ عَلَى اللَّوْحَيْنِ كَالْكِتَابَةِ الْأُولَى الْعَشْرَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي كَلَّمَ
الرَّبُّ بِهَا » فوجب إذن أن تكون الوصايا العشر بحيث يمكن أن تقع حالاً في
تصوّر الشعب . والوصية لتضمن حقيقة الواجب . وكون الإنسان يجب عليه
بالضرورة شيء لله أو للقريب يسهل وقوعه في تصور الإنسان ولا سيما إذا كان
مؤمناً أما كونه يجب عليه بالضرورة شيء مما يتعلق بنفسه لا بغيره فهذا ليس

يظهر بسهولة اذ يظهر لاول وهلة ان كل انسان حر في ما يتعلق بنفسه ولهذا كانت الوصايا التي ينهى بها عن اخلال الانسان بحق نفسه تبلغ الى الشعب بواسطة تعليم الحكاء فلم يكن لها محل في الوصايا العشر واجيب على الثاني بان شعائر الناموس العتيق انما فرضت تذكراً الاحسان الهي يتعلق بمحدث ماضٍ مذكور او مستقبل مرموز اليه ولاجل هذا ايضاً كانت تقدم جميع القرابين . واول الاحسانات الالهية التي تستحق الذكر واخصها هو احسان الخلق الذي جعل تقديس السبت ذكراً له ولهذا علل في خر ١١: ٢٠ هذه الوصية بقوله في ستة ايام خلق الله السماء والارض الخ واول الاحسانات المستقبلية التي كان يرمز اليها واخصها ومنتهاها كان اطمئنان العقل في الله اما بالنعمة في الحال او بالمجد في المستقبل وهذا ايضاً كان يرمز اليه بحفظ السبت كقوله في اش ٥٨ : ١٣ « ان كففت عن السبت رجلك عن قضاء مرامك في يومي المقدس ودعوت السبت نعيماً ومقدس الرب مكرماً » فان هذه الاجسانات توجد اولاً وخصوصاً في تصور الناس ولا سيما اذا كانوا مؤمنين . واما سائر الشعائر فلما تقام لاجل احسانات جزئية عابرة كاقامة الفصح تذكراً الاحسان النجاة الماضية من مصر ورمز الآلام المسيح المستقبلية التي مضت وأدت بنا الى راحة السبت الروحي ولهذا لم يذكر في الوصايا العشر الى السبت دون التفات الى سائر الشعائر والقرابين

وعلى الثالث بان « الناس يُقسَمون بما هو اعظم منهم وتنقضي كل مشاجرة بالقسم للتبئيت » كما قال الرسول في عبر ١٦: ٦ ولهذا لما كان القسم فاشياً عند الجميع نهى عن الحنث بوصية مخصوصة في الوصايا العشر . واما التعليم الفاسد فخاص بقليل من الناس فلم يكن واجباً ذكره في الوصايا العشر على انه يجوز ان يفهم بقوله : لا تنطق باسم الله باطلاً « النهي عن تعليم الضلال فقد فسر

ذلك احد الشرايح بقوله « لا تقل ان المسيح مخلوق »

وعلى الرابع بان الفطرة الطبيعية تنهى الانسان بداهة عن الاضرار بالنير ولهذا
فالوصايا الناهية عن الضرر تتناول جميع الناس غير ان الفطرة الطبيعية لا تأمر
بالداهة ان يفعل شئ ولا آخر الا لمن وجب له شئ على الانسان وما يجب
على الابن لايه بين لا يمكن انكاره بوجه من حيث ان الاب هو مبدأ الولادة
والوجود وهو ايضا مبدأ التربية والتعليم ولهذا لم يجعل من الوصايا العشر ان
يؤتى بالبر او الاكرام لغير الآباء . واما الآباء فليس يظهر انه يجب عليهم شئ
لابنائهم بسبب افضال ابنائهم عليهم بل بالعكس - وايضا فالابن جزء من
الاب « والآباء يحبون ابنائهم على انهم جزء منهم » كما قال الفيلسوف في
كتاب الاخلاق ٨ ب ١٢ ولهذا فكما لم يجعل في الوصايا العشر وصايا تتعلق
بنسبة الانسان الى نفسه لم يجعل فيها ايضا وصايا تتعلق بحبة الابناء

وعلى الخامس بان لذة الزنى ومنفعة الغنى من الامور المشتهاة لانفسها التضمنها
حقيقة الخير اللذيذ او النافع فوجب ان ينهى فيها عن الفعل وعن الاشتهاء واما
القتل وشهادة الزور ففكر وهان في انفسهما (لان القريب والحق محبوبان طبعاً)
ولا يشتهان الا لشيء آخر فلم يجب ان ينهى في خطيئة القتل وشهادة الزور
عن خطيئة القلب بل عن خطيئة الفعل فقط

وعلى السادس بان الآم الفضية منبعثة عن آلام الشهوانية كما اسلفنا في مب
٢٥ ف ١ فلم يكن واجباً ان يذكر في الوصايا العشر التي هي بمثابة اركان الناموس
الأول آلام الفضية بل الآم الشهوانية فقط

الفصل السادس

في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب
يُنطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر غير

صوابٍ فان محبة القريب متقدمة في ما يظهر على محبة الله لان القريب هو ايبن لنا من الله كقوله في ١ يو ٤ : ٢٠ « من لا يحب اخاه الذي يراه كيف يستطيع ان يحب الله الذي لا يراه » والوصايا الثلاث الاولى تتعلق بمحبة الله والسبع الباقية تتعلق بمحبة القريب . فاذا ليس ترتيب الوصايا العشر صواباً .

٢ وايضاً ان الوصايا الايجابية تأمر بافعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن افعال الرذائل . وقد قال بوشوريوس في شرح المقولات انه يجب قلع الرذائل قبل غرس الفضائل . فكان ينبغي اذن ان يذكر في الوصايا المتعلقة بالهتريب الوصايا السلبية قبل الايجابية

٣ وايضاً ان وصايا الناموس انما تتعلق بافعال الناس . وفعل القلب متقدم على فعل الفم او غيره من الافعال الظاهرة . فاذاً ليس من الصواب ايراد الوصايا الناهية عن الاشتهاه والراجعة الى القلب في آخر الوصايا العشر لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « التي من الله هي مرتبة » والوصايا العشر انزلت من الله مباشرة كما مر في ف ٣ . فترتيبها اذن صواب

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ و ٥ ان الوصايا العشر تتعلق بما يقع حالاً في تصور الانسان ولا ينبغي انه كلما كان ضد شيء اعظم واشد منافرة للعقل كان العقل اعظم تصوراً لذلك الشيء . ومن الواضح انه لما كان ترتيب العقل يتدنى من الغاية كان اختلال نسبة الانسان الى الغاية في منتهى المنافرة للعقل . وغاية الحياة الانسانية والاجتماع البشري هو الله فكان اذن من الواجب قبل كل شيء ان يساق الانسان بالوصايا العشر الى الله لان ضد ذلك في منتهى القباحة كما يجري في العسكر الذي يعتبر قائده بمنزلة الغاية له فان اول واجب فيه ان يخضع الجندي للقائد وضد ذلك في منتهى القباحة والواجب الثاني ان يكون موالياً لسائر الجنود - واول ما يجب على الانسان في نسبه الى الله ان يكون

امينا في تابعيته له غير مشارك لاعدائه في شيء والثاني ان يؤدي له الاكرام
والثالث ان يؤدي له الطاعة . وخطيئة الجندي بغياته وموالاته للعدو اعظم
من خطيئته بعدم اكرامه القائد وهذه ايضا اعظم من خطيئته بعدم طاعته له
في بغض الامور

واما الوصايا المتعلقة بالتعريب فواضح فيها انه اذا لم يبرح الانسان النسبة الواجبة
للاشخاص الذين لهم عليه واجب اعظم كان ذلك اشد منافرة للعقل وخطيئة
اقبح ولهذا جعلت الوصية المتعلقة بالآباء في مقدمة الوصايا المتعلقة بالتعريب . ولا
يخفى ما في منائر الوصايا ايضا من الترتيب المعتبر بحسب جسامه الخطايا فان
الخطأ بالفعل اعظم واشد منافرة للعقل من الخطأ بالقلم وهذا اعظم من الخطأ
بالقلب ثم ان القتل الذي به تهدم حياة الانسان بعد وجودها هو بين خطايا
الفعل اعظم من الفسق الذي يؤدي الى الريب في صحة النسل والفسق اعظم
من السرقة التي تتعلق بالخيرات الخارجة

اذا اجيب على الاول بانه وان كان التعريب ابين لنا باعتبار المحس من
الله الا ان محبة الله هي السبب في محبة القريب كما سيأتي بيانه ولهذا وجب
تقديم الوصايا المتعلقة بالله

وعلى الثاني بانه كما ان الله هو المبدأ العام لوجود الجميع كذلك الاب هو مبدأ ما
لوجود الابن ولهذا كان من الصواب ايراد الوصية المتعلقة بالآباء بعد الوصايا المتعلقة
بالله . وانما يرد هذا الاعتراض متي كانت الوصايا الايجابية والسلبية متعلقة بجنس
واحد من الافعال وان كان في هذا ايضا لا يزال غير وارد كل الورود لانه وان كان وجوب
قلم الرذائل متقدما في الدرء على وجوب غرس الفضائل كقوله في مز ٣٣ : ١٥
« جانب الشر واضع الخير » وفي اش ١٦ : ١ و ١٧ « كفوا عن الاساة .
تعلموا الاحسان » فالفضيلة مع ذلك متقدمة في التصور على الرذيلة لان المعوج

يُعرف بالمستقيم كما في كتاب النفس ١ ب ٥ وبالناموس عُرِفَت الخطيئة كما في
رو ٢٠: ٣ وبهذا الاعتبار كان يجب تقديم الوصية الايجابية - على انه ليس
هنا وجه ترتيب الوصايا بل ما تقدم انفاً فان الوصية الايجابية تجعل في آخر
وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله لان تعديها اقل جرماً
وعلى الثالث بان خطيئة القلب وان كانت متقدمة في الدرك لكن الهي
عنها متأخر في التصور

الفصل السابع

في ان كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً
فان الوصايا الايجابية تأمر بافعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن افعال
الذائل . وكل موضوع يتعلق به فضائل واذائل متقابلة فكان ينبغي ان يجعل
لكل موضوع تتعلق به احدى الوصايا العشر وصية ايجابية وسلبية . فليس
اذن من الصواب ان تجعل بعض الوصايا ايجابية وبعضها سلبية
٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ « لكل شريعة
سبب تقوم به » وجميع الوصايا العشر ترجع الى الشريعة الالهية . فكان من
الواجب تحليلها كلها لا تحليل الاولى والثالثة منها فقط

٣ وايضاً ان حفظ الوصايا يستحق به الانسان الثواب من الله . والمواعد
الالهية تتعلق بالثواب على الوصايا . فكان ينبغي اذن ان يذكر الوعد في جميع
الوصايا لا في الوصية الاولى والرابعة فقط

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها شريعة الخوف من حيث كانت تبعث
على حفظ الوصايا بالانذار بالعقاب . وجميع الوصايا العشر ترجع الى الشريعة
الالهية . فكان ينبغي اذن ان يذكر الانذار بالعقاب في جميعها لا في الاولى

والثانية فقط

٥ وايضاً ان جميع وصايا الله يجب حفظها في الناكرة فقد ورد في ام ٣ : ٣
 « اكتبها على الواح قلبك » فليس اذن من الصواب ان تُخص الوصية الثالثة
 بذكر الناكرة . فيظهر اذن ان كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً
 لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢١ ان الله صنع كل شيء بعددٍ
 ووزن ومقدار . فلا بُد ان يكون قد راعى في ايراد وصايا شريعته الطريقة
 الملائمة أولى

والجواب ان يقال ان وصايا الناموس الالهي تشمل على متهى الحكمة وعليه
 قوله في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم تجاه الامم » ومن شأن الحكيم
 ان يرتب كل شيء كما ينبغي فلا مرأه اذن في كون وصايا الشريعة أُوردت على
 الوجه الملائم

اجيب اذن على الاول بان اثبات شيء يلزم منه دائماً نفي مقابله وليس يلزم
 دائماً من نفي شيء اثبات مقابله فقولنا ان كان ابيض : يلزم منه : فهو ليس اسود :
 لكن ليس يلزم من قولنا ان لم يكن اسود : قولنا : فهو اذن ابيض : لان النفي اعم
 من الاثبات . ومن ثمه كان النهي عن الاهانة الذي هو من قبيل الوصايا السلبيه
 هو في حكم العقل الاول اعم من ايجاب الطاعة او الاحسان لبعض الناس .
 والعقل يحكم اولاً ان الانسان يجب عليه ان يحسن او يطيع لمن احسن اليه اذا
 كان لم يكافئه . واثان لا يمكن لاحد ان يفي بكافأتهما على احسانهما وهما الله
 والاب كما في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٤ ولهذا اقتصر على وضع وصيتين
 ايجابيتين احداها تتعلق باكرام الآباء والثانية تتعلق بتقديس النسب تذكراً
 للاحسان الالهي

وعلى الثاني بان لتلك الوصايا التي هي ادوية محضة سبباً بيناً فلم يكن من حاجة

الى تعليلها بسبب آخر لكن بعض الوصايا اضيف اليها رسم طقسي او مخصص
للرسم الادبي العام كقوله في الوصية الاولى: لا تصنع منحوتاً: وكن تخلص يوم
السبت في الوصية الثالثة فوجب من ثم التعليل في كليهما

وعلى الثالث بان الناس يقصدون غالباً بافعالهم نفعاً ما ولهذا وجب ذكر الوعد
بالثواب في تلك الوصايا التي كان يُظن انه لا يلزم عنها نفع او يفوت بها بعض المنافع.
ولان حال الآباء حال نهمقر فلا يتوقع منهم نفع اضيف الوعد على اكرام الآباء
وكذا يقال في الوصية الناهية عن عبادة الاصنام لما كان يظهر بها من فوات النفع
الظاهري الذي يقدر الناس حصوله لهم بمعاهدتهم للشياطين

وعلى الرابع بان العقاب انما هو ضروري بوجه الخصوص لا واثمك الجانحين الى
الشرك كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا لم يُصَف الانذار بالعقاب الا الى
تلك الوصايا المتضمنة ميلاً الى الشر. وقد كان الناس يمنحون الى عبادة
الاصنام جرياً على العادة التي كانت فاشية عند الامم كما يمنحون ايضاً الى
الخنث بسبب كثرة القسَم ولهذا اضيف الانذار بالعقاب الى الوصيتين الاوليين
وعلى الخامس بان الوصية المتعلقة بالسبت انما وضعت لتذكرا احسان ماضٍ
ولهذا خصت دون سواها بذكر الناكرة — او يقال ان فيها تخصيصاً ليس من
مقتضى الشريعة الطبيعية فاحتاجت الى تبييه خاص.

الفصل الثامن

في ان الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الوصايا العشر يجوز الاعفاء منها
لكونها من الناموس الطبيعي. والناموس الطبيعي قد يروه الخال والتبدل في
بعض الاشياء كما يعرف ذلك الطبيعة الانسانية على ما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ٥ ب ٧. وخلل الناموس في بعض المواطن الجزئية بسبب

للاعفاء منه كما مرّ في مب ٩٦ ف ٦ فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر
 ٢ وايضاً ان نبة الله الى الشريعة الالهية كنسبة الانسان الى الشريعة
 الانسانية . والانسان يستطيع ان يعفي من رسوم الشريعة المشروعة منه . فيجوز
 اذن في ما يظهر ان يعفي الله من الوصايا العشر لكونها مسنونة منه . والروضاء
 هم نواب الله في الارض فقد قال الرسول في ٢ كور ١٠ : ٢ « لاني ان كنت
 مسامحاً بشيء فانما انا مسامح به من اجلكم في شخص المسيح » فيجوز اذن للروضاء
 ايضاً ان يعفوا من الوصايا العشر

٣ وايضاً من جملة الوصايا العشر النهي عن القتل . ويظهر ان الناس يعفون
 من هذه الوصية فان الشريعة الانسانية تسوغ احياناً قتل الناس الاشرار
 والاعداء . فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

٤ وايضاً من جملة الوصايا العشر حفظ السبت . وقد أعفي من هذه
 الوصية ففي ١ مكا ٤ : ٢ « واتمروا في ذلك اليوم قائلين كل رجل اتانا
 مقاتلاً يوم السبت نقاتله » فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر
 لكن يعارض ذلك ما ورد في اش ٥ : ٢٤ من مواخذة بعض الناس
 بكونهم « تقضوا الحق ونكثوا عهد الابد » . ويظهر ان مراده بذلك على الخصوص
 الوصايا العشر . فلا يجوز اذن نقض الوصايا العشر بالاعفاء منها

والجواب ان يقال انما يجب الاعفاء من الرسوم الشرعية في بعض المواطن
 التي يكون فيها التزام مبني الشريعة منافياً لغرض الشارع كما مرّ قريباً والغرض
 الاول والاهم الذي يقصده الشارع هو المصلحة العامة والثاني هو نظام العدل
 والفضيلة الذي يؤدي الى المصلحة العامة ويتكفل بصيانتها . فما كان اذن من
 الرسوم الشرعية مقصوداً به نفس صيانة المصلحة العامة او نفس نظام العدل
 والفضيلة كان مشتملاً على غرض الشارع فلا يجوز الاعفاء منه كما لو جعل في

اجتماع ما رسوم تنهى عن تفويض الحكومة او عن تسليم المدينة للاعداء او عن ارتكاب الجور او اتيان الشرفان هذه الرسوم لا يجوز الاعفاء منها . اما لو وضعت هناك رسوم اخرى يقصد بها حفظ تلك الرسوم وتعيين طرق مخصوصة لذلك فيجوز الاعفاء من هذه الرسوم الثانية من حيث ان عدم رعايتها في بعض المواطن لا يضر بالرسوم الاولى المشتملة على غرض الشارع كما لو اقتضت صيانة الحكومة ان يفرض على اهل مدينة محصورة ان يتناوبوا حراستها فيجوز ان يُعفى بعضهم من ذلك لاجل نفع اعظم .

اذا نقرر ذلك فالوصايا العشر شتمل على نفس غرض الشارع الذي هو الله لان مدار وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله على النسبة الى الخير العام والغاي الذي هو الله ومدار وصايا اللوح الثاني على نظام العدل الواجبة رعايته بين الناس حتى لا ينال الجور احداً ويؤدى لكل حقه اذ بهذا الاعتبار يجب فهم الوصايا العشر . وعلى هذا فالوصايا العشر لا يجوز الاعفاء منها بوجه .

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك ليس على الحق الطبيعي الذي يتضمن نظام العدل فان المبدأ الموجب رعاية العدل لا يعرفه اصلاً خالٍ او انتقاص بل انا كلامه على الطرق المخصوصة لرعاية العدل وهذه قد يعرفها الخلل في بعض المواطن

وعلى الثاني بان « الله لا يزال اميناً لانه لا يمكن ان ينكر ذاته » كما قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٣ . وهو لو نقض نظام عدله لانكر ذاته لكونه نفس العدل . ولذلك فهو لا يستطيع ان يبيح للانسان المخالفة لله او لنظام عدله حتى في ما يتعلق به تعامل الناس

وعلى الثالث بان قتل الانسان ينهى عنه في الوصايا العشر باعتبار كونه ظلماً والشرية الانسانية لا يمكن ان تبيح قتل الانسان ظلماً اما قتل الاشرار

او اعداء الحكومة فليس ظلماً فلا ينافي الوصية وليس هو بالقتل المنهي عنه بها
 كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ا ب ٤ وكذا لو نزع من انسان ما كان
 بيده وكان يجب نزع منه لم يكن ذلك من قبيل السرقة والسلب المنهي
 عنه في الوصية . ولهذا لما سلب بنو اسرائيل امتعة المصريين بامر الله لم يكن
 ذلك سرقة لانه كان مقضياً لم به من الله وكذلك ابراهيم لما رضي بقتل ابنه
 لم يرض بالقتل المنهي عنه فان قتله كان واجباً بامر الله الذي هو رب الحياة
 والموت لانه هو الذي قضى بعقاب الموت على جميع الناس ابراهيم واثرارهم بسبب
 جريمة الاب الاول فاذا انفذ الانسان هذا القضاء بامر الله لم يكن قاتلاً
 كما ان الله لا يُعتبر قاتلاً . وكذلك هوشع لما ضاجع امرأة زانية لم يزن لانه
 ضاجع تلك التي صارت له بامر الله الذي هو واضع نظام الزواج

اذا تقرر ذلك فالوصايا العشر لا يعروها تغيير باعتبار ما تضمنه من حقيقة
 العدل واما باعتبار تخصيص الحكم على بعض الافعال الجزئية بالقياس اليها اي
 من حيث يحكم بكون هذا الفعل او ذاك قتلاً او سرقة او زنى او لا فيجوز ان
 يعروها التبدل تارة بامر الله وذلك في ما هو مرسوم من الله فقط كالزواج
 ونحوه وتارة بامر الانسان وذلك في ما هو موكول الى سلطان الناس لانهم
 ينبون عن الله في ذلك لا في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان ذلك الاثبات كان تفسيراً للوصية لا اعفاء منها لان من يفعل
 يوم السبت ما هو ضروري لنجاة الانسان لا يُعتبر فعله هذا نقضاً لوصية السبت
 كما اثبتته الرب في متى ١٢

الفصل التاسع

في ان كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة

يُخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان كيفية الفضيلة تقع تحت رسم

الشريعة فان كيفية الفضيلة هي ان يفعل الانسان بالعدل ما هو عدلٌ وبالشجاعة ما هو من قبيل الشجاعة وقس على ذلك سائر الفضائل . وقد أمر في تث ١٦ : ٢٠ أن « افعل بالعدل ما هو عدل » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٢ وايضاً انما يقع بالخصوص تحت رسم الشريعة ما كان من غرض الشارع وغرض الشارع يرمي بالخصوص الى جعل الناس فضلاء كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . ومن شأن الفاضل ان يفعل على مقتضى الفضيلة . فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان كيفية الفضيلة قائمة حقيقة بان يفعل الفاعل طوعاً وبالتذات . وهذا يقع تحت رسم الشريعة الالهية فقد قيل في مز ٩٩ : ٢ « اعبدوا الرب بالفرح » وفي ٢ كور ٩ : ٧ « لا عن ابتئاس او اضطرار فان الله يحب المعطي المتتهلل » وكتب الشارح على ذلك « مهما تفعل من الخير فافعله بفرح تحسن عملاً فان تفعل باكتئاب فلست انت تفعل بل انما يفعل بك » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة .

لكن يعارض ذلك ان ليس لاحد ان يفعل كما يفعل الفاضل ما لم يكن له ملكة الفضيلة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ . ولكه ب ٨ . وكل من تعدى رسم الشريعة فانه يستوجب العقاب . فيازم اذن ان من ليس له ملكة الفضيلة مهما فعل فانه يستوجب العقاب . وهذا منافٍ لغرض الشارع الذي يقصد الاقبال بالانسان الى الفضيلة بتعويده الاعمال الصالحة . فكيفية الفضيلة اذن لا تقع تحت رسم الشريعة

والجواب ان يقال ان لرسم الشريعة قوة ملزمة كما مر في مب ٩٠ ف ٣ . فاذا انما يقع تحت رسم الشريعة مباشرة ما يتناوله الزام الشريعة . والزام الشريعة

يُحصل بخوف العقاب كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ اذ انما يقع حقيقةً تحت رسم الشريعة ما لا جله يفرض عقاب الشريعة . وفرض العقاب يختلف فيه الشريعة الالهية عن الشريعة البشرية فان الشريعة لا تعاقب الاعلى ما يتناوله حكم الشارع اذ العقاب فيها يُبنى على الحكم . والانسان الذي هو واضع الشريعة الانسانية ليس له ان يحكم الاعلى الافعال الخارجة لان الناس ينظرون الى ما يرى في الظاهر « كما في املوك ١٦ : ٧ واما الحكم على الحركات الارادية الباطنة فانما هو الى الله واضع الشريعة الالهية كقوله في مز ١٠ : ٧ « الله فاحص القلوب والكلى »

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان كيفية الفضيلة تُلحظ باعتبارها في الشريعة الانسانية والالهية وباعتبار آخر في الشريعة الالهية دون الانسانية وباعتبار آخر ايضاً لا تُلحظ لا في الشريعة الانسانية ولا في الشريعة الالهية . وهي تقوم بثلاثة امور كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ - اولها ان يفعل الفاعل عالماً وهذا يتناوله حكم الشريعة الالهية وحكم الشريعة الانسانية لان ما يفعله فاعلٌ وهو جاهلٌ له فانما يفعله بالعرض ولذلك فيحسب اعتبار الجاهل يُحكم بالعقاب على بعض الافعال او باغتفارها في كلتا الشريعتين الالهية الانسانية - والثاني ان يفعل الفاعل مريداً او منتجباً ومنتجباً لسبب معين وهذا يتناول حركتين باطنتين وهما حركة الارادة وحركة القصد كما مر في مب ٨ و ١٢ وهذان الامران لا تحكم عليهما الشريعة الانسانية بل الشريعة الالهية فقط فان الشريعة الانسانية لا تعاقب من يريد ان يقتل وهو لا يقتل ولكن الشريعة الالهية تعاقبه كقوله في متى ٢٢ : ٥ « من يعضب على اخيه يستوجب الحكم » - والثالث ان يقتني الانسان الفضيلة ويعمل بها على وجه ثابت وغير متغير وهذا الثابت يرجع حقيقة الى الملكة اي ان يفعل الانسان بقوة ملكة راسخة وبهذا الاعتبار لا

تقع كيفية الفضيلة تحت رسم الشريعة الالهية او الانسانية لان من يؤدى
الاکرام الواجب لآبويه وان لم يكن له ملكة البر بهما لا يُعتبر بذلك متعدياً
الشريعة فلا يُعاقب على ذلك لامن الله ولا من الانسان

اجيب اذن على الاول بان كيفية فعل العدل التي تقع تحت رسم الشريعة
هي ان يفعل الشيء بحسب نظام الشرع لا ان يفعل بملكة العدل

وعلى الثاني بان قصد الشارع يتعلق بامرین احدهما ما يقصد سوق الناس
اليه برسوم الشريعة وهو الفضيلة والثاني ما يقصده بئنه الشريعة وهذا ما
يؤدى الى الفضيلة او يهيئ لها وهو فعل الفضيلة اذ ليس الغرض من رسم الشريعة
وما يتعلق به رسم الشريعة واحداً بعينه كما ان الغاية وما يؤدى اليها في سائر
الاشياء ليسا واحداً بعينه

وعلى الثالث بان فعل الفضيلة دون اكتساب يقع تحت رسم الشريعة الالهية
لان من يفعل مكتسباً لا يفعل مختاراً واما فعملها بلذة اي بفرح او تهليل فانه
يقع تحت رسم الشريعة من وجه اي من حيث ان اللذة تلزم عن محبة الله والقريب
التي تقع تحت رسم الشريعة لان المحبة هي علة اللذة ولا يقع من وجه اي من
حيث ان اللذة تلزم عن الملكة لان لذة الفعل دليل على الملكة الخاصة كما في
كتاب الاخلاق ٢ ب ٣ فان لذة الفعل يجوز ان تحصل عن الغاية او عن
ملاءمة الملكة

الفصل العاشر

في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية

يُنحط إلى العاشر بان يقال : يظهر ان كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة
الالهية ففي متى ١٩ : ١٧ «ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» وهذا يدل
على ان حفظ الوصايا يكفي لدخول الحياة . والاعمال الصالحة لا تكفي لدخول

الحياة ما لم تُفعل بمحبة فقد قيل في ١ كور ١٣: ٣ « لو بذلت جميع اموالي لا طعام
المساكين واسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فليس ينفعني شيء »
فكيفية المحبة اذن داخلة في رسم الشريعة .

٢ وايضاً ان فعل كل شيء لاجل الله يرجع حقيقة الى كيفية المحبة . وهذا
يقع تحت رسم الشريعة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ « افعلوا كل شيء
لمجد الله » فكيفية المحبة اذن تقع تحت رسم الشريعة .

٣ وايضاً لو كانت كيفية المحبة لا تقع تحت رسم الشريعة لاستطاع الانسان
ان يحفظ رسوم الشريعة بدون المحبة . وما امكن فعله بدون المحبة يمكن فعله
بدون النعمة التي هي ملازمة للمحبة فيلزم جواز حفظ الرسوم الشرعية بدون
النعمة وهذا هو بدعة بيلاجيوس كما يظهر من كلام اوغسطينوس في كتاب
البدع . فكيفية المحبة اذن داخلة في رسم الشريعة .

لكن يعارض ذلك ان من لا يحفظ رسم الشريعة يرتكب ميمته فلو كانت
كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة لكان كل من يفعل شيئاً بغير محبة يرتكب
ميمته . وكل من ليس فيه محبة فانه يفعل بغير محبة فيلزم ان كل من خلا عن
المحبة يرتكب ميمته في كل فعل يفعله ولو كان من الافعال الصالحة . وهذا
باطل .

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين متضارين فذهب فريق الى
ان كيفية المحبة تقع مطلقاً تحت رسم الشريعة وليس يتعذر على من خلا من
المحبة حفظ هذا الرسم الشرعي اذ يمكن ان يوهب نفسه لفيض المحبة عليه من
الله ولا كل من يفعل شيئاً من الصلاح وهو خالٍ من المحبة يرتكب ميمته لان
الفعل عن محبة رسم ايجابي لا يلزم دائماً بل متى كان في الانسان محبة - وذهب
غيرهم الى ان كيفية المحبة لا تقع اصلاً تحت رسم الشريعة . وكلا القولين حق

من وجوه فان فعل المحبة يجوز اعتباره من وجهين - اولاً من حيث هو فعل في نفسه وبهذا الاعتبار يدخل تحت الزام الوصية الموضوعية لذلك على وجه الخصوص وهي : احب الرب الهك . واحب قريبك : ومن هذا الوجه يكون القول الاول حقاً اذ لا يستحيل حفظ هذه الوصية المتعلقة بفعل المحبة فان الانسان يستطيع ان يتأهب للحصول على المحبة ومتى حصل عليها يستطيع ان يستعملها - وثانياً من حيث هو كيفية لافعال الفضائل الأخرى من حيث ان المحبة التي هي غاية الوصية كما في ١ تيمو ١ : ٥ غاية لافعال الفضائل الأخرى فقد مر في مب ١٢ ف ا وء ان قصد الغاية كيفية صورية للفعل الموجه الى الغاية . وبهذا الاعتبار يصح القول الثاني بعدم دخول كيفية المحبة تحت انزام الشريعة اي بان الوصية الأمرة باكرام الاب لا تضمن وجوب اكرامه عن محبة بل وجوب اكرامه فقط وعلى هذا فنن يكرم اباه ولو خلا من المحبة لا يصير بذلك متعدياً لهذه الوصية وان تعدى الوصية المتعلقة بفعل المحبة واستوجب العقاب على ذلك

اجيب اذن على الاول بان الرب لم يقل ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ وصية واحدة بل قال فاحفظ الوصايا كلها . ومن جملتها ايضاً الوصية المتعلقة بمحبة الله والقريب

وعلى الثاني بان وصية المحبة يدخل فيها وجوب محبة الله بكل القلب والى هذا يرجع توجيه كل شيء الى الله ولهذا لا يستطيع الانسان ان يحفظ وصية المحبة ما لم يوجه ايضاً كل شيء الى الله فنن يكرم اذن ابويه يجب عليه ان يكرمهما عن محبة لا بقوة الوصية الأمرة باكرام الابوين بل بقوة الوصية القائلة : احب الرب الهك بكل قلبك : ولان هاتين الوصيتين ايجابيتان غير ملزمتين دائماً فيمكن ان تلزم في ازمة مختلفة وهذا قد يحدث ان من يحفظ وصية اكرام الابوين

لا يتعدى حيثذ الوصية بتركه كيفية الحبة
وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يحفظ جميع وصايا التاموس ما لم يحفظ
وصية الحبة وهذا لا يتم بدون النعمة ولهذا يستحيل ان يحفظ الانسان الشريعة
بدون النعمة خلافاً لما زعم يلاجيوس

الفصل الحادي عشر

هل من الصواب اثبات رسوم اديية في التاموس غير الوصايا العشر

يُخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب اثبات رسوم
ادبية في التاموس غير الوصايا العشر فقد قال الرب في متى ٢٢ : ٤٠ « بوصيتي
الحبة هاتين يتعلق التاموس كله والانبياء » وهاتان الوصيتان قد فصلتا بالوصايا
العشر . فلا ينبغي اذن ان يكون هناك رسوم اخرى اديية

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية مغايرة للرسوم القضائية والطقسية كما مر في مب
٩٩ ف ٣ وما يليه . وتعين الرسوم الادبية العامة هو الى الرسوم القضائية
والطقسية . والرسوم الادبية العامة مندرجة في الوصايا العشر او مستزمنة لها
كما مر في ف ٣ . فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية غير الوصايا العشر
٣ . وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بافعال جميع الفضائل كما مر في ف ٢
فكما أثبت في التاموس من دون الوصايا العشر رسوم اديية اخرى تتعلق بعبادة
الله والسخاء والرحمة والعفة كان يجب ان يثبت فيه ايضاً رسوم تتعلق بسائر
الفضائل كالشجاعة والقناعة ونحوها . فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية
في التاموس غير الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب نقية تهدي النفوس »
والرسوم الادبية التي تضاف الى الوصايا العشر بها ايضاً يسان الانسان من
دنس الخطيئة ونسب نفسه الى الله . فقد كان اذن من شأن الشريعة ان تثبت

ايضاً رسوماً اخرى اديية

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية والطقسية انما تسفيد قوتها من وضعها فقط كما يظهر مما مرّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه لانها قبل ان وُضِعَتْ لم يكن في ما تتعلق به فرقٌ بين ان يفعل على هذا الوجه او ذلك . واما الرسوم الادبية فتسفيد قوتها من ارشاد الفطرة ولو لم يفرضها التاموس بوجهٍ ولها ثلاث مراتب . فمنها ما هي من نهاية اليقين وشدة الوضوح بحيث لا تحتاج الى اذاعة كالوصايا المتعلقة بحبة الله والقريب ونحو ذلك مما هو بمنزلة غاية لرسوم الشريعة كما مرّ في ف ٣ و ٤ وهذه لا يمكن لاحد ان يخطئ بحكمة العقلي فيها . ومنها ما هي اكثر تعيناً ويسهل لكل انسان ولو كان من العامة ان يدرك حالاً حقيقتها الا انه لما كان قد يحدث في النادر ان يخطئ فيها الحكم الانساني كانت تحتاج الى اذاعة وهذه هي الوصايا العشر . ومنها ما ليست حقيقتها واضحة لكل انسان بل لاهل الحكمة فقط وهذه هي الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر والتي انزلها الله على الشعب بواسطة موسى وهرون وغيره لما كانت الاشياء البينة مبادئ لادراك الاشياء الغير البينة كانت الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر ترجع الى الوصايا العشر باعتبار كونها على نحو ما من ملحقاتها فالوصية الأولى ينهى بها عن عبادة آلهة اخرى ويلحق بها رسوم اخرى ناهية عما يرجع الى عبادة الاصنام كقوله في تث ١٨ : ١٠ - ١١ « لا يوجد فيكم من يميز ابنه او ابنته في النار ولا ساحر ولا راق ولا من يسأل جانا او تابعة ولا من يستشير الموتى » . والوصية الثانية تنهى عن الخث ويلحق بها النهي عن التجديف كما في اح ١٥ : ٢٤ وعن تعليم الضلال كما في تث ١٣ . والوصية الثالثة يلحق بها جميع الرسوم الطقسية . والوصية الرابعة الآمرة باكرام الابوين يلحق بها الامر باكرام الشيوخ كقوله في اح ١٩ : ٣٢ « قم قدام الاشيب وكرم وجه

وجه الشيخ « وبالاجمال جميع الرسوم الباعثة على اجلال الأعلين والاحسان الى
 الأكفاه او الأدين . والوصية الخامسة الناهية عن القتل يلحق بها النهي عن
 بغض القريب وعن كل اعتناء عليه كقوله في اح ١٩ : ١٦ « لا تقف ضد دم
 صاحبك » والنهي عن بغض الأخر أيضاً كقوله هناك ع ١٧ « لا تبغض اخاك
 في قلبك » . والوصية السادسة الناهية عن الزنى يلحق بها النهي عن البغاء
 كقوله في ت ١٣ : ١٧ « لا تكن من بنات اسرائيل بنى ولا من بنى اسرائيل
 فاجر » والنهي عن الفجور المتأني لقتضى الطبيعة كقوله في اح ١٨ : ٢٢ - ٢٣
 « الذكر لا تضاجعه ولا تتجامع شيئاً من البهائم » والوصية السابعة الناهية عن
 السرقة يلحق بها النهي عن المراهة كقوله في ت ٢٣ : ١٩ « لا تقرض اخاك
 برين » والنهي عن الغش كقوله في ت ٢٥ : ١٣ « لا يكن في كيسك معياران »
 وبالاجمال كل ما يرجع الى النهي عن الاقتراء والاختلاس . والوصية الثامنة
 الناهية عن شهادة الزور يلحق بها النهي عن الدينونة الباطلة كقوله في خر ٢٣ : ٢
 « لا تأتمل الى رأي الكثيرين في الحكم فتعبد عن الحق » والنهي عن الكذب
 كقوله هناك ع ٢ « اهرب من الكذب » والنهي عن التهمة كقوله في اح ١٩ :
 ١٦ « لا تسع بانتمية بين شعبك » . واما الوصيتان الباقيتان فلا يلحق بها
 شيء اذ ينهى بهما بالاجمال عن كل شهوة قبيحة
 اذا اجيب على الاول بان الوصايا العشر ترجع الى عجة الله والقريب من جهة
 ما هو ظاهر فيها من حقيقة الواجب واما سائر الوصايا فتراجع اليها من تلك الجهة
 التي هي اقل ظهوراً فيها
 وعلى الثاني بان الرسوم الطقسية والقضائية معينة للوصايا العشر بقوة
 وضعها لا بقوة الغريزة الفطرية كالرسوم الادبية الملقحة بهذه الوصايا
 وعلى الثالث بان الغرض من رسوم الشريعة هو المصلحة العامة كما مر

في مب ٩٠ ف ٢ ولما كانت الفضائل التي يقصد بها شيء آخر ترجع بلا توسط الى المصلحة العامة ومثلها فضيلة العفة من حيث ان فعل الابلاد يعود بالنفع على مصلحة النوع العامة جعلت لهذه الفضائل بلا توسط الوصايا العشر والوصايا الملحمة بها. واما فعل الشجاعة فقد جعلت له وصية تداع بواسطة القواد الخرضين في الحرب التي 'تقتحم' لاجل المصلحة العامة كما ورد في تث ٣: ٢٠ حيث 'يوصي' الكهنة بقوله « لا تخافوا لا تفشلوا » وكذلك النهي عن فعل الشراة فقد عهد به الى الآباء لمنافاته المصلحة المنزلية كقوله في تث ٢١ : ٢٠ بلسان الآباء « يستهين بنصائحنا لاهياً بكثرة الاكل والنعارة والمآذب »

الفصل الثاني عشر

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل كانت مبررة

'يتخطى' الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية كانت مبررة فقد قال الرسول في رو ٢ : ١٣ « ليس السامعون للناموس هم ابرار عند الله بل العاملون بالناموس هم مبررون » والمراد بالعاملين بالناموس مكمولو رسوم الناموس . فاذا رسوم الناموس المكملة كانت مبررة ٢ وايضاً قيل في اح ١٨ : ٥ « احفظوا رسومي واحكمي فمن حفظها يحيا بها » . وحيوة الانسان الروحية تقوم بالبر . فاذا رسوم الناموس المكملة كانت مبررة

٣ وايضاً ان الناموس الالهي اعظم قوة من الناموس الانساني . والناموس الانساني يبرز فان في اتمام رسوم الناموس نوعاً من البر . فرسوم الناموس اذن كانت مبررة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل » وهذا 'يحمل' ايضاً على الرسوم الادبية كما قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف

ب ١٤ - فالرسوم الادبية اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال كما ان الصحيح يقال بالقول الحقيقي والاول على ما هو حاصل على الصحة والقول الثاني على ما يدل على الصحة او على ما يقربها كذلك التبرير يقال بالقول الاول والحقيقي على احداث البر والقول الثاني والشبه بالمجازي على الدلالة على البر او على التاهيب له . ولا مرء ان رسوم الناموس كانت مبررة بهذين المعنيين اي من حيث كانت تؤهب الناس لنعمة المسيح المبررة ومن حيث كانت تدل عليها ايضاً لان حيوة ذلك الشعب كانت تنبئ بالمسيح وترمز اليه كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٤ - واما اذا اردنا التبرير الحقيقي فيجب ان يُعلم ان البر يجوز اعتباره اما من حيث هو بالملكة او من حيث هو بالفعل وعلى هذا فالتبرير يقال على نحوين اولاً بمعنى ان الانسان يصير باراً بحصول ملكة البر له وثانياً بمعنى انه يفعل افعال البر فيكون المراد بالتبرير على هذا النحو الاخير انفاذ البر . والبر كثيره من الفضائل في انه يمكن اعتباره كسبياً او فيضياً كما يظهر مما مر في م ٦٣ ف ٤ فالكسبي يحصل عن الاعمال والفيضي يحصل عن الله بنعمته وهذا هو البر الحقيقي الذي عليه كلامنا هنا وبحسبه يقال لواحد انه بار عند الله كقوله في رو ٤ : ٢ « لو كان ابراهيم يبرر باعمال الناموس لكان له ثغر ولكن لا عند الله » فلم يكن اذن ممكناً حصول هذا البر بالرسوم الادبية التي تتعلق بالافعال الانسانية فلم يكن اذن ممكناً للرسوم الادبية ان تبرر باحداثها البر - واما اذا اريد بالتبرير انفاذ البر فجميع رسوم الناموس كانت مبررة لكن على انحاء مختلفة فان الرسوم الطقسية كانت مشتملة في نفسها على البر بالمعنى اعم من حيث كانت تقام لعبادة الله ولكنها لم تكن مشتملة عليه بالخصوص في نفسها بل بقوة تعيين الناموس الالهي فقط ولهذا يقال ان هذه الرسوم لم تكن مبررة الا بقوة تقوى مقيمها وطاعتهم .

واما الرسوم الادبية والقضائية فكانت مشتتة على ما هو في نفسه باراً اما بالعموم او بالخصوص لكن الرسوم الادبية كانت مشتتة على ما هو في نفسه باراً بالبر العام الذي هو كل فضيلة كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ والرسوم القضائية كانت ترجع الى البر الخاص القائم في ما يجري بين الناس من المعاملات اذا اجيب على الاول بان مراد الرسول بالتبرير انفاذ البر وعلى الثاني بان الانسان العامل برسوم التاموس كان يقال انه يجيها لانه لم يكن يناله عقاب الموت الذي كان التاموس يفرضه على من يتعداه وبهذا المعنى اورد الرسول ذلك في غلا ٣ : ١٢

وعلى الثالث بان رسوم التاموس الانساني تبرر بالبر المكتسب الذي ليس الكلام عليه هنا بل انما هو على البر الذي عند الله

المبحث الاول بعد المائة

في الرسوم الطقسية في نفسها - وفيه اربعة فصول
ثم يتبين النظر في الرسوم الطقسية . وارلاً فيها في نفسها . وثانياً في عائلها . وثالثاً في مدة بقائها . اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان حقيقة الرسوم الطقسية ما هي - ٢ في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية - ٣ هل يجب ان تكون متعددة - ٤ في قسمتها

الفصل الاول

في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تقوم باختصاصها بعبادة الله فقد فرض في الشريعة العتيقة على اليهود رسوم تنهى عن بعض الاطعمة كما في اح ١١ وعن بعض الملابس ايضاً كقوله في اح ١٩ : ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» ورسوم تأمر ببعض الملابس كقوله في عد ١٥ : ٣٨ «ليصنعوا لهم اهداباً على اذيال اريدتهم» وهذه ليست رسوماً

أدبية لأنها لم تبق في الشريعة الجديدة ولا هي رسوم قضائية لأنها لا ترجع إلى القضاء بين الناس . فهي إذن طقسية . ولكنها ليست في شيء من الاختصاص بعبادة الله . حقيقة الرسوم الطقسية إذن ليست قائمة باختصاصها بعبادة الله ٢

وأيضاً ذهب بعض إلى أن الرسوم الطقسية إنما تطلق على تلك الرسوم المختصة بالاعياد لكونهم يحملونها مشتقة (أي في اللاتينية) من cereis أي الشموع التي توقد في الأعياد . وهناك رسوم أخرى كثيرة تختص بعبادة الله خارجاً عن الأعياد . فيظهر إذن أن حقيقة الرسوم الطقسية لا تُعتبر من حيث اختصاصها بعبادة الله

٣ وأيضاً ذهب آخرون إلى أن المراد بالرسوم الطقسية قوانين أو قواعد للتخلص إذ يحملونها (أي في اللاتينية) مشتقة من chaire في اليونانية الذي معناه السلام والنجاة . وجميع الرسوم الناموسية قوانين للتخلص وليس ذلك خاصاً بما اختص منها بعبادة الله . فالرسوم الطقسية إذن لا تطلق على الرسوم المختصة بعبادة الله فقط

٤ وأيضاً قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين يقال رسوم طقسية لما ليست حقيقة بينة . وحقيقة كثير من الرسوم المختصة بعبادة الله بينة كحفظ السبت وإقامة عيد الفصح وعيد المظال وكثير غير ذلك مما ورد بيان حقيقته في التاموس . فليست إذن الرسوم الطقسية ما كانت مختصة بعبادة الله لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٨ «كن أنت للشعب في ما يتعلق بالله وأوضح لهم طرق العبادات وشعائرها»

والجواب أن يقال أن الرسوم الطقسية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالله كما أن الرسوم القضائية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالتقريب على ما مر في مب ٩٩ ف ٤ . وإنما تحصل نسبة الإنسان إلى الله بالعبادة الواجبة ولهذا تُخص

مرسوم الطقسية بما يختص بعبادة الله وقد مر وجه تسميتها بالطقسية في
الب ٩٩ ف ٣ حيث جمعت ممايزة لسائر الرسوم

إذا اجيب على الاول بأنه ليس يختص بعبادة الله القرايين ونحوها مما
يظهر انه يتعلق بالله مباشرة فقط بل ما ينبغي ايضاً من تأهب من يعبد الله
لعبادته كما ان كل ما يؤهب لغاية في غير ذلك ايضاً يتناولها العلم الذي يتعلق
بتلك الغاية . وما فرض في الناموس من الرسوم المتعلقة بلباس من يقيمون
عبادة الله واطعمتهم ونحو ذلك يرجع الى تأهب الكهنة ليكونوا اهلاً لعبادة
الله كما ان الذين يتولون خدمة الملك ايضاً يعملون شعائر وطرقات مخصوصة
ولذا كانت هذه الرسوم ايضاً داخله في الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان ذلك التفسير لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً ولا سيما
لانه لم يرد كثيراً في الناموس ان الشموع كانت توقد في الاعياد بل ان المنارة
ايضاً كانت سرجها تسرج بزيت الزيتون كما في اح ٢٤ : ٢ الا انه يجوز مع
ذلك ان يقال ان كل ما كان محتصاً بعبادة الله كان برعي في الاعياد بافضل
عناية وبهذا الاعتبار تكون جميع الطقسيات مندرجة في حفظ الاعياد

وعلى الثالث بان ذلك التفسير ايضاً لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً لان
لفظ الطقس في اللاتينية وهو caeremonia ليس يونانياً بل لاتينياً . غير انه لا
يتمتع ان يقال انه اذ كان خلاص الانسان يحصل له من الله يظهر ان تلك الرسوم
التي تسوق الانسان الى الله هي على الخصوص قوانين لخلاص الانسان . وعلى
هذا تطلق الطقسيات على ما يختص بعبادة الله

وعلى الرابع بان هذا التعريف للطقسيات تعريف لها بامر ظني نوعاً من
الظن ليس لانها اتما يقال لها طقسيات لمفاه حقيقتها بل لان ذلك من لوازمها
اذ لما وجب ان تكون الرسوم المتعلقة بعبادة الله رمزية كما سياتي قريباً لزم ان

لا تكون حقيقتها شديدة البيان

الفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية ليست رمزية لان من شأن كل معلم ان يكون كلامه بحيث يسهل فهمه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٤ ب ٨ . وهذا يظهر ضرورياً بالخصوص في سن الشريعة لان رسوم الشريعة تُورد للشعب فوجب من ثم ان تكون الشريعة واضحة كما قال ايسيدورس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ فلوكانت الرسوم الطقسية وُضِعَتْ رمزاً الى شيء للزم في ما يظهر ان موسى لم يحسن ايرادها لعدم كشفه عما كانت ترمز اليه

٢ وايضاً ما يُفعل في سبيل عبادة الله يجب ان يكون على غاية الجلالة والأدب . وفعل شيء تمثيلاً لآخر من شأن اهل الملاعب او الشعراء فان ما كانوا يفعلونه في الملاعب كانوا يمثلون به افعال الغير فيظهر اذن ان مثل هذا لا ينبغي فعله في سبيل عبادة الله . والرسوم الطقسية موضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف . فلا ينبغي ان تكون رمزية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكريدون ب ٣ « اعظم ما تكون عبادة الله بالايمان والرجاء والمحبة » . والرسوم المتعلقة بالايمان والرجاء والمحبة ليست رمزية . فلا ينبغي اذن ان تكون الرسوم الطقسية رمزية

٤ وايضاً قال الرب في يو ٤: ٢٤ « الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي ان يسجدوا » . وليس الرمز نفس الحق بل هو بالاحرى قسم له . فالرسوم الطقسية المختصة بعبادة الله لا ينبغي اذن ان تكون رمزية لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢: ١٦ « لا يحكم عليكم

أحد في المأكل أو المشروب أو من قبيل عيد أو رأس شهر أو سبت مما هو ظل المستقبلات»

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يراد بها الرسوم الموضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف. وعبادة الله على ضربين باطنة وظاهرة فان الانسان لما كان مركباً من نفس وجسد كان ينبغي ان يُقبل الى عبادة الله بكليهما بحيث ان النفس تعبد بالعبادة الباطنة والجسد يعبد بالعبادة الظاهرة وعليه قوله في مز ٨٣ : ٣ « قلبي وجسمي تهللا بالاله الحي » وكما ان الجسد يتوجه الى الله بواسطة النفس كذلك العبادة الظاهرة ترجع الى العبادة الباطنة والعبادة الباطنة تقوم باتصال النفس بالله بالعقل والمحبة فكان توجيه افعال الانسان الظاهرة الى عبادة الله يختلف باختلاف حسن اتصال العقل والمحبة بالله عند من يعبده - ففي حال السعادة المستقبلة يعاين العقل الانساني الحق الالهي في نفسه ولهذا فالعبادة الظاهرة لا تقوم حينئذ يرمز او شبه ما بل انما تقوم بتسبيح الله الصادر عن معرفة ومحبة باطنة كقوله في اش ٥١ : ٣ « سيحصل فيها الفرح والسرور والحمد وصوت التسبيح » - واما في حال الحياة الحاضرة فلا نستطيع ان نعاين الحق الالهي في نفسه بل يجب ان يطلع علينا نوره من وراء رموز واشباه محسومة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ وهذا يختلف باختلاف حال المعرفة البشرية . ففي الشريعة العتيقة لم يكن الحق الالهي ظاهراً في نفسه ولم يكن ايضاً الطريق المؤدي اليه مفتوحاً كما قال الرسول في عبر ٩ : ٨ فوجب اذن ان تكون العبادة الظاهرة المرسومة في الشريعة العتيقة رمزاً ليس الى ما يظهر في الوطن من الحق المستقبل فقط بل الى المسيح الذي هو الطريق المؤدي الى ذلك الحق ايضاً - واما في حال الشريعة الجديدة فهذا الطريق قد كُشف بالوحي فلم يبق حاجة الى ان يرمز اليه على

انه مستقبل بل ينبغي تذكاره على انه امر ماضٍ او حاضر وانما ينبغي ان يرمز الى ما هو مستقبل من حق المجد الذي الى الآن لم ينزل به وحي وهذا ما اراده الرسول بقوله في عبر ١٠ : ١ « التاموس له ظل الخيرات المستقبلية لا صورة الاشياء بعينها » فان الظل اقل من الصورة فكذلكنا خص الصورة بالتاموس الجديد والظل بالتاموس العتيق

اذا اجيب على الاول بان الالهيات لا ينبغي ان توحى الى الناس الا على حسب قابليتهم والا كان ذلك مدعاة الى سقوطهم اذ يمرضهم للاستهانة بما لا يطيقون ادراكه ولهذا كان ايراد الاسرار الالهية للشعب المتسكع في المهجبة تحت حجاب من الاشياء انفع له فانه بهذه الطريقة يدركها في الاقل على وجه غير صريح اذ يستخدم تلك الرموز والاشباه لا كرام الله وعلى الثاني بانه كما ان العقل الانساني لا يدرك الامور الشعرية بسبب ما فيها من نقصان الحق كذلك لا يستطيع ان يدرك الامور الالهية ادراكاً كاملاً بسبب ما فيها من زيادة الحق فاحتج في كليهما الى التمثيل بمثل محسوسة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على العبادة الباطنة التي مع ذلك يجب ان ترجع اليها العبادة الظاهرة كما تقدم ويمثل هذا يجب على الرابع لانه بالمسيح افضى الناس على اكل وجهه الى عبادة الله الروحية

الفصل الثالث

هل كان واجبا تكثُر الرسوم الطقسية

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجبا تكثُر الرسوم الطقسية لان الوسائط يجب ان تكون معادلة للغاية . والرسوم الطقسية يقصد بها

عبادة الله والرمز الى المسيح كما تقدم في الفصلين الآنفين . ويوجد « ايه » واحد
الذي منه كل شيء ورب واحد يسوع المسيح الذي به كل شيء . كما قال
الرسول في ا كور ٨: ٦ . فلم يكن اذن واجباً تكثير الرسوم الطقسية
٢ وايضاً ان كثرة الرسوم الطقسية كانت مدعاة الى تعدي الناموس كقول
بطرس في اع ١٥: ١٠ « لم تجربون الله لتضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم
نستطع نحن ولا آباؤنا ان نحمله » وتعدي الرسوم الالهية منافع لخلاص الناس .
فاذا لما كان من مقتضى كل شريعة ان تكون موافقة لخلاص الناس كما قال
ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ لم يكن واجباً في ما يظهر فرض
رسوم طقسية متكررة

٣ وايضاً ان الرسوم الطقسية كانت تتعلق بعبادة الله الظاهرة والباطنية
كما تقدم في الفصل الآنف . وقد كان ينبغي للشريعة ان تقلل من هذه العبادة
الجثمانية لانها كان المقصود منها السج الذي علم الناس ان يعبدوا الله بالروح والحق
كما في يو ٤: ٢٣ . فلم يكن اذن واجباً فرض رسوم طقسية متعددة
لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٨: ١٢ « فأكتب لهم شرائع كثيرة
في الداخل » وفي ايوب ١١: ٦ « ليغبرك بأسرار حكمتك وان شرائعك كثيرة »
والجواب ان يقال ان كل شريعة تُسنُّ لشعب كما مر في مب ٩٦ ف ١
وفي الشعب صنفان من الناس احدهما جانح الى الشر وهؤلاء يجب فهمهم برسوم
الشريعة كما مر في مب ٩٥ ف ١ والآخر جانح الى الخير اما بالفطرة او بالعادة
او بالنعمة وهؤلاء ينبغي تثقيفهم برسوم الشريعة وحملهم بها على الاستزادة من
الصلاح . وتكثر الرسوم الطقسية في الشريعة العتيقة كان ملائماً لكليهما
فقد كان في ذلك الشعب بعضٌ ينزعون الى عبادة الاصنام فكان لا بد من
صرفهم عنها الى عبادة الله بالرسوم الطقسية ولما كان الناس يعبدون الاصنام

على أنحاء مختلفة كان ينبغي وضع رسوم متعددة لتكفل بنقض كل منها وفرض احكام كثيرة عليهم حتى اذا وفرت مناكهم نوعاً بما يُجشمونه في سبيل عبادة الله لم يبق لهم وقت يتفرغون فيه لعبادة الاصنام . واما الذين كانوا جانحين الى الخير فقد كلت تكثر الرسوم الطقسية ضرورياً لهم ايضاً اولاً لان عقولهم كانت تتوجه بذلك الى الله توجهاً مختلفاً وعلى وجه أبقى وثانياً لان سر المسيح الذي كان مرموزاً اليه بهذه الرسوم الطقسية قد اولى العالم فوائد متعددة وكان ينبغي ان يعتبر فيه امور كثيرة تقتضي ان يرمز اليها برسوم طقسية مختلفة

اذا اجيب على الاول بانه متى كانت الوساطة كافية للتأدية الى الغاية تكفي للغاية الواحدة واسطة واحدة كما ان دواءً واحداً اذا كان فعالاً يكفي احياناً لحصول الشفاء فلا يحتاج حينئذ الى اذوية متعددة واما اذا كانت الوساطة ضعيفة وقاصرة فيجب تعدد الوسائط كما يعالج المريض بادوية كثيرة متى كان واحداً منها لا يكفي اشفاؤه . وطقوس الشريعة العتيقة كانت عاجزة وقاصرة اولاً عن تمثيل سر المسيح الذي هو في منتهى السمو وثانياً عن اخضاع عقول الناس لله كقول الرسول في عبر ٧ : ١٨ - ١٩ « ترفض الوصية السابقة لضعفها وعدم فائدتها اذ لم يكن بالناموس كمالٌ شئ » ولهذا وجب تكثير الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان من شأن الشارع الحكيم ان يسمح بوقوع تعديات صغيرة اجتناباً للتعديات الكبيرة ولهذا فاجتناباً لعبادة الاصنام واستكبار اليهود في قلوبهم لو اتموا جميع الرسوم الناموسية لم يعرض الله عن تكثير الرسوم الطقسية بسبب ان ذلك كان مدعاة الى سهولة تعليمهم الناموس وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة قللت كثيراً من العبادة الجسمية فهي

قد رسمت ان لا تقدم القرايين في كل مكان ولا من اي مكان وانما رسمت
اموراً كثيرة مثل ذلك تقليداً من العبادة الظاهرة كما قال ايضاً الرباني موسى
المصري في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ب ٣٠ على انه لم يكن ينبغي الاكثر من
تقليل عبادة الله الجسمية بحيث ينزع الناس الى عبادة الشياطين

الفصل الرابع

في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرايين واقداس واسرار وعبادات هل هي صواب
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى
قرايين واقداس واسرار وعبادات ليست صواباً لان طقوس الشريعة العتيقة
كانت ترمز الى المسيح وهذا انما كان يحصل بالقرايين المرموز بها الى القريان
الذي به بذل المسيح نفسه مقدمة وذبيحة لله كما في افس ٥ : ٢ . فاذا لم يكن من
الرسوم الطقسية الا القرايين فقط

٢ وايضاً ان غاية الشريعة العتيقة كانت الشريعة الجديدة . والقريان في
الشريعة الجديدة هو نفس سر المذبح . فلم يكن اذن واجباً ان تجعل الاسرار في
الشريعة العتيقة قسمة للقرايين

٣ وايضاً يراء بالقدس ما كان مكرماً لله وبهذا المعنى كان يقال للمسكن
وايته انها تقدس . وجميع الرسوم الطقسية كانت موضوعة لعبادة الله كما تقدم
في ف ١ . فقد كانت اذن كلها اقداساً . فلا ينبغي اذن اطلاق الاقداس على
قسم واحد منها فقط

٤ وايضاً ان العبادات مشتقة (في اللاتينية) من معنى الحفظ والرعاية وقد
كان يجب حفظ رسوم التاموس باسمها ففي تث ٨ : ١١ « احفظ واحذر ان
تلسي الرب الهك وتعرض عن وصاياه واحكامه وطقوسه » فلا ينبغي اذن جعل
العبادات قسماً من الرسوم الطقسية

٥ وايضاً ان الاعياد تُجعل في عداد الطقوس لكونها ظلالاً للمستقبل كما في كولوسي ١٦: ١١ ومثلها ايضاً التقادم والمدايا كما في عبر ٩: ٩ وهي ليست في ما يظهر داخلية في شيء من هذه الاقسام . فليست اذن قسمة الرسوم الطقسية على ما تقدم صواباً

لكن يارض ذلك ان كلاً من الاقسام المتقدمة يدعى في الشريعة العتيقة طقوساً فان القرايين تدعى طقوساً في عد ٢٤: ١٥ حيث يقال « فلتنضم الجماعة عجبلاً بقربانه وسكيبه بحسب الطقوس » وقد قيل عن سر الدرجة في اح ٣٥: ٧ « تلك مسحة هرون وبنيه على ما تقتضيه الطقوس » وقيل ايضاً عن الاقداس في خر ٣٨: ٢١ « هذه هي ادوات مسكن الشهادة لانامة طقوس اللاويين » وقيل ايضاً عن العبادات في ٣ ملوك ٦: ٩ « ان حدثم زائعين عن اقتفائي ولم تحفظوا الطقوس التي رسمتها لكم »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يقصد بها عبادة الله كما مر في ف ١ و ٢ وهذه العبادة يجوز ان يُعتبر فيها العبادة نفسها والعبادون وادوات العبادة . فالعبادة نفسها تقوم على وجه الخصوص بالقرايين التي تقدم تعظيماً لله . وادوات العبادة كالمسكن والآنية ونحوها هي الاقداس . والعبادون يجوز ان يعتبر فيهم امران احدهما تعيينهم للعبادة الالهية ويتم بنوع من تكريس الشعب او الكهنة وهذا هو الاسرار والآخر طريقةهم الخاصة التي بها يمتازون عن لا يعبدون الله وهنا هو العبادات كشأنهم في المآكل والملابس ونحوها اذا اجيب على الاول بان القرايين كان ينبغي ان تقدم في بعض الامكنة ومن بعض الناس وكل ذلك يرجع الى عبادة الله فاذا كما يرمز بالقرايين الى المسيح الذي كان يرمز باسرارها واقداسها الى اسرار الناموس الجديد واقداسه وبالعبادات الى طريقة شعب الناموس الجديد . وكل ذلك يرجع الى

المسيح

وعلى الثاني بان قربان الشريعة الجديدة اي الاوخرستيا يشتمل على نفس المسيح الذي هو صانع التقديس فانه قدس الشعب بدمه كما في عبر ١٣: ١٢ ولهذا كان هذا القربان سرّاً ايضاً واما قرايين الشريعة العتيقة فلم تكن مشتملة على نفس المسيح بل كانت ترمز اليه فقط ولهذا لا تسمى اسراراً الا انه للدلالة على ذلك بوجه الخصوص كان في الشريعة العتيقة بعض اسرارٍ يرمز بها الى التقديس المستقبلي على ان بعض التقديسات كانت يصاحبها ايضاً بعض القرايين

وعلى الثالث بان القرايين والاسرار ايضاً كانت اقداساً الا ان بعض الاشياء كانت اقداساً اي مكرسة لعبادة الله ولم تكن مع ذلك قرايين او اسراراً ولهذا خصت باسم الاقداس المشترك

وعلى الرابع بان الاشياء التي كانت خاصة بطريقة الشعب العابد لله كانت تُخصّص باسم العبادات المشترك لخلوها عن الاشياء المقدمة فهي لم تكن تُدعى اقداساً لانها لم تكن تتعلق بعبادة الله مباشرة كالمسكن واتيوب بل انما كانت طقسية بنوع من الزوم من حيث كانت ترجع الى نوع من اهلية الشعب لعبادة الله

وعلى الخامس بانه كما كانت القرايين تُقدّم في مكان معين كذلك كانت تُقدّم في ازمنة معينة ومن ذلك يظهر ان الاعياد تدخل في عداد الاقداس واما التقادم والمهدايا فتعسب من القرايين لانها كانت تُقدّم لله وعليه قول الرسول في عبر ٥: ١ « كل حبرٍ متخذٍ من الناس يقام لاجل الناس في ما هو لله يقرب تقادم وذبايح »

البحث الثاني بعد المائة

في علل الرسوم الطقسية — وفيه ستة فصول

ثم يتبني النظر في علل الرسوم الطقسية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في ان
الرسوم الطقسية هل تعلل بعلّة — ٢ هل تعلل بعلّة حرفية او رمزية فقط — ٣ في علل
القرابين — ٤ في علل الاسرار — ٥ في علل الاتداس — ٦ في علل العبادات

الفصل الأول

في ان الرسوم الطقسية من تعلل بعلّة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية لا تتلّم بعلّة فقد
كتب الشارح على قوله في افس ١٥:٢ : ابطال ناموس الرصايا بالاحكام : ما
نصه « اي ابطال الناموس العتيق من حيث العبادات البدنية بالاحكام اي
بالرسوم الانجيلية الصوابية » ولو كان لعبادات الناموس العتيق علّة صوابية
لكان ابطالها باحكام الناموس الجديد الصوابية عبثاً . فعبادات الناموس العتيق
الطقسية لا تعلل اذن بعلّة صوابية

٢ وايضاً ان الناموس العتيق حل محلّ الناموس الطبيعي . وبعض الرسوم
لم يكن لها في الناموس الطبيعي علّة سوى امتحان طاعة الانسان كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ل ٨ ب ٦ و ١٣ عند كلامه على النهي عن ثجيرة الحياة . فكان
ينبغي اذنان يوضع في الناموس العتيق رسوم يمتحن بها طاعة الانسان دون ان
يكون لها في نفسها علّة صوابية

٣ وايضاً ان افعال الانسان يقال لها ادبية من حيث هي صادرة عن العقل
والصواب . فلو كان للرسوم الطقسية علّة صوابية لما افرقت عن الرسوم
الادبية . فيظهر اذن ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلّة لان الرسم انما يكون
صواباً متى كان معللاً بعلّة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٩ « وصية الرب مضيئة تنير العميون »

والرسوم الطقسية وصايا الهية فهي اذن مضية وهي لا تكون كذلك اذا لم يكن لها علة صوابية . فالرسوم الطقسية اذن تملل بعلّة صوابية

والجواب ان يقال لما كان من شأن الحكيم ان يرتب كما في الالهيات ك ١ ب ٢ وجب ان يكون ما يصدر عن الحكمة الالهية مرتباً كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء يقتضي امرين الاول سوق الاشياء الى الغاية المتفضاة التي هي مبدأ كل ترتيب في الاعمال لان ما يحدث اتفاقاً دون قصد غاية او ما يفعل بالهزل لا بالجد نصفه بعدم الترتيب . والثاني ان تكون الوساطة مناسبة للغاية وهذا يلزم عنه ان الوسائط تملل بالغاية كما يملل تمييز المنشار بالقطع الذي هو غايته كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ ومن البين ان الرسوم الطقسية وسائر الرسوم الناموسية موضوعة من الحكمة الالهية وعليه قوله في تث ٤ : ٦ « هذه حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم » فقد وجب اذن القول بان الرسوم الطقسية مسوقة الى غاية تملل منها بعلل صوابية

اذ اجيب على الاول بانه يجوز ان يقال ان عبادات الناموس العتيق لا تملل بعلّة من حيث ان الاعمال لم يكن لها علة في طبعها كأن لا يكون الثوب مثلاً منسوجاً من صوف او كتان الا انه كان ممكناً ان تملل بالاضافة الى شيء آخر اى من حيث كان يرمز بذلك الى شيء او يُفنى به شيء . واما احكام الناموس الجديد القائمة على وجه الخصوص بالايمان ومحبة الله فلها من نفس طبيعة الفعل علة صوابية

وعلى الثاني بان النهي عن شجرة معرفة الخير والشر لم يكن لان تلك الشجرة كانت فيحّة في طبعها واكنه يملل بالاضافة الى شيء آخر اى من حيث كان يرمز به الى شيء . وهكذا رسوم الناموس العتيق الطقسية ايضاً فانها تملل بالاضافة الى شيء آخر

وعلى الثالث بان الرسوم الادبية نحو: لا تقتل: لا تسرق: لها في طباعها
علل صوابية واما الرسوم الطقسية فلها علل صوابية من اضافتها الى آخر كما
تقدم

الفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل تعلق بعلّة حرفية او رمزية فقط

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلق بعلّة
حرفية بل بعلّة رمزية فقط فقد كان اخص هذه الرسوم الختان وذبح
الحمل الفصحي وكلا هذين لم يكن لهما الا علة رمزية لان كليهما رُسم علامة
لشيء آخر في تك ١١: ١٨ «تختنون لحم قلفتكم فيكون ذلك علامة عهد بيني
وبينكم» وفي خر ٩: ١٣ قيل عن اقامة الفصح «يكون بمثابة علامة في يدك
وبمئة ذكري امام عينيك» فلاّن لا يكون لسائر الرسوم الطقسية سوى علة
رمزية أولى

٢ وايضاً من شأن المعلول ان يكون مناسباً لعلته. وجميع الرسوم الطقسية
رمزية كما مر في البحث الآنف ف ٢. فليس لها اذن سوى علة رمزية
٣ وايضاً ما ليس في نفسه فرق بين ان يفعل على حال او أخرى فليس
يعلل بعلّة حرفية في ما يظهر. ومن الرسوم الطقسية ما ليس في نفسه فرق بين
ان يفعل على حال او أخرى كمقدار ما يجب تقديمه من البهائم ونحو ذلك من
الاحوال الجزئية. فرسوم الشريعة العتيقة اذن لا تعلق بعلّة حرفية
لكن يعارض ذلك انه كما ان الرسوم الطقسية كانت ترمز الى المسيح كذلك
كانت ترمز اليه حوادث العهد العتيق ايضاً فقد قيل في ا كور ١٠: ١١ «جميع
ذلك كان يعرض لهم رموزاً» وحوادث العهد العتيق ما عدا المعنى السري او
الرمزي معنى حرفي ايضاً. فاذا كذلك الرسوم الطقسية كان لها ما عدا العلل

الرمزية عللٌ حرفية أيضاً

والجواب ان يقال ان الوسائط يجب ان تعلق بالغاية كما مرّ في الفصل
الآنف وللرسوم الطقسية غايتان فقد كان يُقصد بها عبادة الله لذلك العهد
والرمز الى المسيح كما ان اقوال الانبياء كانت تنظر الى الزمان الحاضر وترمز ايضاً
الى الزمان المستقبل على ما قال ابرونيموس في تفسير نبوة هوشع ٣: ١
فكذلك اذن يمكن تعليل رسوم الناموس العتيق الطقسية من وجوهين اولاً من
جهة العبادة الالهية التي كان ينبغي رعايتها لذلك العهد وهذه العلة حرفية
سواء اريد بها اجتناب عبادة الاصنام او تذكارة صنعة الهية او الدلالة على
العظمة الالهية اويان ما كان يطلب حينئذٍ في عبادة الله من تأهب العقل .
وثانياً من جهة الرمز الى المسيح فتكون عالمها من هذه الجهة رمزية ومربية سواء
اعتبرت بالنظر الى المسيح والكنيسة وهذا يرجع الى المعنى الرمزي او بالنظر الى
اخلاق الشعب المسيحي وهذا يرجع الى المعنى الادبي او بالنظر الى حال المجد
المستقبل الذي تنادي اليه بالمسيح وهذا يرجع الى المعنى العلوي

اذّا اجيب على الاول بانه كما ان معنى الكلام المجازي في الكتاب حرفي
اذ المراد به الدلالة على الشيء المقصود به كذلك معاني الطقوس الناموسية
المرسومة ذكراً لصنائع الله او لغير ذلك مما كان متعلقاً بحال ذلك العهد لا
تجاوز حد العلة الحرفية وعليه فتعليل عبد الفصح بالدلالة على النجاة من مصر
وتعليل الختان بالدلالة على العهد الذي به الله مع ابراهيم يرجع الى العلة الحرفية
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض لو كانت الرسوم الطقسية وُضعت
رمزاً الى المستقبل فقط لا لعبادة الله في الحاضر ايضاً

وعلى الثالث بانه كما ان الشرائع الانسانية تعلق بعلة باعتبارها الكلي لا
باعتبار الاحوال الجزئية التي تُترك لحكم الشارعين على ما مرّ في مب ٩٦ ف ١

٦ كذلك كثير من التعمينات الجزئية في طقوس الشريعة العتيقة ليس له علة حرفية بل علة رمزية فقط وان كان له بالاجمال علة حرفية ايضاً

الفصل الثالث

في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تعمل بملة صوابية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الطقوس المتعلقة بالقرابين لا يمكن ان تعمل بملة صوابية لان ما كان يقدم قرباناً هو الشئ الذي ان ضروري لقوام الحياة الانسانية كأنواع مخصوصة من البهيم والخبز . والله ليس يحتاج الى هذا القوام كقوله في مز ٤٩ : ١٣ « ألياً كل لحم الثيران او اشرب دم اليبوس » . فلم يكن اذن وجه صوابي لتقدمة هذه القرابين لله

٢ وايضاً لم يكن يقدم قرباناً لله من البهائم ذوات القوائم الاربع الاثلاثة اجناس اي البقر والغنم والمعز ولم يكن يقدم من الطير بالاجمال الا الياهم والحمام واما بالخصوص فكان يقدم من العصافير انطير الارص . وهناك اجناس اخرى كثيرة من البهائم اشرف من هذه . فاذاً لما كان ينبغي ان يقدم لله ما هو الافضل لم يكن ينبغي في ما يظهر ان تقدم له القرابين من هذه الاجناس فقط

٣ وايضاً كما ان الانسان أوتي من الله سلطاناً على الطيور والبهائم كذلك أوتي منه سلطاناً على الاسماك . فلم يكن اذن وجه لئني الاسماك من القرابين الالهية

٤ وايضاً قد أمر بتقدمة الياهم والحمام على السواء . فاذاً كما أمر بتقدمة فراخ الحمام كان يجب ان يؤمر بتقدمة فراخ الياهم ايضاً
٥ وايضاً ان الله هو صانع الحياة ليس للناس فقط بل للبهائم ايضاً كما في تك ١ . والموت مقابل للحياة . فلم يجب اذن ان تقدم لله بهائم مذبوحة بل بالأحرى

بهائم حية ولا سيما لان الرسول حث على ذلك بقوله في رو ١٢ : ١ « ان
تقرب اجسادنا ذبيحة حية مقدسة مرضية عند الله »

٦ وايضاً اذا لم تكن البهائم تقدم لله الا مذبوحة فليس يظهر ان في كيفية
ذبحها فرقاً . فلا وجه اذن لتعيين كيفية الذبح ولا سيما في الطيور كما في اح ١
٧ وايضاً كل نقص في الحيوان فانه يؤدي الى الفساد والموت فاذا كانت
الحيوانات المذبوحة تقدم لله لم يكن وجهٌ للنهي عن تقديم الحيوان الناقص
كالا عرج او الاعمي او المبتلى بعيبٍ آخر

٨ وايضاً ان الذين يقربون القرابين لله ينبغي ان يشتركوا فيها كقول
الرسول في ١ كور ١٠ : ١٨ « أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء الذبح »
فلا وجه اذن لنهي المقربين عن اكل بعض اجزاء من القرابين اي الدم والشحم
والقص والكثف البني

٩ وايضاً كما ان المحرقات كانت تقرب تكريماً لله كذلك ذبائح السلامة
وذبائح الاثم ايضاً . ولم تكن انثى من البهائم تقرب محرقة لله وكانت المحرقات
تقدم من ذوات القوائم الاربع ومن الطيور . فلم يكن اذن وجه لتقريب
الاناث في ذبائح السلامة وذبائح الاثم وعدم تقرب الطيور في ذبائح السلامة
١٠ وايضاً يظهر ان ذبائح السلامة كلها من جنس واحد فلم يكن ينبغي
اذن التفرقة بينها في ان بعضها لم يكن يجوز اكل لحمه في الفد وبعضها كان يجوز
فيه ذلك

١١ وايضاً ان جميع الاثام مشتركة في انها تصرف عن الله فكان يجب اذن
ان يقدم جنس واحد من القرابين عن جميع الاثام ارضاءً لله

١٢ وايضاً ان جميع الحيوانات التي كانت تقدم قرباناً كانت تقرب على
طريقة واحدة اي مذبوحة فلم يكن اذن وجه لان يقرب ما ينبت من الارض

على طرائق مختلفة فقد كان يقرب نارة سنبل و نارة سميد و اخرى خبز مجبوز
حيثاً في تنوير و طوراً على طاجن و نارة على سفود

١٣ وايضاً كل ما نسئله فهو معطى لنا من الله . فلا وجه اذن لان لا

يقرب له ما عدا الحيوانات سوى الخبز و الخمر و الزيت و اللبان و الملح

١٤ وايضاً ان القرايين الجسمانية تدل على قربان القلب الباطن الذي

به يقرب الانسان روحه لله . وفي القربان الباطن من الحلاوة المعبر عنها بالعسل

اكثر من اللذع المعبر عنه بالملح ففي سي ٢٤ : ٢٧ « روجي احلى من العسل » فلم

يكن اذن وجه من الصواب للنهي عن ان يجعل في القربان العسل و الخمر اللذان

يصير بهما الخبز لذيقاً ايضاً و للأمر بان يجعل فيه الملح الذي هو لاذع و اللبان

الذي هو مر . فيظهر اذن ان ما يتعلق بطقوس القرايين لا يعلل بعلّة صوابية

لكن يعارض ذلك قوله في اح ١ : ١٣ « يقرب الكاهن جميع القرايين

ويقرها على المذبح ذبيحة و رائحة طيبة للرب » . والله « ليس يجب احداً الا

من يساكن الحكمة » كما في حك ٧ : ٢٨ و من ذلك ينتج ان كل ما هو مقبول

عند الله مقرون بالحكمة . فاذا تلك الطقوس المختصة بالقرايين كانت مقرونة

بالحكمة اي من حيث كان لها علل صوابية

و الجواب ان يقال ان طقوس الشريعة العتيقة كان لها علتان كما مر في

الفصل الآنف احدهما حرفية من حيث كان يقصد بها عبادة الله و الاخرى

رمزية من حيث كان يقصد بها الرمز الى المسيح . و بكلا الامرين يصح تعليل

الطقوس التي كانت مختصة بالقرايين فانه من حيث كان يقصد بالقرايين عبادة

الله يجوز اعتبار علة القرايين من وجهين اولاً من حيث ان القرايين كانت تدل

على توجه العقل الى الله لان مقربها كان يتحركها لتوجيه عقله الى الله . و من مقتضى

حسن توجه العقل الى الله ان يعلم الانسان ان كل ما له فهو من الله على انه

مبدؤه الاول وان يوجهه اليه على انه تعالى غاية القصوى . وهذا كان يحصل في التمام والقرايين من حيث ان الانسان كان يقدمها تعظيماً لله بما يملكه اقراراً بانه ائماً أوتي ذلك من الله على حسب قوله في ايام ١٤:٢٩ «الجميع لك وانما اعطيناك ما اخذناه من يدك» ولهذا كان الانسان بتقدمة القرايين يعلن ان الله هو المبدأ الاول لخلق الاشياء وهو الغاية القصوى التي يجب توجيه كل شيء اليها—ولما كان حسن توجه العقل الى الله يقتضي ان لا يعرف العقل الانساني صناعات اول للاشياء غير الله وحده وان لا يجعل غايته في سواه كان لذلك يُنهي في الشريعة عن تقديم ذبيحة لغير الله كقوله في خر ٢٠:٢٢ «من ذبح لآلهة الا للرب وحده فليقتل» ولذلك يمكن تعليل الطقوس المتعلقة بالقرايين بعلية اخرى من حيث ان الانسان كان ينصرف بها عن ذبائح الاوثان ولهذا لم تُسن رسوم القرايين لشعب اليهود الا بعد ان جنح الى عبادة الاوثان فعبد العجل المسبوك فكلمنا رحمت هذه القرايين للشعب الجانح الى تقديم القرايين لكي يقربها لله لا للاصنام وعليه قوله في ار ٧: ٢٢ «لم اكلم اباؤكم ولم امرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من جبة المحرفات والذبائح» — واخص النعم التي اولاهها الله المجلس البشري الساقط في الخطيئة بذاته ابنه كقوله في يو ٣: ١٦ «ذلِكَذا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الابدية» ولهذا فاحص ذبيحة هي التي «قرب بها المسيح نفسه لله رائحة طيبة» كما في افس ٥: ٢ ومن ثمة فجميع الذبائح الأخر كانت تقرب في الشريعة العتيقة رمزاً الى هذه الذبيحة المفردة والخاصة كما يرمز بالاشياء الناقصة الى الشيء الكامل وعليه قول الرسول في عبر ١٠: ١١ و ١٢ ان كاهن الشريعة العتيقة «كان يقرب مراراً تلك الذبائح بعينها التي لا يمكن ابداً ان تمحو الخطايا اما المسيح فانه قرب عن الخطايا ذبيحة واحدة الى الابد» ولما كان الرمز يعل

بالرموز اليه كان ينبغي تحليل ذبائح الداموس العتيق الرمزية بذبيحة المسيح الحقيقية

إذا اجيب على الاول بان الله لم يكن يشاء ان تقرب له هذه القرابين لاجل نفس الاشياء التي كانت تقرب كأنما كان في حاجة اليها كقوله في اش ١١: ١ « محرقات الكباش وشحم المسنات ودم العجول والطيوس والحملان لم ارض بها » بل انما كان يشاء ان تقرب له اولاً استئصالاً لعبادة الاوثان وثانياً دلالة على وجوب توجه العقل البشري الى الله وثالثاً رمزاً الى سر الفداء البشري الذي حصل بالمسيح كما تقدم

وعلى الثاني بان اعتبار كل ما تقدم كان يقتضي ان تقرب هذه الحيوانات دون سواها ذبائح لله - اما اولاً فلاستئصال عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم جميع الحيوانات الأخرى او يستخدمونها للسحر واما هذه الحيوانات فقد كان المصريون الذين عاشهم بنو اسرائيل يتحرجون من ذبحها فلم يكونوا يقربونها ذبائح لآلهتهم كما يظهر من قوله في خر ٨ : ٢٦ « انما نذبح للرب الهنا ما هو رجس عند المصريين » فانهم كانوا يعبدون النعم ويكرمون التيوس لان الشياطين كانت تظهر في صورتها ويستخدمون البقر للعراثة التي كانوا يعتبرونها من الامور المقدسة - واما ثانياً فلما تقدم من توجيه العقل الى الله وهذا الوجيبين اولاً لان هذه الحيوانات اخص قوام للحياة الانسانية وهي غذائها مع ذلك في غاية الطهارة واما سائر الحيوانات فهي اما وحشية وليست في الجملة معدة لاستعمال الناس او اذا كانت داخلة فغذاؤها نجس كالحنزير والدجاج ولا ينبغي ان يقرب لله الا ما كان طاهراً واما هذه الطيور فانما خصت بالتقدمة لكثرتها في ارض الميعاد . وثانياً لان ذبح هذه الحيوانات كان دليلاً على نقاوة العقل فقد جاء في تفسير اح ١ « تقرب العجل

على حين تنتصر على كبرياء الجسد والحمل على حين نهذب الحركات الخارجة
 عن حد الصواب والتيس اذ تغلب الاميال الفاسدة واليامة اذ نحفظ العفاف
 والخبز الفطير على حين تلدذ بفطير الاخلاص» واما الحمامة فواضح انه يراد بها
 الدلالة على المحبة وعلى سداجة العقل - واما ثلثاً فرمزاً الى المسيح فقد قيل في
 التفسير المتقدم « يقرب المسيح في العجل دلالة على قوة الصليب وفي الحمل
 دلالة على البرارة وفي الكباش دلالة على الرئاسة وفي التيس دلالة على شبه
 جسد الخطيئة وفي اليامة والحمامة دلالة على اتحاد الطبيعتين (او دلالة باليامة
 على العفة وبالحمامة على المحبة) وفي السميد رمزاً الى نضح المؤمنين بقاء المعمودية»
 وعلى الثالث بان الاسماك لكونها تعيش في المياه هي ابعد عن الانسان من
 سائر الحيوانات التي تعيش في الهواء كالانسان وايضاً فالاسماك اذا اخرجت
 من الماء لا تلبث ان تموت فلم يكن ممكناً تقربها في الهيكل كسائر الحيوانات
 وعلى الرابع بان كبار اليام افضل من فراخه واما الحمام فانه بعكس ذلك
 ولهذا امر بتقدمة اليام وفراخ الحمام كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد
 الثائبين ق ٣ ف ٤٦ لوجوب تقديم الافضل لله

وعلى الخامس بان الحيوانات المقرّبة كانت تُذبح لانها من حيث جعلها
 الله ما كلاً للانسان فهي لا تؤكل الا مذبوحة وهذا ايضاً كانت تحرق بالنار
 لانها متى طُبِغَت بانثار تصير صالحة لاكل الانسان - وايضاً فان ذبح
 الحيوانات دلالة على هدم الخطايا وعلى ان الناس كانوا يستوجبون القتل في
 آثامهم فكأنما تُذبح تلك الحيوانات مكانهم تكفيراً لآثامهم - وايضاً فان في
 ذبح هذه الحيوانات رمزاً الى قتل المسيح

وعلى السادس بانه انما كان يعين في الشريعة طريقة مخصوصة لذبح الحيوانات
 المقرّبة اجتناباً للطرائق الاخرى التي كان عبدة الاوثان يذبحون بها الحيوانات

قرباناً للاوثان - اولاً الشريعة آثرت نوع الذبيح الذي كان افضل تأليماً
للحيوانات المذبوحة كما قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ف ٥٩ وبذلك كان
يُحْتَنَب قساوة القربين وتعطل الحيوانات المذبوحة

وعلى السابع بانه لما كانت الحيوانات التي بها عيب تحتقر عادة عند الناس
ايضاً نهى عن قربها لله ومن ثم نهى ايضاً في تث ٢٣ : ١٨ عن ان يقربوا في
بيت الرب جعل بغي او ثمن كلب وهذا ايضاً لم يكونوا يقربون الحيوانات قبل
اليوم السابع من ولادتها لانها كانت تعتبر قبل ذلك اليوم كالأجنة المسقطاة التي
لم تكتمل بعد بسبب شدة رخوصتها

وعلى الثامن بان القرايين كانت على ثلاثة اجناس - فمنها ما كان يحرق
كله وكان يقال له محرقة وهذا الجنس كان يقرب لله خصوصاً تعظيماً له وحباً
بجودته وكان ملائماً لحال الكمال في اتمام المشورات ولما كان يحرق كله دلالة
بتصاعد كامل الحيوان المستحيل بخاراً الى الهى على خضوع الانسان كله وجميع
ما يملكه للرب الاله ووجوب تقدمته له - ومنها ما كان ذبيحة اثم وكان يقرب
لله لضرورة مغفرة الاثم وكان ملائماً لحال التائبين في تكفير الخطايا وهذه الذبيحة
كانت تقسم الى جزئين احدهما كان يحرق والاخر كان يأكله الكهنة دلالة
على ان تخيص الآتام كان يحصل من الله بواسطة الكهنة الامتى كانت تقرب
الذبيحة عن اثم الشعب كله او خصوصاً عن اثم الكاهن فكانت حينئذ تحرق
كلها لانه لم يكن ينبغي ان يأكل الكهنة ما كان يقرب عن اثمهم حتى لا يبقى
فيهم شيء من الاثم ولانه لو اكلوه لم يكن فيه تكفير للاثم اذ لو اكله اولئك
الذين كان يقرب عن آثامهم لكانوا في ما يظهر كما لو لم يقربوه - واما الثالث
من اجناس القرايين فيقال له ذبيحة السلامة وهذه كانت تقرب لله اما شكراً
له او لاجل سلامة القربين او نجاحهم اقراراً بالاحسان الذي ناله او المطلوب

نيله وهي ملائمة لحال المتقدمين في اتمام الوصايا وكانت انقسم الى ثلاثة اجزاء
 احدها كان يحرق تعظيماً لله والثاني كان يأكله الكهنة والثالث كان يأكله
 المقربون وذلك دلالة على ان خلاص الانسان يحصل من الله بواسطة كهنته
 ومشاركة الناس الذين يخلصون - وهذا ما كان يحفظ بوجه العموم فان الدم
 والشحم لم يكن يأكلها الكهنة ولا المقربون بل كان يُصَبُّ الدم على طرف المذبح
 تعظيماً لله والشحم كان يحرق بالنار وهذا كان لاوجه - اولها اجتناب عبادة
 الاوثان فقد كان الوثنيون يشربون من دم ذبائحهم وياكلون شحومها كقوله في
 تث ٣٢ : ٣٨ « الذين كانوا يأكلون شحوم ذبائحهم ويشربون خمر سكبيهم » -
 والثاني تعليم الناس فكان يحظر عليهم شرب الدم ليخرجوا من سفك الدم البشري
 كقوله في تث ٩ : ٤ - ٥ « لئلا يدميه لا تاكلوا - فان دماء انفسكم اطلبها »
 وكان يحظر عليهم اكل الشحوم اجتناباً للاهواء الفاسدة وعايه قوله في حز ٣ : ٢٤
 « كتم تذبحون السمين » - والثالث تعظيم الله لان الدم اشد ضرورة للحياة
 وبهذا الاعتبار يقال ان النفس هي في الدم كما في اح ١٧ : ١١ والشحم يدل على
 وفرة الغذاء فلما كان الله هو الذي وهبنا الحياة وجميع الخيرات كان يُسْفَح
 الدم ويُحْرَقُ الشحم تعظيماً له - والرابع الرمز الى سفك دم المسيح وعظمة محبته
 التي بها قرب نفسه عنا الله - وقد كان الكهنة يُخَصُّون باكل القصر والكتف
 اليمنى في ذبائح السلامة لاجتناب ضرب من الكهانة فانهم كانوا يعرفون باضلاع
 الحيوانات المذبوحة وبعض الصدر ايضاً ولهذا كان يحظر اكل هذه الاجزاء
 على اقربين - وايضاً فقد كان يُدَلُّ بذلك على ان الكاهن كان محتاجاً الى
 حكمة القلب لتثقيف الشعب المدلول عليه بالصدر الذي هو غلاف القلب
 والى الشجاعة لاحتمال النقائص المدلول عليها بالكتف اليمنى
 وعلى التاسم بانه لما كانت المحرقة اكل القربان لم يكن يقرب محرقة الا

الذكر لان الاثني حيوان ناقص . وتقريب البهام والحمام انما كان لفقر المقرين الذين لم يكن في قدرتهم ان يقربوا حيوانات اعظم . ثم لان ذبائح السلامة كانت تقرب مجاناً ولم يكن يُكره احدٌ على تقربها بل كانت تقرب طوعاً لم تكن هذه الطيور تقرب بينها بل بين المحرقات وذبائح الاثم التي كانت يجب احياناً تقربها . وايضاً فان هذه الطيور تناسب بتخليقها في الطيران كمال المحرقات وبنوحها في التفريد ذبائح الاثم

وعلى العاشر بان المحرقة كان لها المقام الاول بين جميع القرابين لانها كانت تحرق كلها تعظيماً لله ولم يكن يؤكل منها شيء وكان يليها في القداسة ذبيحة الاثم التي كانت تؤكل من الكهنة في الثواق وفي يوم التقدمة فقط وذبيحة السلامة للشكر كان لها المقام الثالث وهي كانت تؤكل في يوم التقدمة ولكن في اي محل كان من اورشليم وذبيحة السلامة للتذرك كان لها المقام الرابع وكان يجوز اكل لحومها في الغد ايضاً . والوجه في هذا الترتيب هو فرط ما يجب على الانسان لله اولاً لاجل عظيمته وثانياً لاجل ما اقترفته من اهاتيه وثالثاً لاجل ما ناله من الآثام ورابعاً لاجل ما يرجوه منها

وعلى الحادي عشر بان الخطايا يعظم جرمها من حالة الخاطئ ، كما اسلفنا في مب ٧٣ ف ١٠ ولهذا أمر بتقديم ذبائح مختلفة عن خطايا الكاهن والرئيس او فردٍ آخر من عامة الشعب قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ذكره «يجب ان يُعتبر انه كلما كانت الخطيئة اعظم كان نوع الحيوان الذي كان يقرب تكفيراً لها اخس فكان يقرب المعز الذي هو حيوان خسيس جداً تكفيراً لعبادة الاوثان التي هي خطيئة عظيمة جداً والعجل تكفيراً لخطيئة سهو الكاهن واليس تكفيراً لخطيئة سهو الرئيس»

وعلى الثاني عشر بان الشريعة ارادت ان تراعي في القرابين فقر المقرين

لها فمن كان يتعذر عليه تقريب حيوان ذي اربع كان عليه ان يقرب في الاقل طيراً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل خبزاً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل دقيقاً او سنبلاً — اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الخبز يدل على المسيح الذي هو الخبز الحي كما في يو ٦ وهذا الخبز كان في حال الشريعة الطبيعية موجوداً في ايمان الآباء وجوده في مثل السنبله وكان كالسميد في تعليم شريعة الانبياء وكان بعد التجسد خبزاً مصنوعاً محبوباً بالنار اي مصنوعاً بالروح القدس في تور الحشى البتولي وكان ايضاً محبوباً في الطاجن بالمشاق التي كان يتجشمها في العالم ومحبوزاً على الصليب كما يُخبز على السفود

وعلى الثالث عشر بان ما يشمله الانسان من نبات الارض اما يكون طعاماً وهذا كان يقرب منه الخبز او شراباً وكان يقرب منه الخمر او تابلاً وكان يقرب منه الزيت والملح او دواءً وكان يقرب منه البخور الذي هو طيب الرائحة ومقوٍ — على انه يرمز بالخبز الى جسد المسيح وبالخمر الى دمه الذي صار لنا به الغذاء وبالزيت الى نعمة المسيح وبالملح الى العلم وبالبخور الى الصلوة

وعلى الرابع عشر بان العسل لم يكن يقرب في الذبائح الالهية اولاً لانه كان يقرب عادة في ذبائح الاوثان وثانياً دلالة على وجوب اجتناب كل حلاوة ورائحة بدنية في من يريد ان يقرب ذبيحة لله . واما الخبز فلما لم يكن يقرب دلالة على وجوب اجتناب الفساد ولعله ايضاً كان يقرب عادة في ذبائح الاصنام . واما الملح فكان يقرب لانه يمنع من فساد التثانة والذبائح الالهية بنهي ان تكون منزهة عن الفساد وايضاً لانه يدل على تمييز الحكمة او على اماتة الجسد ايضاً . واما البخور فكان يقرب دلالة على تقوى العقل الذي لا بد منه في المقربين

وعلى رائحة طيب الاحدوثة ايضاً لانه سمين وعَطِرٌ . ولما كانت مقدمة الغيرة لا يبعث عليها التقوى بل اساءة الظن لم يكن يقرب فيها الجذور كما في عد

١٥:٥

أفصلُ الرابع

في ان الطقوس المتعلقة بالاقداص هل يمكن ان تعلل بعلة كافية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان طقوس الناموس العتيق المتعلقة بالاقداص لا يمكن ان تعلل بعلة كافية فقد قال بولس في اع ١٧ : ٢٤ « هذا الاله الذي صنع العالم وجميع ما فيه لكونه رب السماء والارض لا يحل في هياكل مصنوعة بالايدي » فلم يكن اذن من الصواب اقامة مسكن او هيكل في الشريعة العتيقة لعبادة الله

٢ وايضاً ان حالة الشريعة العتيقة لم تتبدل الا بالمسيح . والمسكن كان يدل على حالة الشريعة العتيقة . فلم يكن اذن ينبغي استبداله ببناء هيكل ما
٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي على وجه الخصوص ان تسوق الناس الى العبادة الالهية . وتكثر الذامح والهيكل يرجع الى نماء العبادة الالهية كما هو ظاهر في الشريعة الجديدة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان يكون في الشريعة العتيقة ايضاً مسكن واحدٌ وهيكلٌ واحدٌ فقط بل مساكن وهيكل متعددة

٤ وايضاً ان غاية المسكن او الهيكل كانت عبادة الله . والله ينبغي ان تكرم فيه بالخصوص الوحدانية والبساطة . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب قسمة المسكن او الهيكل بموجب

٥ وايضاً ان قوة المحرك الاول الذي هو الله تظهر اولاً في ناحية الشرق التي منها تبدى الحركة الاولى . والمسكن انما جعل لعبادة الله . فكان ينبغي

اذن ان يكون متجهاً نحو الشرق لا نحو الغرب

٦ وايضاً ان الرب أمر في خر ٢٠ : ٤ ان «لا يصنعوا منحوتاً ولا صورة»
فلم يكن اذن وجهه من الصواب لجعل صورتي كرويين منحوتين في المسكن او
في الهيكل وكذلك يظهر ان وجود التابوت والغشاء والنارة والمائدة والمذبحين
هناك كان لغير سبب صوابي

٧ وايضاً قال الرب في خر ٢٠ : ٢٤ «مذبحاً من تراب تصنع لي» ثم قال
بعد ذلك «لا ترق الى مذبحي على درج» فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر
بعد ذلك بعمل مذبح من خشب مغشى بالذهب او بالنحاس وعال بحيث لا
يستطاع ان يرقى اليه الا على درج فقد قيل في خر ٢٧ : «واصنع المذبح
من خشب السنط وليكن طوله خمس اذرع وعرضه خمس اذرع وعلوه ثلاث
اذرع وغشه بنحاس» وقيل ايضاً هناك ٣٠ «واصنع مذبحاً لايقاد البخور من
خشب السنط وغشه بذهب خالص»

٨ وايضاً لا ينبغي ان يكون في اعمال الله شيء عبثاً فان الطبيعة ايضاً
ليس شيء في اعمالها عبثاً. ويكفي للمسكن الواحد والبيت الواحد غطاءً واحد.
فلم يكن اذن من الصواب ان يجعل على المسكن اغطية متعددة اي شقق
من بز وشقق من شعر معزى وجلود كباش مصبوغة بالحمرة وجلود سنجونية
٩ وايضاً ان التقديس الخارج يدل على القداسة الداخلة التي يحملها النفس.
فلم يكن اذن من الصواب تقديس المسكن وانيته لكونها اجساماً غير متنفسة

١٠ وايضاً قيل في مز ٣٣ : ٢ «ابارك الرب في كل حين على الدوام
لسبحة في في» . والاعباد كانت تقام لتسبح الله . فلم يكن اذن من الصواب
تعيين بعض الايام لاقامة الاعباد . ومن ذلك يظهر ان طقوس الاقداس لم
يكن لها علل صوابية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٨ «اولئك الذين يقربون
التقادم على حسب التاموس اما يخدمون مثال السماويات وظلها كما قيل لموسى
اذ كان يصنع المسكن : انظر واصنع كل شيء على المثال الذى انت مرآه في
الجليل» وما كان على مثال السماويات فهو على غاية الصواب . فقد كان اذن
لطقوس الاقداس علة صوابية

والجواب ان يقال ان كل ما يرسم من عبادة الله الخارجية يقصد به بالخصوص
تكريم الناس لله . والانسان منطور على قلة التكريم لما كان من الاشياء مبتدلاً
ولامزية له على سواه وعلى فرط الاستعظام والتكريم لما كان له مزبة فضل على
سواه ومن ثمة جرت العادة بين الناس ايضاً ان الملوك والروساء الذين يجب
تكريم مروءة وسيهم لهم يتخذون من الملابس ائمتها ومن البيوت اعظمها واجملها
ولهذا السبب وجب ان يجعل لعبادة الله ازمة مخصوصة ومسكن مخصوص وآية
مخصوصة وخدام مخصوصون حملاً للناس بذلك على زيادة تكريم الله - ثم ان
حالة الشريعة العتيقة كانت ايضاً رمزاً الى سر المسيح كما مر في ف ٢ ومب ١٠٠
ف ١٢ ومب ١٠١ ف ٢ وما كان رمزاً الى آخر يجب ان يكون معيناً حتى
يكون مشتملاً على مثاله بنحو من الانحاء ولهذا ايضاً وجب ان ترعى رسوم
مخصوصة في ما يتعلق بعبادة الله

اذ ااجيب على الاول بان عبادة الله يعتبر فيها امران الله المعبود والناس
المابدون فالله المعبود لا يقتص في حيز جسماني وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان
يصنع لاجله مسكن او هيكل . واما الناس الذين يعبدونه بجسمانيون ولاجلهم
وجب ان يصنع لعبادة الله مسكن او هيكل مخصوص وذلك لامرين اولاً حتى
اذا اجتمعوا الى هذا المكان مع تصور كونه معيناً لعبادة الله يقبلون اليه بافضل
احترام وثانياً ليكون تمييز هذا الهيكل او المسكن رمزاً الى امور تختص بسمو

لاهوت المسيح او ناسوته . وهذا ما اراده سليمان بقوله في ٣ ملوك ٨ : ٢٧
 « اذا كانت السموات وسموات السموات لا تسعك فكيف هذا البيت الذي
 ابتنيته » وبقوله بعد ذلك « لتكن عينك مفتوحتين على هذا البيت الذي قلت
 يكون اسمي فيه لتسمع تضرع عبدك وشعبك اسرائيل » ومن ذلك يضح ان بيت
 المقدس لم يكن ليسع الله كلنا هو يتميز فيه بل لكي يسكن فيه اسم الله اي لكي
 تعان فيه معرفة الله بما كان يصنع او يقال هناك ولكي تحرك حرمة المكان تقوى
 الذين يصلون فيه فتصير صلواتهم اولى بالاستجابة

وعلى الثاني بان حالة الشريعة العتيقة لم تبدل قبل المسيح من حيث اتمام
 الشريعة الذي حصل بالمسيح فقط ولكنها تبدلت ايضاً من حيث حالة الشعب
 الذي كان خاضعاً للشريعة لان الشعب كان في مبدأ الامر في البرية ولم يكن
 له موطن معين ثم كانت له بعد ذلك حروب كثيرة مع الامم المتاخمة له واخيراً
 استتبت له الراحة في عهد داود وسليمان وحينئذ بني اولاً الهيكل في المكان
 الذي كان عينه ابراهيم يوحى اليه لرفع القرابين فقد جاء في تك ٢٢ : ٢ ان الرب
 امر ابراهيم ان يقدم ابنه محرقة على احد الجبال الذي يريه اياه ثم ورد بعد
 ذلك ان ابراهيم سمي ذلك الموضع الرب يري اشارة الى ان ذلك المكان يكون
 بحسب سابق روية الله مختاراً لعبادة الله ولهذا قيل في تث ١٢ : ٥-٦ «الموضع
 الذي يختاره الرب الحكم اليه تقبلون وتحملون اليه محرقاتكم وذبائحكم » ولم
 يجب تعيين ذلك المكان ببناء الهيكل قبل الوقت المذكور لثلاثة اوجه ذكرها
 الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٥ : اولاً لئلا تختصر الامم ذلك
 المكان لانفسها وثانياً لئلا يهدموه وثالثاً لئلا تتنازع الاسباط فينشأ بينها
 الدد والحصام ولهذا لم يكن الهيكل قبل ان اقيم عليهم ملك يقتدر على اخضاع هذا
 الخصام واما قبل ذلك فكان مصنوعاً لعبادة الله المسكن المتقل الى اماكن

مختلفة لأنه لم يكن تعين حينئذٍ مكان للعبادة الالهية وهذا هو السبب الحرفي لاختلاف المسكن والهيكَل - واما السبب الرمزي فيمكن اعتباره من دلالة هذين الاثنين على الحالين فالمسكن المتقل يدل على حال الحيوة الحاضرة المتغيرة والهيكَل الذي هو مستقرٌّ وثابت يدل على حال الحيوة المستقبلية التي لا يبروها تبدل بوجءٍ ولهذا قيل انه لم يُسمع في بناء الهيكَل صوت مطرقة او منشار دلالةً على ان الحال المستقبلية تكون منزهة عن كل جلبة اضطراب - او ان المسكن يدل على حال الشريعة العتيقة والهيكَل الذي بناه سليمان يدل على حال الشريعة الجديدة ولهذا لم يُستخدَم في بناء المسكن الا اليهود فقط واما بناء الهيكَل فقد استخدِم فيه الوثنيون ايضاً من سكان صور وصيدا

وعلى الثالث بان وحدة الهيكَل او المسكن يجوز تعليلها بعلة حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي اجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يبنون هياكل مختلفة للآلهة المختلفة فتقريراً للاعتقاد الوحدانية الالهية في اذهان الناس اراد الله ان تقرب له القرابين في مكان واحد فقط - وهي ايضاً بيان كون العبادة الجسمانية لم تكن مرضيةً عنده لذاتها ولهذا كانوا ينهون عن ان يقربوا القرابين في كل مكان من دون فرق . واما عبادة الشريعة الجديدة التي تضمن ذبيحتها النعمة الروحية فهي مرضيةٌ عند الله لذاتها ولهذا لم يُحظَر تكثير المذابح والهياكل في الشريعة الجديدة

اما ما كان يرجع الى عبادة الله الروحية القائمة بتعليم الشريعة والانبياء فقد كان يعين له في الشريعة العتيقة ايضاً اما كن مختلفة كانوا يجتمعون اليها لتسبيح الله وكان يقال لها مجامع كما يقال الآن كنائس لاما كن التي يجتمع اليها الشعب المسيحي لتسبيح الله فتكون كنيستنا جعلت مكان الهيكَل والمجمع لان ذبيحة الكنيسة روحانية ولهذا لا يختلف عندنا مكان الذبيحة عن مكان التعليم

— واما العلة الرمزية فيعوز ان تكون الدلالة على وحدة الكيسة المحاربة او
المتصرة

وعلى الرابع بانه كما ان وحدة الهيكل او المسكن كانت رمزاً الى وحدانية الله او
وحدة الكيسة كذلك انقسام المسكن او الهيكل كان رمزاً الى اختلاف الاشياء
الخاضعة لله التي تنمو بنا الى تعظيمه تعالى فالمسكن كان ينقسم الى شطرين احدهما
كان يقال له قدس الاقداس وهو الشطر الغربي والثاني كان يقال له قدس
وهو الشطر الشرقي وقد كان ايضاً امام المسكن سراقق . فلهذه القسمة اذن
وجيان احدهما من حيث ان الغرض من المسكن هو عبادة الله فان قسمة
المسكن كانت رمزاً الى اقسام العالم المختلفة فالقسم الذي كان يُعرف بقدس
الاقداس كان رمزاً الى العالم الاعلى الذي هو عالم الجواهر الروحانية والنسم الذي
كان يُعرف بالقدس كان يدل على العالم الجسماني ولهذا كان قدس الاقداس
يُفصل عن القدس بحجاب منقسم الى اربعة الوان رمزاً الى الاسطوانات
الاربعة وهي البرزخ البالي على الارض لان البرزخي الكتان يثبت من الارض
والارجوان الدال على الماء لان اللون الارجواني كان يُصنع من بعض الحمار
الذي يوجد في البحر والسمنجوني الدال على الهواء لان لونه والقرمز
الدال على النار . وذلك لان مادة الاسطوانات الاربعة حاجزٌ يحجب عنا الجواهر
الغير الجسمانية— وانما لم يكن يدخل المسكن الداخل اية قدس الاقداس الا
الكاهن الاعظم فقط والامرة في السنة دلالة على ان الكمال الاقصى للانسان
أن يفضي الى ذلك العالم . ولما المسكن الخارج اية القدس فكان يدخله كل
يوم الكهنة دون الشعب الذي كان يدخل السراقق فقط لان الشعب كان
يستطيع ادراك الاجسام واما حقائقها الداخلة فانما تدرك بنظر الحكماء فقط
— واما باعتبار العلة الرمزية فالمسكن الخارج المعروف بالقدس يدل على حال

الشريعة العتيقة كقول الرسول في عبر ٩: ٦ « فالكهنة كانوا يدخلون الى ذلك المسكن كل حين فيتموا خدمة الذبائح » والمسكن الداخل المعروف بقدس الاقداس يدل اما على المجد السماوي او على حال الناموس الجديد الروحانية التي هي مبدأ للمجد المستقبل وهذه الحال قد ادخلنا اليها المسيح وهذا كان يرمز اليه بدخول الكاهن الاعظم وحده ومرة في السنة الى قدس الاقداس - واما الحجاب فكان رمزاً الى احتجاب الذبائح الروحانية وراء الذبائح العتيقة وهذا الحجاب كان ذا اربعة الوان اي لون البر من الكتان دلالة على طهارة الجسد ولون الارجوان رمزاً الى الالام التي قاساها القديسون في سبيل الله ولون القرمز المكرر صبغه دلالة على محبة الله ومحبة القريب ولون السمجوني دلالة على التأمل السماوي - ولم يكن حكم الشعب والكهنة واحداً بالنسبة الى الشريعة العتيقة فان الشعب كان ينظر الى مجرد الذبائح الجسمانية التي كانت تقرب في السرادق والكهنة كانوا ينظرون الى علة الذبائح اذ كان لهم ايمان اصرح باسرار المسح ولهذا كانوا يدخلون الى المسكن الخارج الذي كان ايضاً مفصلاً عن السرادق بحجاب لان من الاشياء المتعلقة بسر المسيح ما كان محبوباً عن الشعب ومعلوم الكهنة ولكن ذلك لم يكن مكشوفاً لهم تماماً كما كان بعد ذلك في العهد الجديد على ما في افسس ٣: ٥

وعلى الخامس بان السجود الى جهة الغرب لما رُسم في الشريعة اجتناباً لعبادة الاصنام لان جميع الوثنيين كانوا يتجهون في سجدتهم نحو الشرق تعظيماً للشمس وعليه قوله في حز ٨: ١٦ ان بعضاً « كانت ظهورهم الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وكانوا يسجدون نحو مطلع الشمس » فاجتناباً لذلك كان قدس الاقداس في المسكن الى جهة الغرب ليسجدوا الى ناحية الغرب - ويجوز ان يعمل ذلك بعلّة رمزية من حيث ان حال المسكن الاول كلها كانت رمزاً الى

موت المسيح المدلول عليه بالمغرب كقوله في مز ٦٧: ٥ «الراكب على المغرب
الرب اسمه»

وعلى السادس بان الاشياء التي كان يشتمل عليها المسكن يجوز تعليلها
بعلّة حرفية وعلّة رمزية . فالحرفية من جهة العبادة الالهية . ولما كان
المسكن الداخل الذي كان يقال له قدس الاقداس رمزاً الى عالم الجواهر
الروحانية الاعلى كما مرّ قريباً كان يشتمل على ثلاثة اشياء اي تابوت العهد
الذي كان فيه قسط المن من الذهب وعصاهرون التي افرتت واللوحان
كما في عبر ٩ : ٤ والمراد باللوحين اللوحان اللذان كانت مكتوبة فيهما
الوصايا العشر . وهذا التابوت كان موضوعاً بين كرويين متواجهين وكان
عليه فوق اجنحة الكرويين غشاء كأنه محمول منهما وكلمنا اريد بذلك
تصوير كون ذلك الغشاء كرسياً لله ولهذا كان يقال لذلك الغشاء استعظافي
كأنما الله كان يعظف من هناك الى الشعب مستجيباً صلوات الكاهن
الاعظم فكان يشبه ان يكون محمولاً من الكرويين اللذين كانا كأنهما
في حال السجود لله وكان تابوت العهد بمنزلة موطن للجالس على الغشاء -
وهذه الثلاثة كانت رمزاً الى ثلاثة في ذلك العالم الاعلى اولها الله الذي هو
فوق كل شيء وتقتصر كل خليفة عن ادراكه ولهذا لم يجعل في ذلك المسكن
صورة تمثل احتجابه عن الابصار بل جعل صورة لكرسيه لان الخليفة يمكن
ادراكها وهي خاضعة لله خضوع الكرسي للجانس عليها . والثاني الجواهر الروحانية
التي تسمى ملائكة وهذه كان يرمز اليها بالكرويين المتواجين دلالة على
ما بينهم من الوفاق كقوله في ايوب ٢٥: ٢ «الذي يجعل الوفاق في الاعلى»
وانما لم يجعل هناك كروباً واحداً دلالة على كثرة الارواح السماوية ولئلا
يعبدها الذين أمروا ان يعبدوا الهاً واحداً فقط . والثالث حقائق جميع

ما يحدث في هذا العالم الاسفل الموجودة على نحو ما في ذلك العالم الاعلى
وجود حقائق المعلولات في عللها وحقائق المصنوعات في الصانع وهذا كان
يرمز اليه بالتابوت الذي كان يدل بالثلاثة المودعة فيه على ثلاثة هي اخص
الاشياء الانسانية وهي الحكمة التي كان مرموزاً اليها بلوحي العهد وسلطان
السياسة الذي كان مرموزاً اليه بعضاً هرون والحياة التي كان مرموزاً اليها
بالمن الذي كان قوام الحياة - او انه كان يرمز بهذه الثلاثة الى صفات الله
الثلاث فكان يرمز باللوحين الى الحكمة وبالعصا الى القدرة وبالمن الى الجودة
لحلاوته ولكونه أنزل على الشعب رحمة منه تعالى ولهذا كان يُحفظ تذكراً
للرحمة الالهية - وقد أُشير ايضاً الى هذه الثلاثة في رؤيا اشعيا فهو قد رأى
الرب جالساً على عرشٍ عالٍ رفيع والسارافين قائمين والبيت مملوءاً من مجد
الله ومن ثم كان السارافون ايضاً يقولون «الارض كلها مملوءة من مجده» وعلى
هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين للعبادة فان هذا كان منهاً عنه في
الوصية الاولى من التاموس بل للدلالة على خدمتهم كما مر

واما المسكن الخارج المرموز به الى العالم الحاضر فكان مشتملاً على ثلاثة
وهي مذبح البخور الذي كان تجاه التابوت ومائدة التقدمة التي كان يوضع عليها
اثنا عشر رغيفاً من الخبز وكانت الى الجانب الشمالي والمذبح التي كانت الى
الجانب الجنوبي . وهذه الثلاثة يظهر انها بازاء الثلاثة التي كانت مودعة
في التابوت لكنها كانت اوضح تمثيلاً لها فان حقائق الاشياء يجب ان تجعل اظهر
حما هي في عقل الله والملائكة حتى يصير ادراكها ممكناً للناس الحكماء المرموز
اليهم بالكهنة الذين يدخلون المسكن فكانت المذبح اذن تدل كعلامة محسوسة
على الحكمة التي كان يعبر عنها في اللوحين بالقفاظ مفهومة - ومذبح البخور كان
يدل على وظيفة الكهنة الذين كان من شأنهم ان يُقبلوا بالشعب الى الله وهذا

ايضاً كان يدل عليه العصا لان ذلك المذبح كان يوحد عليه البخور العطر الذي كان يدل على قداسة الشعب المقبول عند الله ففي رؤ ٣:٨ ان دخان العطور يدل على تبريرات القديسين وقد أُصيب بجعل العصا في التابوت ومذبح البخور في المسكن الخارج رمزاً الى السلطان الكهنوتي لان الكاهن وسيط بين الله والشعب يسوس الشعب بالسلطان الالهي الرموز اليه بالعصا ويقدم لله على مثل مذبح البخور ثمرة سياسته اي قداسة الشعب - والمائدة تدل على غذاء الحياة كما يدل عليه المن ايضاً غير ان هذا غذاء اعم واكثف وذلك غذاء الذ والطف - وقد أُصيب بجعل المنارة الى الجانب الجنوبي والمائدة الى الجانب الشمالي لان الجانب الجنوبي هو القسم الايمن من العالم والشمالي هو القسم الايسر كما في كتاب السماء والعالم ٢ ب ١١ اعد ١٠ . والحكمة تجعل من جهة اليمين كسائر الخيرات الروحية . والغذاء الزمني يجعل من جهة الشمال كقوله في ام ١٦:٣ «في يسارها الغنى والمجد» والسلطان الكهنوتي متوسط بين الزمانيات والحكمة الروحية لانه يوزع الحكمة الروحية والزمانيات

ويجوز ان تملل هذه الاشياء بعلة اخرى حرفية فقد كان في التابوت لوحاً الشريعة دفماً لتنامي الشريعة وعليه قوله في خر ١٢:٢٤ «اعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصايا لتعلم بني اسرائيل» وكانت فيه عصا هرون لازالة خلاف الشعب في كهنوت هرون وعليه قوله في عد ١٧: ١٠ «رد عصا هرون الى تابوت الشهادة لتحفظ آية لتمرد بني اسرائيل» . وكان محفوظاً فيه المن تذكراً لصنيع الله الى بني اسرائيل في البرية وعليه قوله في خر ١٦: ٣٢ «املاً العمر منه وليحفظ مدي اجيالكم لكي ينظروا الخبز الذي اطعمتمكم في البرية» . وكانت المنارة مصنوعة لزيينة المسكن لان عظمة البيت تقتضي ان يكون نوره واقياً . وكان لها سبع شعب كما يقول يوسف المؤرخ في عادياته

ك ٣ ب ٦ و ٨ دلالة على الكواكب السبع المنيرة العالم كله ولهذا كان محل
 المنارة في الجانب الخوي لان الكواكب تسير لنا من تلك الجهة . وصنع
 مذبح البخور ليكون في المسكن دخان عطر على السوام اولاً لاكرام المسكن
 وثانياً دفماً للروائح الكريهة التي كان لا بد ان تحصل عن اراقة الدم وذبح
 الحيوانات لان الاشياء الثقة تحترق لاعتبارها خسيصة والاشياء العطرة بعظم
 عند الناس قدرها . وصنعت المائدة للدلالة على ان الكهنة خدمة الهيكل كان يجب
 ان يحصلوا على قوتهم في الهيكل ولهذا لم يكن يحل اكل الاثني عشر رغيفاً
 الموضوع على المائدة ذكراً للاسباط الاثني عشر الا للكهنة فقط كما في متى
 ١٢ : ١٤ . وانما لم توضع المائدة في الوسط امام الفناء اجتناباً لطقس عبادة
 الاوثان لان الوثنيين في الذبائح التي كانوا يقربونها للقمم كانوا يضعون المائدة
 امام صنم القمر وعليه قوله في ار ٧ : ١٨ « النساء يفرغن الشم ليصنعوا اقراصاً
 للملكة السماء »

واما السرادق الممدود خارج المسكن فقد كان فيه مذبح الحرفات الذي
 كانت تقرب فيه لله ذبائح مما كان للشعب ولهذا كان الدخول اليه مباحاً
 للشعب الذي كان يقرب هذه الذبائح على ايدي الكهنة واما المذبح الداخلي
 الذي كان يقرب فيه لله تقوى الشعب وقداسته فلم يكن يدخله الا الكهنة
 الذين كان من واجباتهم ان يقربوا الشعب لله . وانما جعل هذا المذبح في
 السرادق خارج المسكن تجافياً عن عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا ينصبون
 داخل اخبا كل المذابح المدة لتقريب الذبائح للاوثان .

على انه يجوز ان تعلق كل هذه الاشياء بعلة رمزية من نسبة المسكن الى
 المسيح الذي كان مرموزاً اليه فينبغي ان يعتبر ان قصور الرموز الناموسية اقتضى
 ان يجعل في الهيكل رموز مختلفة للدلالة على المسيح فهو المرموز اليه بالنساء لانه

كفارة عن خطايانا كما في ١ يور ٢ : ٢ وقد أُصِيبَ في جعل هذا الغشاء
محمولاً من الكرويين فقد قيل عنه في عبر ١ : ٦ « تسجد له جميع ملائكة الله »
وهو المرموز إليه بالتابوت فكما كان التابوت مصنوعاً من خشب السنط
كذلك كان جسد المسيح مركباً من اعضاء في غاية الطهارة . وكان التابوت مذهباً
لان المسيح كان مملوءاً من الحكمة والحبة المدلول عليهما بالذهب . وكان فيه
قسطٌ مذهب اي نفسٌ مقدسة وكان في هذا القسط من ابي كل ملء
اللاهوت . وكان فيه العصا اي السلطان الكهنوتي لانه صار جبراً الى الابد .
وكان فيه ايضاً لوحا العهد دلالة على ان المسيح هو منزل الشريعة - وهو ايضاً
الرموز اليه بالمنارة لانه قال في يور ٨ : ١٢ « انا نور العالم » وسرجها السبعة
كانت رمزاً الى مواهب الروح القدس السبع . واما الاثنا عشر رغيفاً فرمز
الى الاثني عشر رسولاً او الى تعليمهم . او يقال ان المنارة والمائدة رمز الى
تعليم الكنيسة وايمانها لانها تير وتغذو غذاءً روحياً - وهو ايضاً الرموز اليه
بمذبحي المحرقات والبخور لانه يجب ان تقرب بواسطته لله جميع اعمال الفضائل
اي تلك التي بها نمت الجسد وتقرب على مثل مذبح المحرقات وتلك التي على
حال اعظم من كمال العقل تقرب لله باشواق اهل الكمال الروحية بواسطة
المسيح الذي هو بمثابة مذبح البخور كقوله في عبر ١٣ : ١٥ « فلنقرب به اذن ذبيحة
الحمد لله كل حين »

وعلى السابع بان الرب امر ببناء المذبح ليقرب عليه الذبائح والتقدم لتعظيم
الله ولقوام الكهنة الذين كانوا يخدمون المسكن وقد أمر الرب في بناء المذبح
امرين احدهما في بدء الشريعة في خر ٢٠ حيث امر ان يصنعوا مذبحاً من
تراب او في الاقل من حجارة غير منحوتة والثاني ان لا يصنعوا مذبحاً عالياً
ينبغي ان يرقى اليه على درج وذلك تنفيراً من عبادة الاوثان فقد كان الوثنيون

ينون لاصنامهم مذابح مزدانة وعالية يعتقدون ان فيها شيئاً من القداسة والالوهية ولهذا امر الرب ايضاً في تث ١٦ : ٢١ ان «لا تقرس غابة اوشياً من الشجر عند مذبح الرب الهك» لانه كان من عادة الوثنيين ان يذبحوا الذبائح تحت الاشجار لحسن منظرها وظلالتها وقد كان لهذه الاوامر ايضاً علة رمزية لانه يجب ان نعترف ان في المسيح الذي هو مذبحنا باعتبار الناسوت طبيعة جسمانية حقة وهذا هو بناء المذبح من ترابٍ وباعتبار اللاهوت يجب ان نعترف بمساواته للآب وهذا هو عدم الارتقاء على درج الى المذبح ولا يجب ايضاً ان تقبل عند المسيح تعليم الوثنيين الذي يهيج الاهواء الفاسدة . لانه لما صنع المسكن لاكرام الله لم يبق عمل للخوف من هذه الاسباب الداعية الى عبادة الاوثان ولهذا امر الرب ان يصنع مذبح المحرقات من نحاس اذ كان يراه جميع الشعب ومذبح البخور من ذهب اذ كان يراه الكهنة فقط ولم يكن للنحاس شيئاً بحيث يبعث الشعب به على شيء من عبادة الاوثان

لكن لما كان قد علل في خر ٢٠ هذا الرسم وهو «لا ترق الى مذبحي على درج» بقوله بعد ذلك «لثلاثتكشف سواتك» وجب ان يعتبر ان هذا ايضاً رسم لاجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين حين كانوا يقربون الذبائح لعشاروت كانوا يكشفون سواتهم للشعب على انه بعد ذلك امر الكهنة ان يلبسوا السراويل كالنساء لتغطية سواتهم ولذا امكن بدون خطر ان يرسم علو المذبح بحيث يرقى اليه الكهنة في حين تقرب الذبائح على درج من خشب غير ثابت بل منتقل

وعلى الثامن بان جرم المسكن كان مبنياً من الواح قائمة على الطول مغطاة من داخلها بشقق من الوان اربعة مختلفة اي من كتان مشزورٍ وسمنجون وارجوان وصبغ قرمز وهذه الشقق كانت تغطي جوانب المسكن

فقط واما سقفه فكان له غطاء واحد من جلود سمجونية وفوقه غطاء آخر من جلود تيوس مصبوغة بالحمرة وفوق هذا غطاء ثالث من شقق شعر معزى لم تكن تعطي سقف المسكن فقط بل كانت ايضاً تُسبَل الى الارض وتعطي الواح المسكن من خارج والعلّة الحرفية لهذه الاغطية كانت بالعموم زينة المسكن وصيانتة حتى يكون مكرماً واما بالخصوص فعند البعض كانت شقق البرزدل على سماء النجوم المؤلفة من نجوم مختلفة وشقق شعر المعزى على المياه التي فوق الجلد والجلود المصبوغة بالحمرة على سماء علمين الذي هو مقر الملائكة والجلود السمجونية على سماء الثالث الاقدس - واما علتها الرمزية فهي ان الالواح التي كان المسكن مبنياً منها كانت رمزاً الى المؤمنين بالمسيح الذين منهم تتركب الكنيسة وانما كانت هذه الالواح مغطاة من داخل بشقق ذات اربعة الوان لان المؤمنين يزدانون داخلاً بفضائل اربع فكان يُرمز بالكتان المشزور الى الجسد التلاليء بالعفة وبالسجود الى العقل التائق الى العلويات وبالارجوان الى الجسد الخاضع للآلام وبصبغ القرمز الى العقل اللامع بين الآلام بحجة الله والقريب على ما قال الشارح . واما اغطية الشقق فكانت رمزاً الى الرؤساء والمعلمين الذين يجب ان تتلألاً فيهم السيرة السماوية الرموز اليها بالجلود السمجونية والتأهب للاستشهاد الرموز اليه بالجلود المصبوغة بالحمرة وشظف العيش والصبر على الاعداء الرموز اليهما بشقق شعر المعزى التي كانت عرضة للرياح والامطار كما قال الشارح

وعلى التاسع بان العلة الحرفية لتقدّيس المسكن وانتيته كانت زيادة احترامه لانه كان بهذا التقديس يكرس للعبادة الالهية - وعلته الرمزية هي كونه رمزاً الى التقديس الروحي للمسكن الحي اي المؤمنين الذين منهم تتركب كنيسة المسيح وعلى الماشر بانه كان في الشريعة العتيقة مبعث محافل وقتية وواحد دائم كما

يظهر من عد ٢٨ و ٢٩ فقد كان هذا الاخير يشبه ان يكون عيداً دائماً
 لانه كل يوم كان يقرب حملان في الغداة والعشي وهذا العيد الدائم للذبيحة
 اليومية كان دلالة على دوام الغبطة الالهية . واول الاعياد الوقتية كان
 يصنع في كل اسبوع وهذا هو عيد السبت الذي كان يصنع ذكراً لخلق
 الكائنات كما اسلفنا في مب ١٠٠ ف ٥ والعيد الثاني كان يصنع في كل شهر وهو
 عيد رؤوس الشهور الذي كان يصنع ذكر العمل السياسة الالهية لان هذه الافلات
 تتغير بالخصوص على حسب حركة القمر ولهذا كان يصنع هذا العيد وقت
 استهلال القمر ولم يكن يصنع وقت اكتماله تجافياً عن عبادة الوثنيين الذين كانوا
 يقربون الذبائح للقمر في هذا الوقت - وهذان الصنعان يشملان الجنس
 البشري كله ولهذا كان تذكارها يكرر كثيراً . واما الاعياد الخمسة الباقية فكانت
 تصنع مرة في السنة تذكراً للصنائع التي خص بها ذلك الشعب فقد كان
 يصنع عيد الفصح في الشهر الاول تذكراً لانقاذه من مصر وكان يصنع بعد
 خمسين يوماً عيد المنصرة تذكراً لانزال الشريعة والاعياد الثلاثة الباقية كانت
 تصنع في الشهر السابع فانه كله كان عندهم بمنزلة عيد كالיום السابع . ففي اليوم
 الاول من الشهر السابع كان عيد الابواق تذكراً لانقاذ اسحاق اذ وجد ابراهيم
 الكبش المعتقل بقرنيه الذي كانوا يمثلونه بالقرون التي كانوا ينفخون بها . وقد
 كان عيد الابواق بمنزلة دعوة الشعب ليتأهبوا للعيد التالي الذي كان يصنع في
 اليوم العاشر وهذا كان عيد التكفير تذكراً لذلك الصنيع الذي به اجاب الله
 الى تضرع موسى فغفر خطيئة الشعب بعبادة العجل . وكان يصنع بعد هذا عيد
 المظال سبعة ايام تذكراً لصنيع وقاية الله لذلك الشعب واجازته في البرية
 حيث سكنوا المظال ولهذا كان يجب ان يأخذوا لهم في هذا العيد ثم شجرة نصيرة
 اي الليمون واغصان شجر ايث اي الآس فان هذين الصنفين من الشجر عطران

وسعف نخل وصفصافاً نهرياً فان هذين الصنفين من الشجر يحفظان خضرتيها وهذه كلها توجد في ارض الميعاد ويراد بها الدلالة على ان الله اجازهم في ارض البرية المجذبة الى الارض المحصبة . وفي اليوم الثامن كان يصنع عيد آخر اي عيد الحشد والجبابة وكان يُجمع فيه من الشعب ما كان ضرورياً لتفقات العبادة الالهية وكان يراد به الدلالة على اجتماع الشعب وتمتعه بالسلام في ارض الميعاد واما الالة الرمزية لهذه الاعياد فهي ان ذبيحة الحمل الدائمة رمز الى دوام المسيح الذي هو حمل الله كقوله في عبر ١٣ : ٨ « يسوع المسيح هو امس واليوم والى مدى الدهر » والسبت رمز الى الراحة الروحية المعطاة لنا بالمسيح كما في عبر ٤ . ورأس الشهر الذي هو اول الهلال رمز الى استنارة الكنيسة الاولى بالمسيح اذ كان يعظ ويفعل المعجزات . وعيد العصرة رمز الى حلول الروح القدس على الرسل . وعيد الابواق رمز الى وعظ الرسل . وعيد التكفير رمز الى تطهير الشعب المسيحي من الخطايا . وعيد المظال رمز الى سفرهم في هذا العالم الذي يسرون فيه متقدمين في الفضائل . وعيد الحشد والجبابة رمز الى اجتماع المؤمنين في ملكوت السموات ولهذا كان يقال لهذا العيد انه في غاية القداسة . وهذه الاعياد الثلاثة كانت تتعاقب على الدوام رمزاً الى ان المطهرين من الرذائل ينبغي ان يترقوا في النضيلة الى ان يبلغوا الى معاينة الله كما في مز ٨٣

الفصل الخامس

في ان اسرار التاموس هل يمكن تعليلها بعلة صوابية

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يتنع تعليل اسرار التاموس العتيق بعلة صوابية لان ما يصنع للعبادة الالهية لا ينبغي ان يكون ماثلاً لما كان يصنعه الوثنيون ففي تث ١٢ : ٣١ « لا تصنع كذلك للرب الهك فانهم قد صنعوا

لآلهتهم كل النجاسات التي يكرها الرب » . وقد كان عبدة الاوثان يتخذشون في عبادتهم حتى اراقة الدم ففي ٣ ملوك ١٨: ٢٨ « كانوا يتخذشون على حسب رسمهم بالسيوف والرماح حتى كانت دماؤهم تسيل عليهم » ولهذا امر الرب في تث ١٤ : ١ ان « لا تتخذشوا اجسادكم ولا تتفوا ما بين عيونكم على ميت » . فلم يكن اذن من الصواب رسم الختان في الناموس

٢ وايضاً ما يصنع للعبادة الالهية ينبغي ان يكون فيه أدب ووقار كقوله في مز ٣٤ : ١٨ « في شعب وقور اسبحك » . ولا ينبغي ما في اكل الناس بالعجلة من الخفة . فلم يكن اذن من الصواب ان يرسم في خر ١٢ ان يأكلوا حمل الفصح بعجلة . وقد رُسِمَت ايضاً في اكله امور اخرى يظهر ان ليس فيها شيء من الصواب

٣ وايضاً ان اسرار الناموس العتيق كانت رموزاً الى اسرار الناموس الجديد . والحمل الفصحي كان رمزاً الى سر الاوخرستيا كقوله في ١ كور ٥: ٧ « قد ذُبح فصحننا المسيح » فكان ينبغي اذن ان يكون في الناموس العتيق اسرارٌ ترمز الى سائر اسرار الناموس الجديد كالثبوت والمسحة الاخيرة والزواج وباقي الاسرار

٤ وايضاً ان التطهير لا يكون الا من بعض النجاسات . وليس من الجسمانيات ما يعتبر نجساً بالنسبة الى الله . لان كل جسم فهو مخلوق من الله « وكل مخلوق من الله حسن ولا ينبغي ان يرذل شيء مما يتناول بشكر » كما في ١ تيمو ٤ : ٤ . فلم يكن اذن من الصواب ان يتطهروا بسبب لمسهم انساناً ميتاً او مصاباً ببلوى اخرى جسمانية

٥ وايضاً قيل في سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يطهر » - ورماد العجالة الصهباء الذي كان يُحرق كان نجساً لان الكاهن الذي كان يذبحها كان

يصير نجساً الى المغيب ومثله الذي كان يحرقها والذي كان يجمع رمادها . فلم يكن اذن من الصواب ان يُؤمر هناك بان يُطهر الانجاس بهذا الرماد المرشوش ٦ وايضاً ان الخطايا ليست شيئاً جسمانياً يُنقل من مكان الى مكان . وليس يمكن ان يطهر الانسان من الخطيئة بشيء نجس . فلم يكن اذن من الصواب ان الكاهن تكفيراً الخطايا الشعب يعترف على احد التيسين بخطايا بني اسرائيل ليحملها الى البرية والذين كانوا يحرقون التيس الآخر مع العجل خارج المحلة للتطهير كانوا يتنجسون بحيث كان ينبغي ان يغسلوا ثيابهم وابدانهم بالماء

٧ وايضاً ما كان قد تطهر فلا ينبغي تطهيره ثانية فلم يكن اذن من الصواب ان يُصنع للانسان او اليت الذي تطهر تطهيراً آخر كما في اح ١٤ ٨ وايضاً ان التجاسة الروحية لا يمكن ان تطهر بالماء الجسماني اربحلق الشعر . فلم يكن اذن من الصواب في ما يظهر أمر الله في خر ٣٠ ان يُصنع مُغْتَسِلٌ من نحاس مع مقعده ليغسل فيه الكهنة ايديهم وارجلهم قبل ان يدخلوا المسكن وأمره في عد ٨ : ٧ ان ينضح اللاويون عليهم ماء التطهير ويحلقوا جميع شعر ابدانهم

٩ وايضاً ان الافضل لا يقدس بالادون فلم يكن اذن من الصواب تكريس الكهنة الكبار والصغار واللاويين في الناموس بمسحة جسمانية وذبايح جسمانية وتقادم جسمانية كما في اح ٨ وعد ٨

١٠ وايضاً قيل في ا ملوك ١٦ : ٧ « الانسان ينظر الى ما يرى واما الرب فانه ينظر الى القلب » وما يرى خارجاً من الانسان هو الهيئة الجسمانية والثياب . فلم يكن اذن من الصواب ان يعين للكهنة الكبار والصغار ثياباً مخصوصة على ما في خر ٢٨ ويظهر انه لم يكن من الصواب ان يُجرّم بعضهم الكينوت لعيب جسماني كقوله في اح ٢١ اية رجل من نسلك على ممر

اجيالهم كان به عيب فلا يقرب خبزاً لالهة: ان كان اعشى او اعرج الخ . فيظهر
 اذن ان اسرار التاموس العتيق لم يكن لها وجه من الصواب
 لكن يعارض ذلك قوله في اح ٨:٢٠ « انا الرب مقتديكم » وليس يصنع
 الله شيئاً بدون سبب صوابي ففي مز ٢٤:١٠٣ « صنعت كل شيء بالحكمة »
 فلم يكن اذن في اسرار التاموس العتيق التي كان الغرض منها تقديس الناس
 شيء بدون علة صوابية

والجواب ان يقال يراد بالاسرار خصوصاً ما كان يُستعمل لتكريس
 عابدي الله الذي به كانوا يعينون بنحو ما لعبادة الله كما مر في مب ١٠١ ف٤٠٤ .
 وقد كانت عبادة الله بالعموم خاصة بجميع الشعب واما بالخصوص فكانت
 خاصة بالكهنة واللاويين الذين كانوا خدّمة العبادة الالهية . ولهذا كان في
 اسرار التاموس العتيق امورٌ تتعلق عموماً بالشعب كله وامورٌ تتعلق خصوصاً
 بالخدّمة . وكلاهما كان لا بدّ له من ثلاثة اولها الدخول في طريقة عبادة الله
 وهذا باعتبار الجميع عموماً كان يتم بالختان الذي لم يكن يُسمح لاحدٍ بدونهُ
 ان يشترك في شيء من الرسوم التاموسية . والثاني استعمال ما كان مختصاً بالعبادة
 الالهية وقد كان هذا بالنظر الى الشعب اكل الفصح الذي لم يُسمح لاقلف ان
 يأكل منه كما في خر ١٢ وبالنظر الى الكهنة تقدمه القرابين واكل خبز التقدمة
 وغيره مما كان اكله مخصوصاً بالكهنة . والثالث ازالة ما كان يعوق البعض عن
 العبادة الالهية وهو النجاسات فبالنظر الى الشعب كان قد رُمِم بعض التطهير
 من بعض النجاسات الخارجة وبعض التكفير ايضاً عن الخطايا وبالنظر الى
 الكهنة واللاويين كان قد رُمِم غسل الايدي والارجل وعلق الشعر وقد كان
 لجميع هذه الاشياء عالٌ صوابية حرفية من حيث كان الغرض منها عبادة الله في
 ذلك العهد ورمزية من حيث كان يُقصد بها الرمز الى المسيح كلبساتي تفصيله

اذا اجيب على الاول بان علة الختان الحرفية الاولى كانت اعلان
 الايمان بالله الواحد ولما كان ابرهيم هو اول من فصل عن غير المؤمنين بخروجه
 من بيته وعشيرته كان اول من اختتن وقد اورد الرسول هذه العلة بقوله في
 رو ٤ : ١١ « اخذ سمة الختان خاتماً ابر الايمان الذي كان في القلف » فانه انما
 قيل ان « ايمان ابرهيم حُسيب له برآ » لانه « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء »
 اي على خلاف رجاء الطبيعة آمن على رجاء النعمة « ليكون اباً لام كثيرة »
 لانه كان شيناً وامرأته كانت طاعنة في السن وعاقراً . ولكي يكون اعلان
 ايمان ابرهيم هذا واقتضاه فيه راسخاً في قلوب اليهود اسموا في ابدانهم بتلك
 السمة التي لا يمكن ان ينسوها وعليه قوله في تك ١٧ : ١٣ « يكون عهدي في
 ابدانكم عهداً مؤبداً » . وانما كان يُصنع الختان في اليوم الثامن لان الطفل
 قبل ذلك الحين يكون رخصاً جداً فربما ألحق به الختان ضرراً جسيماً ولا يزال
 يعتبر كشيء غير مكتنز ولهذا ايضاً لم تكن الحيوانات تُقرب قبل اليوم الثامن .
 وانما لم يكن يؤجل الى ما بعد اليوم الثامن حذراً من تجافي البعض عنه بسبب
 الألم وخوفاً من ان الآباء الذين ينمو فيهم حب ابائهم بسبب مؤالفتهم ونموهم
 يحملهم الختان الابوي على ان لا يقدموهم للختان — والعلة الثانية يمكن ان تكون
 إضعاف الشهوة في ذلك العضو — والثالثة الاستهانة باعياد الزهرة وعشاروت
 التي كان يُكرم فيها ذلك العضو — على ان الله لم ينه الا عن التخديش الذي
 كان يُصنع في عبادة الاصنام والختان المتقدم ذكره لم يكن مشابهاً له
 والعلة الرمزية للختان انه كان يشار به الى ما ينبغي ان يحصل بالمسيح من
 تقض الفساد الذي سيتم في العصر الثامن اي عصر البعث ولما كان كل ما
 يحصل عندنا من فساد الاثم والعقاب انما يتصل بنا من جريرة الاب الاول
 بالتناسل كان الختان يُصنع في عضو التناسل وعليه قول الرسول في كوروسي

١١:٢ «خُتِمَ فِي الْمَسِيحِ خَتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْإَيْدِي بِمَجْلَعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بِخَتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ»

وعلى الثاني بان العلة الحرفية للوليمة الفصحية كانت تذكار ما اصطنعه الله عندهم باخراجه اياهم من مصر فكانوا باقامة هذه الوليمة يملنون انهم من ذلك الشعب الذي اصطفاه الله لنفسه فاخرجه من ارض مصر لانهم حين اقتدوا من مصر اُمرُوا ان يُلغِزُوا بدم الحمل عتب ابواب بيوتهم ايذاناً بانهم يتجافون عن رسوم المصريين الذين كانوا يعبدون الكباش وهكذا يرش دم الحمل على ابواب بيوتهم بنجوم من خطر الهلاك الذي كان وشيك النزول بالمصريين. وقد كان في خروجهم هذا من مصر امران اي تعجل الخروج فان المصريين كانوا يلحون عليهم ليعجلوا خروجهم كما في خر ١٢ وخطر ان يقتل المصريون من يتلبث منهم فلا يعمل الخروج مع الشعب. فالعجالة كان يدل عليها امران الاول ما كانوا ياكلونه فقد اُمرُوا ان يأكلوا الخبز فطيراً دليلاً على انه كان يتعذر اختماره بسبب اكراه المصريين لهم على الخروج وان ياكلوا الحمل مشوياً بالنار لان ذلك اعجل من ان يطبخوه وان لا يكسروا منه عظماً لانه بسبب العجالة لم يكن لهم وقت تكسر العظام. والثاني كيفية اكله فقد قيل في الموضع المتقدم «تكون احقاؤكم مشدودة ونمائكم في ارجلكم وعصيكم في ايديكم واكلوا بعجالة» وهذا يدل صراحة على تهوؤ الناس للسفر. ومن هذا القيل ايضاً ما امرتم به الرب بقوله هناك «في بيت واحدٍ تاكلون ولا تخرجون من لحمه شيئاً الى خارج» يعني انه بسبب العجالة لم يكن لهم وقت لثان يثادوا. واما الخس البري فقد كان دلالة على المرارة التي عانوها في مصر واما العلة الرمزية فظاهرة فقد كان في ذبح الحمل الفصحى اشارة الى ذبح المسيح كقوله في ١ كور ٥:٧ «قد ذبح فصحنا المسيح». ودم الحمل الذي اقتد من المهلك

برشه على عتب البيوت يرمز الى ايمان المؤمنين بالآم المسيح بالقلب والضم
الذي به ننجو من الخطيئة والموت كقوله في ابطا: ١٩ « انتم مفتدون بدم
كريم دم حمل لا عيب فيه » . وكان يؤكل كل لحمه اشارة الى اكل جسد
المسيح في سر الاوخرستيا . وكان مشوياً بالنار رمزاً الى تألم المسيح او محبته .
وكان يؤكل بالخبز الفطير اشارة الى طهارة السيرة بيث من يتناول جسد
المسيح من المؤمنين كقوله في اكو ٥: ٨ « فلنؤلم بفطير الخلوص والحق » .
وكان يؤكل معه الحس البري دلالة على توبة الخطاة الضرورية لمن يتناول
جسد المسيح . وشده الاحقاء كان رمزاً الى شدها بزنا العفاف . ونعال الارجل
رمزاً الى آثار من درج من الآباء . ومسك العصي بالايدي رمزاً الى الحراسة
الرعاية . وقد أمر ان يؤكل حمل الفصح في بيت واحد اي في كنيسة
الكاثوليكين لا في مجتمعات المتدعة

وعلى الثالث بأنه قد كان في الشريعة العتيقة بازاء بعض اسرار الشريعة
الجديدة اسرار رمزية فان بازاء الختان العماد الذي هو سر الايمان وعايه قوله
في كولوسي ٢ « خُتِنْتُمْ بِمِخْنَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْعَمُودِيَّةِ »
وبازاء وليمة الحمل الفصحي سر الاوخرستيا وبازاء جميع تطهيرات الشريعة
العتيقة سر التوبة وبازاء تكريس الاحبار والكهنة سر الدرجة - واما سر التثبيت
الذي هو سر اكتمال النعمة فيمتنع ان يكون بأزائه سر في الشريعة العتيقة لانه لم
يكن حينئذ قد حان زمان الاكتمال « اذ لم يكن بالناموس كمال للاحدي » كما
في عبر ١٩: ٧ ومثله سر المسحة الاخيرة ايضاً لانه تأهب قريب للدخول الى
المجد الذي كان مدخله لا يزال مغلقاً في الشريعة العتيقة لان ثمنه لم يكن
حينئذ قد دُفِع . واما الزواج فقد كان في الشريعة العتيقة من حيث هو من
وظائف الطبيعة لا من حيث هو سر قران المسيح والكنيسة الذي لم يكن

حيثُ قد تمَّ ولهذا كان يُعطى في الشريعة العتيقة كتاب الطلاق وهذا منافٍ
لحقيقة السر

وعلى الرابع بان تطهيرات الشريعة العتيقة كان يُقصدُ بها رفع العوائق الخائفة
دون العبادة الالهية كما مرَّ وهذه العبادة على نوعين روحانية ونقوم باخلاص
العقل لله وجسمانية ونقوم بالقرايين والتقدم ونحوها - فالعبادة الروحانية كان
يجوز دونها الخطايا التي كان يقال ان الناس يتنجسون بها كعبادة الاوثان
والقتل والزنى والفسق وهذه النجاسات كان الناس يتطهرون منها ببعض القرايين
التي كانت تُقرب اما عن الشعب كله او عن خطايا الافراد وليس ذلك لان
تلك القرايين الجسدية كان لها في نفسها قوة على تكفير الخطيئة بل لانها
كانت رمزاً الى تكفير الخطايا المستقبل بالمسيح الذي كان يشترك فيه ايضاً
الاقدمون لانهم كانوا يعلنون بصور القرايين ايمانهم بالقادي - والعبادة الخارجة
كان يجوز دونها بعض النجاسات الجسمانية وهذه كانت تُعتبر اولاً في الناس
ثم في سائر الحيوانات وفي الثياب والبيوت والآنية اما في الناس فبعضها
كان يُعتبر من قبل الناس انفسهم وبعضها من قبل لمس الاشياء نجسة فكان
يُعتبر نجساً من قبل الناس انفسهم كل ما كان فيه شيء من الفساد او كان
عرضة للفساد ولهذا كانت جثة الانسان الميت تُعتبر نجسة لان الموت نوع
من الفساد وكذا كان البرص ايضاً يُعتبر نجساً لان البرص ينشأ عن
فساد الاخلاط التي كانت تظهر ايضاً في الخارج فتعدي الآخريين ومثلهم
النساء اللواتي يهن سيلان دمهن اما عن مرض او عن سنن الطبيعة في ايام
الطمث او في زمان الحبل ايضاً وكذلك كان يُعتبر ايضاً نجساً الرجال الذين
هم سيلان زرع اما عن مرض او عن احتلام او عن مضاجعة لان كل
رطوبة تخرج من الانسان بالطرق المذكورة يكون فيها نثانة نجسة - وقد

كان يتجنب الناس ايضاً من لمس بعض الاشياء النجسة وقد كان لهذه النجاسات علةٌ حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي احترام ما يختص بالعبادة الالهية اولاً لان من عادة الناس متى كانوا انجاساً ان يخرجوا من لمس الاشياء الثمينة وثانياً لان ندرة الدنوم من الاقداس تزيد في كرامتها ولما كان يندر ان يتحاشى الانسان جميع هذه النجاسات كان يندر ان يدنو الناس مما كان مختصاً بالعبادة الالهية فكانوا من ثمه اذا دنوا منها يفعلون ذلك بافضل احترام وتواضع—ومن هذه الاشياء ما كانت عاتة الحرفية ان لا يخشى الناس الاقبال الى العبادة الالهية هرباً من مخالطة البرص ونحوم من ذوي الامراض المستكرهة والمعدية—ومنها ما كانت علة اجتناب عبادة الاوثان فان الوثنيين كانوا احياناً يستعملون في رسوم قرابينهم الدم والزرع البشريين—وجميع هذه النجاسات الجسمانية كانت تطهرُ اما برش الماء فقط او اذا كانت عظيمة بقربان تُكفَّرُ به الخطيئة التي كانت سبباً لهذه الامراض اما العلة الرمزية لهذه النجاسات فقد كانت الاشارة بها الى خطايا مختلفة فيشار بنجاسة جثة الميت اياً كان الى نجاسة الخطيئة التي هي موت النفس وبنجاسة البرص الى نجاسة تعاليم المبتدعة اولاً لان هذا التعاليم معدٍ كالبرص وثانياً لانه ما من تعاليم فاسدٍ الا ويمخلط الحق بالباطل كما ان الابرص يبدو على ظاهر بشرته لُمعٌ تخالف في لونها سائر اجزاء البدن الصحيحة وبنجاسة المرأة السائلة الدم الى نجاسة عبادة الاوثان لما يسيل فيها من دم القرابين وبنجاسة الرجل السائل الزرع الى نجاسة الكلام الباطل لان الزرع هو كلمة الله كما في لور ١١:٨ وبنجاسة الجماع والمرأة على اثر ولادتها الى نجاسة الخطيئة الاصلية وبنجاسة المرأة الحائض الى نجاسة العقل المسترخي باللذات البدنية . ويشار عموماً بنجاسة لمس الشيء النجس الى نجاسة الرضى بخطيئة الغير كقوله

في ٢ كور ١٧:٦ «اخرجوا من بينهم واعتزلوا ولا تمسوا النجس» - وهذه النجاسة الناشئة عن اللمس كانت تتصل ايضاً بالاشياء الغير المتنفسة لان كل ما كان يمسهُ النجس بوجهٍ من الوجوه كان يصير نجساً . وقد أوهنَ الناموس بذلك سوء معتقد الوثنيين الذين كانوا يقولون ان النجاسة لا تتولد عن لمس النجس فقط بل عن تكليمه او النظر اليه ايضاً كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين عن المرأة الحائض - وبهذا كان يشار الى قوله في حك ١٤:٩ «الله يفضض المنافق ونفاقه على السواء»

وقد كانت النجاسة تحصل ايضاً للاشياء الغير المتنفسة في انفسها كحصول نجاسة البرص في البيت وفي الثياب فكما ان بلى البرص تحدث في الناس عن فسادٍ في الاخلاط يؤدي الى فساد البدن كذلك قد يحدث احياناً عن الفساد او الافراط في الرطوبة او اليبوسة فسادٌ في حجارة البيت او في الثوب فكانت الشريعة تسمي هذا الفساد برصاً وكان يُعتبر البيت او الثوب لذلك نجساً اولاً لان كل فسادٍ كان يُعتبر نجاسةً كما مرّ وثانياً لان الوثنيين كانوا يبدون الآلهة المتزينة ليدفعوا عنهم مثل هذا الفساد ولهذا رسمت الشريعة ان البيت الذي لا يزول منه هذا الفساد يُنقض وتُحرق الثياب لثلا يبقى مجال لعبادة الاوثان - وكانت النجاسة تحصل ايضاً للآنية وعليه قوله في عد ١٥:١٩ «كل اناء مفتوح ليس عليه صيامٌ مشدودٌ فهو نجس» وسبب هذه النجاسة ان هذه الآنية كان يسهل سقوط شيء نجس فيها فيمكن ان تنجس ثم اجتناب عبادة الاوثان فقد كان في اعتقاد الوثنيين ان الفئران والضباب ونحوها مما كانوا يذبحونه للاصنام اذا سقطت عاجلاً في الآنية او في الماء كانت مقبولة عند الآلهة . ولا يزال الى الآن بعض النساء الساذجات يتركن الآنية مفتوحة اكراماً لآلهة الليل التي يسمونها «يانا»

ولهذه النجاسات علة رمزية فأنه يرمز بمرض البيت الى نجاسة مجتمعة
 المبتدعة ويرص ثوب الكتان الى فساد الآداب الناشئ عن اكتئاب القلب
 ويرص ثوب الصوف الى فساد المداهنين ويرص اللحم الى رذائل النفس
 ويرص السدى الى الخطايا البدنية لان النفس توجد في البدن. كوجود اللحم
 في السدى وبالاناء الذي ليس عليه غطاء او صمام الى الانسان الذي ليس له
 ستار من السكوت ولا قيد من التهذيب

وعلى الخامس بان النجاسة كانت في الشريعة على ضربين كما مر احدهما
 ما كانت تحصل بفساد العقل او الجسد وهذه هي النجاسة الكبرى والأخرى
 ما كانت تحصل بمجرد لس شيء نجس وهذه هي النجاسة الصغرى وكانت
 تطهر بشيء يسير فان النجاسة الأولى كانت تطهر بذبيحة تقرب عن الخطيئة
 لان كل فساد كان ينشأ عن الخطيئة ويدل على الخطيئة واما النجاسة الثانية
 فكانت تطهر بمجرد رش ماء يقال له ماء النضح كما مر في عد ١٩ - فقد امر
 الرب هناك ان ياخذوا بقرة صباء تذكاراً للخطيئة التي اقترفوها بعبادة العجل
 ولم يأمر ان ياخذوا عجلاً لانه كان من عادة الرب ان يشبه جمع اليهود بالبقرة
 كقوله في هوشع ١٦:٤ «لقد زاع اسرائيل كالبقرة الشموس» ولعل ذلك لانه
 كان من عادة المصريين ان يعبدوا البقر كقوله في هوشع ١٠:٥ «عبدوا
 بقرب بيت أون» وانما كانت تذبح خارج المحلة تنفيراً من اثم عبادة الاوثان. وكلما
 كانت تقرب ذبيحة تكفيراً لخطايا الشعب كانت تحرق كلها خارج المحلة .
 وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمها وينضح منه سبع مرات قبالة حجاب
 القدس دلالة على ان الشعب كان يتطهر من جميع خطاياهم لان عدد السبعة
 يدل على الاجمال . ورش الدم كان يقصد به التنفير من عبادة الاوثان التي
 لم يكن يسفح فيها دم الذبيحة بل كان يجمع وكان الناس يا كاون مجتمعين حوله

أكراماً للاوثان . وكان يُحرق بالنار اما لان الله تجلّى لموسى في النار او لان الشريعة أنزلت في النار او لان ذلك كان دلالة على وجوب استئصال عبادة الاوثان وكل ما مختصاً بها مطلقاً كما كانت تُحرق البقرة كلها بجلودها ولحمها ودمها وفرثها . وكان يلقى ايضاً في الوعيد عود الارز والزوفى وصبغ القرمز اشارة الى ان هذه الذبيحة كانت لصيانة الشعب وحفظ أديبه وتقواه كما ان حطب الارز لا يعنى بسهولة وصبغ القرمز لا يفقد لونه والزوفى تحفظ رائحتها حتى بعد جفافها ومن ثم قيل في رماد البقرة « حتى يكون محفوظاً لجماعة بني اسرائيل » او دلالة على الاسطقات الاربعة كما قال يوسف في عاديته ك ٣ ف ٨ فانه كان يُلقى في النار الارز دلالة بما فيه من صفة الارضية على الارض والزوفى دلالة برائحتها على الهواء وصبغ القرمز دلالة على الماء كالارجوان لما فيه من الأصباغ المأخوذة من الماء فيكون المراد بذلك ان تلك الذبيحة كانت تقرب الخالق الاسطقات الاربعة . ولان هذه الذبيحة كانت تقرب عن اثم عبادة الاوثان فتتغيراً منها كان الذي يحرقها والذي يجمع رمادها والذي يرش الماء الذي كان يوضع فيه الرماد يعتبرون نجساً ايذاناً بان كل ما كان مختصاً بوجه من الوجوه بعبادة الاوثان ينبغي اجتنابه لنجاسته . وكانوا يتطهرون من هذه النجاسة بمجرد غسل الثياب دون احتياج الى رش الماء لئلا يلزم التسلسل الى غير نهاية لان الذي يرش الماء كان يصير نجساً فان رش نفسه بالماء بقي نجساً وان رشه غيره صار ذلك الغير نجساً ومثله من يرش هذا فيذهب الامر الى ما لا نهاية له

اما العلة الرمزية لهذه الذبيحة فهي الاشارة بالبقرة الصبابة الى المسيح باعتبار اتخاذه ضعفا المدلول عليه بالجنس الاتنوي والايام بلونها الى تألم المسيح . وانما كانت البقرة الصبابة ذات سنٍ كامل لان كل عمل من اعمال المسيح

كامل . ولم يكن فيها عيب . ولم تحمل نيراً لان المسيح لم يحمل نير الخطيئة .
وانما أمر ان يُؤْتَى بها الى موسى لانهم كانوا يتهمون المسيح بتعدي شريعة
موسى في نقضه السبت . وأمر ايضاً ان تُدْفَع الى اليعازار الكاهن لان المسيح
دُفِعَ الى ايدي الكهنة ليُقتل . وكانت تُذْبَح خارج الحلة لان المسيح تألم
خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . وكان الكاهن يعمس اصبعه في دمها لان
سر تألم المسيح ينبغي اعتباره واقتفاؤه بالتمييز الذي يعبر عنه بالاصبع . وكان
يُنْضَح منه الى قبل المسكن المدلول به على جمع اليهود اشارة الى القضاء على
اليهود الغير المؤمنين او الى تطهير المؤمنين . وكان يُنْعَل ذلك سبع مرات
اشارة الى مواهب الروح القدس السبع او الى الايام السبعة المراد بها مطلق
الزمان . وكل ما يرجع الى تجسد المسيح ينبغي ان يحرق بالنار اي ان يفهم
بالمعنى الروحي لانه يرمز بالجلد واللحم الى افعال المسيح الخارجة وبالدم الى قوته
اللطيفة الداخلة المحيية اعماله الخارجة وبالفرث الى ما عاناه من التعب والعطش
وتحو ذلك مما يرجع الى الضعف البشري . ويلتقى في النار ثلاثة اي الارز
رمزاً الى سمو الرجاء او التأمل والزوفي رمزاً الى التواضع او الايمان وصنع
القرمز رمزاً الى محبة الله والقريب لانه بهذه الفضائل يجب ان نتشبث بالمسيح
المتألم . ويجمع رماد هذه المحرقة من رجلٍ ظاهر لان آثار تألم المسيح وصلت
الى الوثنيين الذين لم يكن لهم ذنب في موت المسيح . وكان يوضع الرماد في
الماء للتطهير لان المعمودية تستمد من تألم المسيح قوة غسل الخطايا . وكان
يتجسس الكاهن الذي كان يذبح البقرة ويحرقها والذي كان يحرق الرماد والذي
كان يجمعه والذي كان يفضح الماء ايضاً اما لان اليهود صاروا انجاساً بقتل المسيح
الذي به تُغْسَل خطايانا وكانت تبقى هذه النجاسة الى الغيب اي الى منتهى
العالم حين يهتدي بقايا اسرائيل واما لان الذين يستملون الاشياء المقدسة

لتطهير الآخرين تصيبيهم بعض النجاسات كما قال غرينوريوس في رسالته
الرعائية ق ٢ ف ٥ وكان يبقى ذلك الى المنيب اي الى منتهى الحياة الحاضرة
وعلى السادس بان النجاسة التي كانت تحصل عن قساد العقل او الجسد
كانت تطهر بذبائح الخطأ كما تقدم وكان يقرب ذبائح مخصوصة عن خطايا
الافراد الا انه لما كان بعضهم يفعلون تطهير مثل هذه الخطايا والنجاسات او
يتقاعدون عنه بجهلهم رُسم ان تقرب ذبيحة التكفير عن الشعب كله مرة في
السنة في اليوم العاشر من الشهر السابع . ولما كان الناموس يقيم انساناً ضعفاً
احباراً كما قال الرسول في عبر ٢٨:٢ كان ينبغي ان يقرب الكاهن اولاً عن
نفسه عجلًا ذبيحة خطية تذكيراً للخطيئة التي اقترفها هرون في سبك عجل
الذهب وكشاً محرقة إشارة الى ان رئاسة الكاهن المدلول عليها بالكبش الذي
هو قائد القطيع كان الغرض منها تعظيم الله . ثم كان يقرب عن الشعب
تسعين احدهما كان يُذبح تكفيراً للخطايا الشعب لان التيس حيوان كربه
الرائحة ويصنع من شعره ثياب لاذعة فيكون في ذلك دلالة على تن الخطايا
ونجاستها وما يصاحبها من لدغ الضمير . وكان يدخل بدم هذا التيس المذبح
مع دم العجل الى قدس الاقداس ويصنع منه على القدس كله إشارة بذلك
الى تطهير المسكن من نجاسات بني اسرائيل . وكان يجب احراق جسد التيس
والعجل المقربين ذبيحة خطية ايذاناً بأسماء الخطايا ولم يكن ذلك على المذبح لانه
لم يكن يحرق هناك شيء بكماله سوى المحرقات ولهذا أمر ان يحرقا خارج
المحلة تنفيراً من الخطيئة فان هذا كان يصنع كلما كانت تقرب ذبيحة تكفيراً
للخطيئة كبيرة او للخطايا الشعب جملة والتيس الآخر كان يرسل الى البرية لا
ليقرب للشياطين الذين كان الوثنيون يعبدونهم في البراري اذ لم يكن يجوز
ان يُذبح لهم شيء بل دلالة على مفعول تلك الذبيحة المقربة ولهذا كانت

الكاهن يضع يده على رأسه معترفاً بخطايا بني اسرائيل كما لو كان ذلك التيس ينقلها الى البرية حيث كانت الوحوش تأكله كأنه تحمل العقاب الذي تستجبه خطايا الشعب . وكان يقال انه يحمل خطايا الشعب اما لان في ارساليه دلالة على مغفرة خطايا الشعب اولاً لأنه كان يُشدُّ الى رأسه طرس مكتوب فيه الخطايا

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي أن المسيح كان يشار اليه بالعجل لقوته وبالكبش لكونه قائد المؤمنين وبالتيس لشبه جسده الخطيئة . وهو قد ذُبح عن خطايا الكهنة والشعب لان الكبار والصغار يتطهرون من الخطيئة بتألمه . وانما يدخل الحبر بدم العجل والتيس الى قدس الاقداس لانه بدم المسيح الذي سفك في تألمه ينسج لنا المدخل الى ملكوت السموات . وكان جسدها يحرق خارج المحلة لان المسيح تألم خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . واما التيس الذي كان يرسل فيجوز ان تكون الاشارة به الى لاهوت المسيح الذي حين تألم ناسوته انفرد عنه لا بمعنى انه بدل مكانه بل بمعنى انه حبر قدرته ويجوز ان يكون مرموزاً به الى الشهوة القبيحة التي يجب ان نظرحها ونقرب للرب ذبيحة عواطف الفضيلة - واما نجاسة الذين كانوا يحرقون هذه الذبائح فتعمل بنفس العلة التي تقدمت في الكلام على ذبيحة العجالة الصهباء

وعلى السابع بان طقس الشريعة لم يكن يطهر به البرص من عيب البرص بل كانت تعلن به طهارته بدل على ذلك قوله في اح ١٤: ٣-٤ « اذا وجد ان البرص قد زال يأمر المتطهر » فالبرص اذاً كان قد زال غير انه كان يقال ان البرص يتطهر من حيث كان يعاد بحكم الكاهن الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية . على انه كان يحدث احياناً بمعجزة الهية زوال البرص الجسماني بطقس الشريعة حين كان يخطئ الكاهن في حكمه - وهذا التطهير للبرص كان

يحدث على نحوين فالأول كان يحكم بكونه طاهراً وثانياً كان يعاد بعد طهارته
بسبعة ايام الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية في التطهير الاول كان
الابرس المتطهر يقرب عن نفسه عصفورين حين وعود ارض وقرمزاً وزوفى فكان
يشد احد العصفورين والزوفى الى عود الارز بخيط قرمز بحيث يكون عود
الارز بمنزلة مقبض للرشة . وكان الزوفى والعصفور من المرشة يغمسان في دم
العصفور الآخر المذبوح على الماء المعين . وكانت تقرب هذه الاربعة مقابلة
لعيوب البرص الاربعة فكان يقرب في مقابلة الفساد الارز الذي هو شجر غير
قابل الفساد وفي مقابلة التنن الزوفى التي هي نبات عطري وفي مقابلة فقد
الشعور العصفور الحلي وفي مقابلة سماجة اللون القرمز الذي له لون ناصع .
وكان العصفور الحلي يطلق الى الصحراء لان الابرس كان يعاد الى حرته
القديمة - وكان في اليوم الثامن يؤذن له بالاشتراك في العبادة الالهية ومخالطة
الناس لكن بعد ان يملق شعر بدنه كله ويفسل ثيابه لان البرص كان يفسد
الشعر وينس الثياب ويحدث فيها التثانة وكانت تقرب بعد ذلك ذبيحة
عن ائمه لان البرص كثيراً ما كان يتلى به عقاباً للخطيئة . وكان يدهن بدم
الذبيحة شمعة اذن المتطهر وايهام يده اليمنى وايهام رجله اليمنى لان البرص
اول ما ينو ويشعريه في هذه المواضع . وكان يستعمل في هذا الطقس ثلاثة
سوائل اي الدم مقابلة لفساد الدم والزيت دلالة على البرء من المرض والماء
المعين دلالة على التطهر من الدنس

وام العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي الاشارة بالعصفورين الحيين الى
لاهوت المسيح وناسوته فاحدهما الرموز به الى الناسوت كان يذبح في اناه
خرف على ماء معين لان ماء المعمودية يقدس بتالم المسح والآخر الرموز به
الى اللاهوت الغير المتالم كان يبقى حياً لامتناع موت اللاهوت وكان من ثمة

يطير لامتناع ضغط اللاهوت بالتألم . وهذا العصفور الحي كان يجعل في ماء
النضج مع عود الارز والقرمز والزوفى الرموز بها الى الايمان والرجاء والمحبة كما
مر لانا نعتد بالايمان بالاله والانسان . والانسان يغسل بماء المعمودية او بماء
الدموع ثيابه اي افعاله وكل شعره اي افكاره . وتُدَهَن شحمته اذن المتطهر
اليمنى بالدم والزيت صوتاً لسماعه عن الكلام المُسَدِّ وَيُدَهَن ايهام يده اليمنى
وايهام رجله ليكون عمله مقدساً - واما سائر ما يرجع الى التطهير من هذه
البلى او من التجاسات الأخر فليس فيه شيء خاص بزيادة على ما في سواه
من ذبائح الخطايا او الاثم

وعلى الثامن والتاسع بانه كما كان الشعب يعين بالحنان لعبادة الله كذلك
كان الخدمة يعينون لما بنوع مخصوص من التطهير او التكريس ولهذا كانوا
يؤمرون ان يعتزلوا سواهم لكونهم خصوصاً دون سواهم بخدمة العبادة الالهية
وكل ما كان يصنع لهم في تكريسهم او تعيينهم كان يقصد به الدلالة على ان
لهم مزية من الطهارة والفضيلة والمرتبة ولهذا كان يصنع في تعيين الخدمة ثلاثة
امور فكانوا اولاً يطهرون ثم كانوا يزينون ويقصدون ثم كان يفوض اليهم
مباشرة الخدمة - فكان الجميع بالعموم يطهرون بغسل الماء وبعض الذبائح وكان
اللاويون بالخصوص يملقون كل شعر ابدانهم كما في اح ٨ - واما تكريس
الاحبار والكهنة فكان يتم بهذا الترتيب فكانوا اولاً بعد اغتسالهم يلبسون
ثياباً خاصة دالة على مرتبتهم وكان يصب على رأس الحبر بالخصوص دهن المسخ
دلالة على ان سلطان التكريس كان يصدر عنه الى الآخرين كما ينبعث الدهن
من الرأس الى ما دونه كقوله في مز ١٣٢: ٢ « مثل الدهن الطيب على الرأس
النازل على الحية لحية هرون » واما اللاويون فلما كان تكريسهم قائماً بتقديمهم
للرب من بني اسرائيل بيدي الحبر الذي كان يصلي عنهم . واما الكهنة الصغار

فلم يكن يكرّم منهم الا الايدي التي تباشر الذبائح . وكانت تُدهن بدم الحيوان المقرب ذبيحة شحمة اذنه اليمنى وابهام ايديهم وارجلهم اليمنى دلالة بدهن الاذن اليمنى على وجوب حفظهم شريعة الله في تقرب الذبائح وبدن الرجل اليمنى واليد اليمنى على ما ينبغي ان يكون لهم من الاهتمام والتأهب في ذبح القرابين . وكان ينضح ايضاً عليهم وعلى ثيابهم من دم الحيوان المذبح تذكّاراً لدم الحمل الذي به أنقذوا في مصر . وكان يقرب في تكريسهم العجل ذبيحة خطأ تذكّاراً للصمغ عن خطبة هرون بسك العجل والكبش محرقة تذكّاراً لتقريب ابراهيم الذي كان يجب على الجبران يقتدي بطاعته وكبش التكريس الذي كان بمنزلة ذبيحة سلامة تذكّاراً لانقاذهم من مصر بدم الحمل وسلة الخبز تذكّاراً للامن المنزل على الشعب . واما من جهة تفويض مباشرة الخدمة فكان يوضع على ايديهم شحم الكبش ورغيف واحد من الخبز والكثف اليمنى ايذاناً بأنه كان يفوض اليهم السلطان على تقرب هذه الاشياء للرب . واما اللاويون فكان يفوض اليهم مباشرة الخدمة بادخالهم الى مسكن العيد ايباشروا الخدمة في ما يتعلق بآية القدس

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي ان الذين يكرّمون لخدمة المسيح الروحية ينبغي اولاً ان يتطهروا بماء المعمودية والدموع مع الايمان بتأم المسيح وهذه هي ذبيحة التكفير والتطهير وينبغي ان يحلقوا جميع شعور ابدانهم الى جميع الافكار القبيحة ثم ينبغي ان يقبلوا بالفضائل ويتكرسوا بزيت الروح القدس وينضح دم المسيح وكذلك ينبغي ان يكونوا عاكفين على مباشرة الخدم الروحية

وعلى العاشريان غرض الشريعة كان حمل الناس على احترام العبادة الالهية كما مرّ في ف ٤ وهذا كان على نحوين اولاً بتزويه العبادة الالهية عن

كل ما يمكن ان يدعو الى احتقارها وثانياً بايجاب كل ما كان يُعتبر داعياً الى
تكريمها واذا كان هذا يُرعى في المسكن وآيته وما يُذبح من الحيوانات فلان
تجب رعايته في الكهنة اولى ولهذا دفعا لاحتقار الكهنة رُسم ان لا يكون
فيهم عيب او نقص جسماني لان من عادة الناس ان يحقروا من كان كذلك
ومن ثمة رُسم ايضاً ان لا يتخذوا من اي جنس كان من الناس بل من نسل
مخصوص يتعاقبون فيه حتى ياتوا بذلك ابيه نسباً وانبل - وحملوا للناس على احترامهم
كان يجعل لهم زينة مخصوصة من الثياب وتكريس مخصوص وهذه هي
بالعموم علة زينة الثياب واما بالخصوص فينبغي ان يعلم ان الخبر كان يتحلى
بثمانية اولها قميص من كتان . والثاني جبة من سنجوني كان يجعل في ذيلها
من جهة الرجلين على محيطه جلاجل ورمانات مصنوعة من سنجوني وارجوان
وصبغ قرمز . والثالث افود كان يغطي الكتفين وجبهة الامام ويتصل
بالزناز وكان مصنوعاً من ذهب وسنجوني وارجوان وصبغ قرمز وبز
مشزور وكان له على الكتفين حجرا جزع منقوش عليهما اسماء بني اسرائيل .
والرابع صدره مصنوعة من المادة المتقدمة وكانت مربعة تجعل على الصدر
وتشد الى الافود وكان مركباً فيها اثنا عشر حجراً كريماً في اربعة اسطر كان
منقوشاً عليها ايضاً اسماء بني اسرائيل وكأنه اريد بحمله اسماءهم على كتفيه
الدلالة على انه كان يحمل وزر الشعب كله وبجمله اياها على صدره الدلالة
على انه كان يجب عليه ان يفكر دائماً بخلاصهم كأنهم في قلبه وقد أمر الرب
ان يجعل على هذه الصدره العلم والحق لانه كان يكتب عليها بعض امور
تتعلق بحقيقة العدل والعلم على ان اليهود يزعمون انه كان فيها حجر يختلف لونه
باختلاف ما كان يجب ان يعرض لبني اسرائيل وهذا يسمونه الحق والعلم .
والخامس منطقة اي زناز مصنوع من الالوان الاربعة المتقدمة . والسادس

عمامة اي تاج من بز . والسابع صفيحة من ذهب تعلق على جبهته كان
مكتوباً فيها اسم الرب . والثامن سراويلات من كتان لتغطي سواة بدنه
حين كان يتقدم الى المقدس او الى المذبح - وقد كان للكهنه الصغار من هذه
الثياب الثمانية اربعة وهي جبة الكتان والسراويلات والمنطقة والعمامة . وقد
علل بعضهم هذه الزينة من جهة المعنى الحرفي بكونها تدل على هيئة العالم
فكان الخبير يعلل بذلك انه كاهن خالق العالم وعليه قوله في حك ١٨ : ٢٤
« كان على ثوب هرون العالم كله » فان سراويلات الكتان كانت تدل على
الارض التي منها ينبت الكتان . واحاطة المنطقة كانت تدل على الارقيانوس
المحيط بالارض والجبة السخجونية كانت تدل بلونها على الهواء وبجلجلها على
العود ورماناتها على لعان البرق . والافود كان يدل باختلافه على فلك الكواكب
وبحجري الجزع على نصفي الكرة او على الشمس والقمر . والاثنتا عشرة جوهرة
الموضوعة على الصدر كانت تدل على الاثنتي عشرة علامة التي في منطقة
البروج . وجعلها في الصدره كان يدل على ان في السماويات علل الارضيات
كقوله في ايوب ٣٨ : ٣٣ « هل تعلم نظام السماء وتعمل عاتقها في الارض »
والعمامة كانت تدل على سماء عايمين . وصفيحة الذهب كانت تدل على الله
الذي له الرئاسة على جميع الاشياء

واما العلة الرمزية فظاهرة فان العيوب او النقائص الجسمانية التي كان
يجب ان يكون الكهنه براء منها يشار بها الى الرذائل والخطايا المختلفة التي
ينبغي ان يكونوا منزهين عنها فقد شرط في الكاهن ان لا يكون أعمى ايس
جاهلاً . وان لا يكون اعرج اي متقلباً ومائللاً الى جهات مختلفة . وان لا
يكون افطس او اشرج اي ان لا يكون قليل التمييز فيحصل في اعماله افراط او
تفریط او باقي اعمالاً قيحة فان الأنف يدل على التمييز لكونه الآلة المميزة

للراثة . وان لا يكون مكسور الرجل او اليد اي لثلا يكون فاقد القوة على احسان العمل او السلوك في سبيل الفضيلة . وان لا يكون احذب في مقدمه او مؤخره لان الحذب يدل على الافراط في حب الارضيات . وان لا يكون اعمش اي ان لا تعمه بصيرته بالامبال اللحية فان العمش يحدث عن سيلان الاخلاط . وان لا يكون في عينيه بياض اي ان لا يكون مدعيًا في نفسه تقاوة البرارة . وان لا يكون أجرب لان الجرب يدل على تمرد الجسد . وان لا يكون أحصف فان الحصف يسري في البدن دون ألم ويذهب بجمال الاعضاء وهو يدل على البخل . وان لا يكون آدر اي ان لا يجعل في قلبه وقر الفساد ولو لم يعمل به — واما زينة الثياب فيشار بها الى فضائل كنهة الله ولا بد في جميع الكنهة من اربع فضائل وهي العفة المرموز اليها بالسراويلات وطهارة السيرة المشار اليها بقميص الكتان واعتدال التمييز المشار اليه بالمنطقة واستقامة النية المرموز اليها بالعمامة الواقية الرأس . الا ان الاجبار يجب ان يكون فيهم ما عدا هذه الفضائل اربعة اخرى اولها ان يذكروا الله ذكراً متصلاً في التأمل وهذا يشار اليه بصفحة الذهب المكتوب عليها اسم الله والمعلقة على الجبهة والثاني ان يحتملوا ضعف الشعب وهذا يشار اليه بالافود والثالث ان ينزلوا الشعب في قلبهم واحسانهم باهتمام محبتهم به وهذا يشار اليه بالصدره والرابع ان يجعلوا سيرتهم سواوية بافعال الكمال وهذا يشار اليه بالجبة السمجونية ولهذا كان يجعل في ذياها جلاجل ذهبية اشارة بذلك الى العلم بالالهيات الذي يجب ان ينضم في الخبر الى سيرته السماوية وكان يجعل مع هذه الجلاجل رمانات اشارة الى وحدة الايمان والاتفاق في الاخلاق الجميلة لان العلم ينبغي ان يقرن فيه الى صلاح السيرة بحيث لا تنظم به وحدة الايمان والسلام

الفصل السادس

في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية

يُتخلى الى السادس بان يقال . يظهر انه لم يكن للعبادة الطقسية علة صوابية فقد قال الرسول في ا تيمور ٤:٤ « كل خليفة الله حسنة ولا ينبغي رذل شيء مما يتناول بشكر » فلم يكن اذن من الصواب نهيمهم عن اكل بعض الاطعمة لاعتبارها نجسة كما في اح : ١١

٢ وايضاً كما تُجعل الحيوانات ما كلاً للانسان كذلك الاعشاب ايضاً وعليه قوله في تك ٩ : ٣ « كبقول العشب اعطيتمهم كل لحم » . والشريعة لم تقض بالنجاسة على شيء من الاعشاب مع ان منها ما هو ضار جداً كالاعشاب السامة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي اعتبار بعض الحيوانات نجساً والنهي عنه - وايضاً اذا كانت المادة التي يتولد منها شيء نجسة يظهر بجامع الحجية ان ما يتولد منها نجس ايضاً . والدم يتولد منه اللحم . فاذاً لما كان لم ينة عن جميع الخوم لعدم اعتبارها كلها نجسة كذلك لم يكن ينبغي النهي عن اللحم لاعتباره نجساً ولا عن الشحم الذي يتكون منه الدم

٣ وايضاً قال الرب في او ١٢ : ٤ لا ينبغي الخوف ممن يقتل الجسد اذ ليس له بعد الموت ان يفعل شيئاً . ولو كان ما يفعل يجسد الانسان بعد الموت مضرّاً لم تكن هذه الآية صادقة . فبالأولى اذن لا يهيم الحيوان المذبوح كيف يطبخ لحمه . فيظهر اذن ان قوله في خر ٢٣ : ١٩ « لا تطبخ الجدي بلبن امه » ليس صواباً

٤ وايضاً قد أمر بان يقرب للرب اول تاج من الناس والبهائم لفضل كاله . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر به في اح ١٩ : ٢٣ بقوله « اذا دخلتم الارض وغرستم فيها شجراً مثراً فاعزلوا غرته اي اول اثمته فتكون

نجسة لكم ولا تأكلوا منها»

٦ وايضاً ليس الثوب من جسد الانسان . فلم يكن ينبغي ان يُحظرَ على اليهود استعمال انواعٍ مخصوصة من الثياب كقوله في اح ١٩: ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» وقوله في تث ٢٢: ٥ «لا تلبس المرأة لباس الرجال ولا الرجل لباس النساء» وقوله بعد ذلك «لا تلبس ثوباً منسوجاً من صوفٍ وكتانٍ معاً»

٧ وايضاً ان ما يذكر وصايا الله هو القلب لا الجسم . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٨: ٦ وما يليه «ليعقدوا وصايا الله علامةً على ايديهم . . ويكتبوها على اعضائهم ابوابهم» وقوله في عد ١٥: ٣٨ وما يليه «ليصنعوا لهم اهداباً على اذيال ثيابهم يجعلون عليها اسلاكاً سمجونية . . تذكر اوصايا الله» ٨ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان الله لا تهمه الثيران» وكالثيران في ذلك سائر الحيوانات الغير الناطقة . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٢٢: ٦ «اذا صادفت في طريقك عرش طائر فلا تأخذ الأم مع الفراخ» وقوله هناك ٤: ٢٥ «لا تكلم الثور في دياره» وقوله في اح ١٩: ١٩ «بهائك لا تأريها من نوعٍ آخر»

٩ وايضاً لم يكن يفرق في الاغراس بين الطاهر والنجس . فبالأولى اذن لم يكن ينبغي التفرقة في حراثة الاغراس . فلم يكن من الصواب اذن قوله في اح ١٩: ١٩ «حقلك لا تزرعه من زرعين مختلفين» وقوله في تث ٢٢: ٩ وما يليه «لا تزرع كرمك صنفين . . ولا تحرت على ثورٍ وحمارٍ معاً»

١٠ وايضاً نحن نجد الاشياء الغير المتنفسة اعظم ما أخضع لسلطان الناس . فلم يكن اذن من الصواب نهي الانسان في تث ٢٥: ٢٦-٢٦ عن الفضة والذهب المصنوعة منهما الاصنام وعن سائر ما يوجد في بيوت الاصنام . وما

يضحك منه ايضاً في ما يظهر أمرهم في تث ٢٣ : ١٣ ان يحفروا في الارض
ويغطوا عذرتهم بالتراب

١١ وايضاً أعظم ما تُطلب التقوى في الكهنة . ويظهر ان شهود
جنازة الاصدقاء من قبيل التقوى فقد اثبتى الكتاب في ذلك على طويلاً كما
في طو ١ وايضاً قد يكون احياناً من قبيل التقوى التزوج بغاجرة لما في ذلك
من احسانها . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب نهي الكهنة عن هذين
الامرين في اح ٢١

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٨ : ١٤ « اما انت فقد أقيمت من الرب
الهك على خلاف ذلك » فان هذا يفهم منه ان هذه العبادات فُرِضت من
الله ايثاراً بها لذلك الشعب . فهي اذن ليست خارجة عن الصواب أو مفروضة
اعتباطاً

والجواب ان يقال ان شعب اليهود كان مصطنعاً بالخصوص لعبادة الله
كما مرّ في الفصل الآنف وخصهم في ذلك الكهنة وكما ان سائر الاشياء
التي تشمل لعبادة الله لا بد من امتيازها بشيء اجلاً للعبادة الالهية كذلك
وجب ان تمتاز سيرة ذلك الشعب ولاسيما الكهنة بامور ملائمة للعبادة الالهية
الروحانية او الجسمانية . والعبادة الناموسية كانت رمزاً الى سر المسيح فكان
كل ما يصنعونه فيها رمزاً الى ما يختص بالمسيح كقوله في ١ كور ١٠ : ١١
« فهذه كلها كانت تعرض لهم رموزاً » ولهذا يمكن تعليل هذه العبادات
بوجهين احدهما مناسبتها للعبادة الالهية والثاني رمزها الى شيء يتعلق بسيرة
المسيحيين

اذ اوجب على الاول بان الشريعة كانت تجعل للدنس او النجاسة نوعين
كما مرّ في الفصل الآنف احدهما نجاسة الاثم الذي كانت النفس لتدنس به

والآخر نجاسة نوع من الفساد يتدنس به الجسد على نحو ما . فاعتبار النجاسة الأولى ليس شيئا من اجناس الاطعمة في طابعه نجساً او مدنساً للانسان وعليه قوله في متى ١٥ : ١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الانسان » ويراد بذلك الخطايا . على انه قد تدنس بعض الاطعمة النفس بالعرض اي من حيث تؤكل على خلاف مقتضى الطاعة او التذرع او بشهوة مفرطة او من حيث تبيع الى الدعارة ودذا ما يحمل بعض الناس على الامساك عن اللحم واللحوم . واما باعتبار النجاسة الجسدية اي الناشئة عن نوع من الفساد فتكون لحوم بعض الحيوانات نجسة اما لاغتذائها باشياء نجسة كالتخزير او لقذاره عيشتها مثل بعض الحيوانات التي تأوي الى باطن الارض كالناجذ والجرذان ونحوها مما تحبث لذلك ايضاً رائحته اولان لحومها تولد في الاجسام البشرية اخلاطاً فاسدة بما فيها من فرط الرطوبة او البيوسة ولهذا حظرت عليهم لحوم الحيوانات ذوات الحافر اي التي لها ظفر واحد غير مشقوق لما فيها من الصفة التراية وكذلك حظرت عليهم لحوم الحيوانات التي لها في ارجلها شقوق كثيرة لفرط ما بها من الحدة والحرارة كحوم الاسد ونحوه ولحوم بعض جوارح الطيور لفرط بيوستها وبعض الطيور المائية والاسماك التي ليس لها زعانف وفليس كتعبان الماء ونحوه لفرط رطوبتها . وايصح لهم اكل الحيوانات الجعرة والمشقوقة الاظفار لسلامة اخلاطها واعتدال مزاجها فانها ليست مفرطة الرطوبة كما تدل عليه الاظفار ولا مفرطة الصفة التراية اذ ليس لها حافر بل ظفر مشقوق وايصح لهم ايضاً من الاسماك ما كان اكثر بيوسة وهو المراد بما له فلوس وزعانف فان مزاج الاسماك الرطب يصير بذلك معتدلاً ومن الطيور ما كان اكثر اعتدالاً كالدجاج والحجل ونحوهما — وقد كان لذلك علة اخرى ايضاً وهي التنفير من عبادة الاوثان

فان الوثنيين وخصوصاً المصريين الذين كان بنو اسرائيل عائشين بين ظهرانيهم كانوا يذبحون للاوثان هذه الحيوانات المحظورة او يستخدمونها للسحر واما الحيوانات المباحة لليهود فلم يكونوا يأكلونها بل كانوا يبدونها كألهة او كانوا يخرجون من اكلها لعلة اخرى كما مر في ف ٣ - وقد كان لذلك علة ثالثة ايضاً وهي اجتناب الافراط في السعي وراء تحصيل الغذاء ولهذا بيعت لهم تلك الحيوانات التي يسهل الحصول عليها

الا انه قد حُظِر عليهم بالاجمال دم الحيوانات عموماً وشحمها اما الدم فالوا لا اجتناب التساوة حتى يأنفوا بذلك من سفك الدم البشري كما مر في ف ٣ وثانياً لاجتناب طقس عبادة الاوثان لانه كان من عادة الوثنيين ان يأكلوا مجتمعين حول الدم المتجمع اكراماً للاوثان لاعتقادهم انها تسر جداً بالدم ولهذا امر الرب ان يراق الدم ويغطي بالتراب ولذلك حُظِر عليهم ايضاً اكل الحيوانات المخنوقة لعدم مفارقة دما اللحم او لانها تعذب جداً بهذه الميتة مع ان الرب اراد ان لا تقسو قلوبهم حتى على الحيوانات العجم ليزدادوا بممارسة الشفقة عليها تجافياً عن التساوة على الانسان - واما الشحم فالوا لان عبادة الاوثان كانوا يجتمعون لاكله اكراماً لآلهتهم وثانياً لانه كان يُحرق اكراماً لله وثالثاً لانه لا يتولد عنه وعن الدم غذاء صالح وقد علل ذلك به الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ٣ ف ٤٨ - واما تحريم اكل العروق فقد ورد تعليقه في تك ٣٢ : ٣٢ بقوله « لا يأكل بنو اسرائيل العرق لان الملاك لمس عرق ورك يعقوب ناندهل »

اما العلة الرمزية لذلك فهي انه يشار بجميع هذه الحيوانات المحرمة الى بعض الخطايا التي اتما حرمت تلك الحيوانات رمزاً اليها وعليه قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٦ ف ٧ « اذا نُظِر في الخنزير والحمل

فكلاهما طاهر في طباعه لان كل ما خلق الله حسن^{اً} وانما يُعتبر الحمل طاهراً
والخنزير نجساً في دلالتهما على حد قولك الأبله والحكيم فكلاهما باعتبار
طبيعة لفظه وحروفه ومقاطعته المركب منها طاهر واما باعتبار دلالتهما فاحدهما
طاهر^{اً} والآخر نجس « فان الحيوان الذي يجتر وهو مشقوق الظفر طاهر^{اً} في
دلالته لان شق الظفر يدل على تمايز المهدين او تمايز الأب والابن او تمايز
الطبيعتين في المسح او على تباين الخير والشر والاجترار يدل على امعان النظر
في الكتاب المقدس واصابة معناه وكل ما خلا عن احد هذين فهو نجس
بالمعنى الروحي - وكذا ما كان من الاسماك له فلزس وزعانف فهو طاهر في
دلالته فان الزعانف تدل على الحيوة العالية او على التأمل والفلسف تدل على
شطف العيش وكلاهما ضروري للطهارة الروحية - واما الطيور فقد حرّم
منها اجناس خاصة فالنسر الذي يخلق في طيرانه حرّم^{اً} فيه الكبرياء والانوق
المعادي للغيل والناس حرّم^{اً} فيها ظلم المقتدرين ويشار بالحداء الذي يتخذه
بصفا والطيور الى الذين يعتنون الفقراء وبالصدى الشديد الاحتيال الى
الناس الماكرين وبالعقاب الذي يتبع الجيش متوقفاً ان ياكل اشلاء القتلى الى
الذين يتوقعون موت الناس وفتنهم ليحروا لانفسهم من ذلك مكسباً وباصناف
الغربان الى الذين يسودون انفسهم بالمالاذاو الذين ليس لهم عاطفة الوداد
المحمود لان الغرباب الذي اطلق من السنينة لم يعد اليها وبالنعام الذي مع كونه
من الطير لا يقوى على الطيران بل انما يسف^{اً} إسفاً الى الذين يجاهدون في
سبيل الله وهم منهمكون في المشاغل العالمية وبالخطاف الذي له بصر^{اً} حاد في
الليل ولكنه لا يبصر في النهار الى الذين هم حكما في الزمانيات وجهال^{اً} في
الروحيات وبالساف الذي يطير في الهواء ويسبح في الماء الى الذين يكرمون
الحنان والمعمودية او الى الذين يريدون ان يطيروا بالتأمل ولكنهم يعيشون في

مياه اللذات وبالبازي الذي يستعين به الناس على الصيد الى الذين يعاونون
 المقتدرين على سلب الفقراء وبالجوم الذي يلتمس طعامه في الليل ويتخفى في
 النهار الى اهل الدعارة الذين يرومون ان يستروا في ما يأتونه من الاعمال الليلية
 وبالزجاج الذي من طبعه ان يمكث طويلاً تحت موج الماء الى الشرحين الذين
 ينغمسون في مياه الترف - واما الباشق فهو طائر في افرقية ذو منقار طويل
 يأكل الحيات ولعله يجمع ويشار به الى الحسودين الذين يتعشرون بمصائب
 الآخرين التي تشبه بالحيات والرخم طائر ابيض اللون له عنق طويل ينتشل
 بواسطته قوته من عمق الارض او الماء ويجوز ان تكون الاشارة به الى الناس
 الذين يتوسلون بياض البرارة الظاهر الى التماس المكاسب الارضية والقلق
 طائر يوجد في انحاء المشرق ذو منقار طويل له في حلقه حويصلات يودعها
 اولاً طعامه ثم يرسله بعد ساعة الى بطنه والاشارة به الى انجلاء الذين
 يفرطون في العناية باحتجان ضروريات المعاش والقوق له دون سائر الطيور
 رجل عريضة للسباحة واخرى مشقوقة للشيء لانه يسبح في الماء كلبط ويمشي
 على الارض كالجلجول وهو يأكل ويشرب مما لانه يبل بالماء كل طعامه يأكله
 والاشارة به الى الذين لا يريدون ان يفعلوا شيئاً على حسب ارادة غيرهم بل
 انما يفعلون ما كان متلاً بما ارادتهم فقط ويشار بالشاهين المعروف بالصقر
 الى الذين « ارجلهم مسرعة الى سفك الدم » وبالبيغاء التي هي طائر ذوشقفة
 الى المهذارين وبالهدهد الذي يبني الخوصه في الزبل ويأكل السرقين المنتن
 وله تعريد يشبه النواح الى كآبة العالم التي تحدث الموت في غير الاطهار من
 الناس وبالخفاش الذي يسف في طيرانه إسفافاً الى الذين لتخرجهم في العلوم
 العالمية لا يستلذون الا الامور الارضية - واما الطيور السالكة على اربع فلانما
 ابغ لهم منها ما له رجلان اطول من يديه يقوى بهما على الوثوب واما ما كان

منها يدب على الارض ولا يستطيع الوثوب فقد حرّم عليهم لان الذين لا يستفيدون من تعليم المبشرين الاربعة فيرتفعوا به الى العلى يُعتبرون انجاساً - واما تحريم الدم والشحم والعروق فالاشارة به الى تحريم القساوة واللذة والقوة على الخطأ

وعلى الثاني بان الناس كانوا ياكلون من شجر الارض وسائر نباتها قبل الطوفان ايضاً واما اللحوم فيظهر انهم اخذوا ياكلون منها بعد الطوفان فقد قيل في تك ٩ : ٣ « كبقول العشب اعطيتكم كل لحم » وذلك لان اكل نبات الارض هو بالاحرى من مذهب سداجة المعيشة واما اكل اللحوم فهو من مذهب الترف والتأنق في المعيشة لان الارض تبت العشب من تلقاء نفسها او لانه بكلفة يسيرة يكثر نباتها واما الحيوانات فيحتاج في تغذيتها او اخذها الى كلفة كبيرة ولهذا لما اراد الله ان يكون لشعبه معيشة اسذج حرم عليهم كثيراً من اجناس الحيوانات لا من اجناس النبات - او لان الحيوانات كانت تُذبح للاوتان بخلاف النبات

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم

وعلى الرابع بانه وان كان الجدي لا يشعر بكيفية طبخ لحمه الا انه لا ينبغي ما في استعمال لبن امه الذي اغتذى به في طبخ لحمه من القساوة في قلب الطابخ - او يقال ان الوثنيين كانوا في اعياد اوثانهم يطبخون لحم الجدي على هذا النحو اما ليقربوه لها او لياكلوه ولهذا بعد ان تكلم الكتاب على اقامة الاعياد في خروج ٢٣ قال « لا تطبخ الجدي بلبن امه »

اما علة هذا التحريم الرمزية فهي الاشارة الى ان المسيح الذي هو جدي بسبب « شبه جسد الخطيئة » لم يكن ينبغي ان يطبخ اي يقتل من اليهود بلبن امه اي في عهد طفولته - او الاشارة الى ان الجدي اي الخاطيء لا ينبغي ان

يُطَبَّح بِلَبْنِ امِهِ اَي لَا يَنْبَغِي اَنْ يُجَامَلَ بِالْتَمَلُّقِ
 وَعَلَى الْخَامِسِ بَانَ الْوَثْنِيِّينَ كَانُوا يَقْرَبُونَ لِأَهْتَمِ الْاَثَارَ الْاُولَى الَّتِي كَانُوا
 يَعْتَبِرُونَهَا سَعِيدَةً اَوْ اَنْهَمُ كَانُوا يَجْرُقُونَهَا لِاَعْمَالٍ سَحْرِيَّةٍ وَلِهَذَا أَمَرَ الْيَهُودَ اَنْ
 يَعْتَبِرُوا ثَمْرَ السَّنِينِ الْثَلَاثِ الْاُولَى رَجْسًا لِأَنَّ اشْجَارَ تِلْكَ الْاَرْضِ الَّتِي تُزْرَعُ
 اَوْ تَلْعَقُ اَوْ تُقَرَسُ تَكَادُ كُلُّهَا تُثْمِرُ بَعْدَ ثَلَاثِ سَنِينٍ وَقَلِمَا يَجِدُثُ اَنْ يُزْرَعَ نَوَى
 اَثَارِ الشَّجَرَةِ اَوْ بِذَرْهَا الْخَفِيِّ لِأَنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي اَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثِ سَنِينٍ لِاِثْمَارِهَا
 غَيْرِ اَنْ الشَّرِيعَةَ اَعْتَبَرَتْ مَا يَجِدُثُ فِي الْغَالِبِ . وَاَمَّا اَثَارُ السَّنَةِ الرَّابِعَةِ فَكَانَتْ
 تُقَرَّبُ لِّلَّهِ عَلَى اَنْهِيَ بَوَاكِرُ الْاَثَارِ الطَّاهِرَةِ وَاَمَّا اَثَارُ السَّنَةِ الْخَامِسَةِ وَمَا بَعْدَهَا
 فَكَانَتْ تَوْكُلُ

وَاَمَّا الْعَلَّةُ الرَّمْزِيَّةُ لِذَلِكَ فَهِيَ الْاِشَارَةُ اِلَى اَنَّهُ بَعْدَ حَالَاتِ الْتَامُوسِ الْثَلَاثِ
 الَّتِي اَحْدَاهَا مِنْ اِبْرَاهِيمَ اِلَى دَاوُدَ وَالثَّانِيَّةُ مِنْ دَاوُدَ اِلَى الْجَلَاءِ الْبَابِلِيِّ وَالثَّلَاثَةُ
 مِنْ هَذَا الْجَلَاءِ اِلَى الْمَسِيحِ يَنْبَغِي اَنْ يَقْرَبَ لِّلَّهِ الْمَسِيحُ الَّذِي هُوَ ثَمْرَةُ الْتَامُوسِ - اَوْ
 الْاِشَارَةُ اِلَى اَنَّهُ لَا يَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ لَنَا ثِقَةٌ بِاَوَائِلِ اَعْمَالِنَا لِتَقْصَاتِهَا

وَعَلَى السَّادِسِ بَانَ «لَيْسَةَ الْاِنْسَانُ تَجْبُرُ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ» كَمَا فِي سِي ١٩ : ٢٧
 وَلِهَذَا ارَادَ الرَّبُّ اَنْ يَتَّازَ شَعْبَهُ عَنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ لِأَسْمَةِ الْخُتَّانِ فِي اللَّحْمِ فَقَطَّ
 بِلَ بِاللِّبَاسِ اَيْضًا وَمَنْ ثَمَّ حُرِّمَ عَلَيْهِمْ اَنْ يَلْبَسُوا ثَوْبًا مَنْسُوجًا مِنْ صُوفٍ
 وَكَتَانٍ مَعًا وَاِنَّ تُتَّخَذَ الْمَرْأَةُ لِبَاسَ الرَّجُلِ اَوْ بِالْعَكْسِ وَذَلِكَ لِوَجْهِينِ اَوَّلًا
 لِاجْتِنَابِ عِبَادَةِ الْاَوْثَانِ لِأَنَّ الْوَثْنِيِّينَ كَانُوا يَسْتَعْمَلُونَ فِي اَعْيَادِ اَهْتَمِ هَذِهِ
 الثِّيَابِ الْمَنْسُوجَةَ مِنْ اَصْنَافٍ مُخْتَلِفَةٍ وَكَانَتْ النِّسَاءُ اَيْضًا تُثَقِّلُ فِي عِيدِ الْمَرْيَمِ
 سِلَاحَ الرَّجَالِ وَكَانَ الرَّجَالُ بِعَكْسِ ذَلِكَ يَتَزَيَّوْنَ فِي عِيدِ الزَّهْرَةِ بِلِبَاسِ
 النِّسَاءِ - وَثَانِيًا لِاجْتِنَابِ الدَّعَاةِ لِأَنَّ تَحْرِيمَ الْاِخْتِلَاطِ فِي نَسِجِ الثِّيَابِ يَرَادُ
 بِهِ تَحْرِيمَ كُلِّ مَخَالِطَةٍ غَيْرِ مَرْتَبَةٍ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ وَلِأَنَّ اتِّخَاذَ الْمَرْأَةِ لِبَاسِ الرَّجَالِ

وبالعكس مهيجٌ للشهوة وبعثٌ على الشبق

اما العلة الرمزية لذلك فهي الاشارة بتجريم الثوب المنسوج من صوف
وكتان معاً الى تحريم الجمع بين سداجة البرارة المشار اليها بالصوف ودقة
الخبث المشار اليها بالكتان وبتجريم لباس الرجل على المرأة ولباس المرأة على
الرجل الى نهي المرأة عن التحال وظيفه التعليم او غيرها من الوظائف الخاصة
بالرجال ونهي الرجل عن التخنث الخاص بالنساء

وعلى السابع بان الرب أمر ان يجعلوا على اذيال ثيابهم اهداباً سنخونية
تميزاً بذلك لشعب اسرائيل عن سائر الشعوب كما قال ايرونيموس في تفسيره
آية متى ٢٣ : ٦ فكانوا يثبتون بذلك انهم يهود ولهذا كان النظر الى هذه
العلامة يذكّرهم بشريعتهم

اما قوله « واعقدها على يدك وتكن دائماً امام عينيك » فالفريسيون
لم يكونوا يحسنون تفسيره فانهم كانوا يكتبون الوصايا العشر على عصائب
يعقدونها على جباههم كالكليل للتحرك امام اعينهم مع ان المراد الرب بعقدها
على اليد عقدها في العمل ويجعلها امام العين جعلها موضوعاً للتأمل . ويراد
ايضاً بالاسلاك السنخونية التي تجعل على الثياب الاشارة الى المقاصد السماوية
التي يجب ان تكون في جميع اعمالنا . ويجوز مع ذلك ان يقال ان ذلك الشعب
لما كان جسدياً وغلظ الرقبة وجب حمله على حفظ الشريعة بهذه الامور
المحسوسة

وعلى الثامن بان للانسان عاطفتين عاطفة عقل وعاطفة شفقة باعتبار عاطفة
العقل لا فرق في ما يفعله بالحيوانات العم لان الله اخضعها كلها لسلطانه كقوله
في مز ٨ : ٨ « اخضعت كل شيء تحت قدميه » وبهذا الاعتبار قال الرسول
ان الله لا تهمة الثيران لان الله لا يسأل الانسان عما يفعله بالثيران او بغيرها من

الحيوانات . وباعتبار عاطفة الشفقة يعطف الى الحيوانات الأخرى أيضاً لأنه لما كانت الشفقة تنبعث عن الأم الغير وكان يحدث ان الحيوانات العجم أيضاً تشعر بالعذاب جازان تنبعث في الانسان عاطفة الشفقة حتى عن الأم الحيوانات . ومن شأن الذي تأخذه عاطفة الشفقة على الحيوانات ان يزداد بذلك استعداداً لان تأخذه عاطفة الشفقة على الناس وعليه قوله في ام ١٠:١٢ « الصديق يعرف نفوس بهائمها احشاء المناققين قفاسية » ومن ثمة فحماً لشعب اليهود النازع الى المساواة على الشفقة اراد الله ان يترسوا في الشفقة حتى على الحيوانات العجم فنهام عن ان يفعلوا بها ما يظهر انه من قبيل المساواة ولهذا نهام عن ان يطبخوا الجدي بلبن امه وعن ان يكفوا الثور في دياسه وعن ان يقتلوا الأم مع الفراخ - وان جازان يقال ايضاً انهم نهوا عن ذلك تنفيراً لهم من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا يتخرجون من ترك الثيران تاكل من الخنطة في وقت الدياس ولان بعض السحرة ايضاً كانوا يستعملون في سحرهم من الطير الأم الحاضنة وفراخها الماخوذة معها لكي تكون تربية البنين مقرونة بالنماء والسعادة ولأنه كان يعتبر ايضاً من حسن الطالع في التطير ان توجد الأم حاضنة فراخها

واما تحريم المخالطة بين الحيوانات المختلفة النوع فقد كان لها ثلاث علل حربية الأولى التنفير من عبادة الاوثان عند المصريين فان هؤلاء كانوا يستعملون مخالطة الانواع المختلفة لتكريم الكواكب التي لها مجسباتها المختلفة تأثيرات مختلفة وعلى انواع مختلفة . والثانية النهي عن الجماع المنافي الطبع . والثالثة قطع سبيل الشهوة بالاجمال لان الحيوانات المختلفة النوع يسرو وقوع المخالطة بينها ما لم يدفعها الانسان الى ذلك . والنظر الى نزاه الحيوانات يهيج في الانسان حركة الشهوة ولذلك ورد في جملة تقليدات اليهود الأمر بان

يصرف الناس انظارهم عن الحيوانات المتزاوجة كما قال الرباني موسى في
كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٤٩

اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الثور الدائس اي الراعظ الحامل حنطة
التعليم لا ينبغي ان يُحرَم القوت الضروري كما قال الرسول في ا كور ٩ -
ولا ينبغي ايضاً ان ناخذ الأم مع فراخها لانه في بعض المواقع يجب التمسك
بالمعاني الروحية التي هي بمنزلة الفراخ وترك التمسك بالحرف الذي هو بمنزلة
الأم كما في جميع الطقوس الناموسية - و يُحرَم ايضاً علينا ان نجعل البهائم
تزاوج نوعاً آخر من الحيوانات اي ان نجعل عامة الشعب يختلطون بالوثنيين
او باليهود

وعلى التاسع بان العلة الحرفية للنهي عن الجمع بين نوعين مختلفين في
الزراعة هي التنفير من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا اكراماً للنجوم يجمعون
بين الانواع المختلفة في الزروع والحيوانات والنباتات مثلاً بذلك لقرانات
النجوم المختلفة - او يقال ان اختلاط هذه الانواع المختلفة يُنهي عنه تنفيراً
من الجماع المنافي للطبع - على ان لذلك علة رمزية ايضاً فان قوله « لا تزرع
كرمك صنفين » يجب ان يُفهم بالمعنى الروحي اي ان الكنيسة التي هي الكرم
الروحي لا ينبغي ان يزرع فيها تعليم اجنبي - وكذلك الحقل اي الكنيسة
لا ينبغي ان يزرع من زرعين مختلفين اي من التعليم الكاثوليكي والاراثيكي -
ومثله ايضاً لا ينبغي ان يُحرث على ثور وحمار معاً اي لا ينبغي ان يشارك
الجاهل الحكيم في الوعظ لان احدهما يعوق الآخر

وعلى الحادي عشر^(١) بان السحرة وكهنة الاوثان كانوا يستعملون في

^(١) ان الجواب على الاعتراض العاشر ساقط من كثير من النسخ ومن الطبعة اللاورونية
التي اعتمدها في هذه الترجمة غير ان بعض النسخ اثبتته بالنص التالي :

طقوسهم عظام الناس الاموات او لحومهم فاستئصالاً لعبادة الاوثان امر الرب
الكهنة الصغار الذين كانوا يقومون بخدمة القدس في اوقات معينة ان لا يتجسوا
ببيت ما لم يكن من الاقربين اليهم نسباً كالآب والام ومن يشبهها من
الانبياء . واما الخبر فقد كان يجب عليه ان يكون متاهباً دائماً لخدمة القدس
ولذلك نهي مطلقاً عن ان يدنو من الاموات ولو كانوا من انسابه - وقد
أمروا ايضاً ان لا يتزوجوا بفاجرة او مطلقة بل بعذراء اولاً رعاية لكرامة
الكهنة الذين يظهران مثل هذه الزيجات تخفض شيئاً من حرمة مقامهم
وثانياً بسبب البنين الذين يكون دنس امهم طاراً عليهم وهذا كان يجب اجتنابه
خصوصاً لذلك العهد الذي كان يولى فيه مقام الكهنوت بالارث - وقد تنهوا
ايضاً عن حلق رؤوسهم ولحائم وعن تخديش ابدانهم اجتناباً لتقدس عبادة

وتلى العائش بانة قد اصاب بالذهي عن النخضة والذهب في تث ٧ لا لانهما غير مختصين
لسلطان الناس بل لان كل ما كانت الاوثان مصنوعة منه كان ميسلاً كالأوثان لثدة
كراحة الله له كما يتضح من الموضع المشار اليه حيث يقال بعد ذلك « لا تدخل بينك شيئاً
من الوثن لئلا تصير ميسلاً مثله » وايضاً لانهم لو أحل لهم الذهب والفضة لسهل لهم
اشتباؤهما السقوط في عبادة الاصنام التي كان اليهود جانحين اليها - واما الامر الثاني
الوارد في تث ٢٣ بتغطية العذرة في التراب فهو منطبق على العدل واللياقة اولاً للطهارة
البدنية وثانياً لحفظ نقاوة الهواء وثالثاً لما كان يتنفي من حرمة مسكن العيد القائم في
الحلة والذي كان يقال ان الرب يحل فيه كما هو واضح هناك حيث اورد علة ذلك الامر
بقوله تلى اثره « لان الرب الملك سائر في وسط محلتك ليخلصك انخ فلتكن محلتك مقدسة
(اي طاهرة) ولا يرف فيها شيء من النتن » - واما العلة الرمزية لذلك فهي تلى ما قال
غريغور يوس في ادياته ك ٣١ ف ١٣ الاشارة الى ان الخطايا التي تصدر عن احشاء
عقلنا كالعذرة المنتنة يجب ان تغطي بالتوبة حتى يرضى الله عنا كقوليه في مز ٣١ « طوبى
لمن غفرت مصيئته وسترت خطيئته » او انها على ما قال الشارح الاشارة الى انه مبي عرف
الناس شقاء حالتهم وجب على المتدنين منهم بكبرياء العقل ان يستروا متضعين في
حفرة التامل العميق ويتطهروا (م)

الاوثان لان كهنة الوثنيين كانوا يملقون رؤوسهم والحمام كقوله في باروك ٦ : ٣٠ « الكهنة يجلسون باقصة ممزقة وهم مخلوقو الرؤوس والحلي » وقد كانوا ايضاً في اعياد الاوثان « يتخدشون بالسيوف والرماح » كما في ٣ ملوك ١٨ : ٢٨ . ولهذا امر كهنة العهد العتيق بضد ذلك اما العلة الروحية لذلك فهي انه يجب على الكهنة ان يكونوا براء كل البراءة من الافعال الميتة التي هي اعمال الخطيئة وان لا يملقوا رؤوسهم اي لا يتجردوا من الحكمة وان لا يملقوا الحامم اي لا يتعروا من كمال الحكمة وان لا يمزقوا ثيابهم او يخذشوا ابدانهم اي ان لا يلتطخروا بفساد الانشقاق

المبحث الثالث بعد المئة

في مدة الرسوم الطقسية — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في مدة الرسوم الطقسية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ا في ان الرسوم الطقسية هل كانت قبل الشريعة — ٢ هل كان لها في زمان الشريعة قوة على التبرير — ٣ هل زالت بمجيء المسيح — ٤ في ان حفظها بعد المسيح هل هو خطيئة مبيته .

الفصل الاول

في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة يتخطى الى الاول بان يقال . يظهر ان طقوس الشريعة كانت قبل الشريعة فان القرابين والحرقات هي من طقوس الشريعة العتيقة كما مر في المبحثين الآنفين . وهي كانت قبل الشريعة ففي تك ٤ « ان قاين قدم من ثمر الارض تقدمة للرب . وقدم هايل ايضاً من ابيكار غنمه ومن سمانها » وفيه ٨ و ٢٢ ان نوحاً و ابراهيم قدما محرقات للرب . نطقوس الشريعة العتيقة اذن كانت قبل الشريعة

٢ وايضاً ان بناء المذبح ومسحة هما من طقوس الاقداس . وهذان كانا قبل الشريعة فقد ورد في تك ١٣ : ١٨ ان ابراهيم بنى مذبحاً للرب وورد

فيه ٢٨ : ١٨ ان يعقوب أخذ حجراً واقامه نصيباً وصب عليه دهناً . فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان الختان كان اول اسرار الشريعة . وهو كان قبل الشريعة كما في تلك ١٧ وكذلك الكهنوت ايضاً كان قبل الشريعة ففي تلك ١٣ : ١٨ ان « ملكيصادق كان كاهناً لله العلي » فطقوس الاسرار اذن كانت قبل الشريعة

٤ وايضاً ان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة ترجع الى طقوس العبادات كما مرّ في البحث الآنف . وهذه التفرقة كانت قبل الشريعة ففي تلك ٧ : ٢ « خذ من جميع الحيوانات الطاهرة سبعة سبعة . ومن الحيوانات التي ليست طاهرة اثنين اثنين » فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الوصايا والطقوس التي

امرني الرب الهكم ان اعلمكم اياها » ولو كانت تلك الطقوس موجودة من قبل لم يكن حاجة الى ان يتعلموها . فطقوس الشريعة اذن لم تكن قبل الشريعة

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة كان يقصد بها امران عبادة الله

والرمز الى المسيح كما يتبين مما تقدم في المبحثين الآنفين وكل من يعبد الله لا بد

ان يعبد بطرق معينة ترجع الى العبادة الخارجية . وطرق العبادة الالهية

تعين بالرسوم الطقسية كما ان طرق معاملاتنا للتقريب تعين بالرسوم القضائية

كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤ ولهذا فكما كان يوجد بين الناس بوجه العموم

احكام قضائية لم ترسم بسلطان الشريعة الالهية بل انما ارشدت اليها الفطرة

كذلك كانت يوجد بعض طقوس لم تعين بسلطان شريعة بل بارادة من

كان يعبد الله من الناس وثقوا بم . غير انه لما كان قد وجد ايضاً قبل

الشريعة رجال خصوا بروح النبوة وجب ان يعتقد ان الله ارشدهم بمثل

شريعة خاصة الى ان يجعلوا لعبادته طريقة معينة تناسب العبادة الباطنة وتلائم الرمز الى اسرار المسيح التي كان يشار اليها ايضاً بغير ذلك من اعمالهم كقوله في اكور ١٠: ١١ « فهذه الامور كلها كانت تعرض لهم رموزاً » فقد كانت اذن قبل الشريعة بعض الطقوس لكنها لم تكن طقوساً شرعية اذ لم تكن مرسومة بشريعة مدونة

اذ اجيب على الاول بان الاقدمين كانوا قبل الشريعة يقدمون هذه التقادّم والقرايين والمخرقات بمجرد تقوالم وارايتهم الخاصة على حسبها كان يظهر لهم ملائمة لان يجاهروا بتقريبهم لاكرام الله ما انعم به عليهم انهم يعبدون الله الذي هو مبدأ جميع الاشياء وغايتها

وعلى الثاني بان الاقدمين اقاموا ايضاً بعض الاقداس لانهم كانوا يستنسبون ان يجعلوا لتكريم العزة الالهية امكنة منفردة عن سواها مخصوصة بعبادة الله

وعلى الثالث بان سر الختان كان مرسوماً بامر الهي قبل الشريعة ولذلك لا يجوز ان يجعل من اسرار الشريعة بمعنى انه رسم فيها بل بمعنى انه حفظ فيها فقط وهذا ما اراده الرب بقوله في يو ٧: ٢٢ « ليس الختان من موسى بل من آباءه » - وقد كان الكهنوت ايضاً قبل الشريعة عند من كان يعبد الله ولكنه كان بتعيين بشري لانهم كانوا يولون هذا المقام ابكار البنين

وعلى الرابع بان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة لم تكن قبل الشريعة باعتبار اكلها فقد قيل في تك ٩: ٣ « كل متحرك وحي يكون لكم ما كلاً » بل باعتبار تقدمه القرايين فقط لانهم انما كانوا يقربون القرايين من حيوانات مخصوصة على انه اذا كان قد وجد في ذلك العهد فرق بين الحيوانات من جهة اكلها فلم يكن ذلك لاعتبار اكلها محرماً بل أنفة منها او بسبب العادة

كما قد نجد الان ايضاً بعض المآكل يُستَكف منها في بعض البلدان
وتؤكّل في غيرها

ألفصل الثاني

في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة على التبرير
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه كان لطقوس الشريعة العتيقة
في عهد الشريعة قوة على التبرير فان التطهير من الخطيئة وتقديس الانسان
هما من قبيل التبرير . وقد ورد في خر ٢٩ : ٢١ ان الكهنة وثيابهم كانت
تقدس بنضح الدم ودهن المسح وقيل في اح ١٦ : ١٦ ان الكاهن كان ينضح
دم العجل يظهر القدس من نجاسات بني اسرائيل ومعاصيهم وذنوبهم . فقد
كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٢ وايضاً ما به يُرضي الانسان الله يرجع الى البرارة كقوله في مز ١٠ : ٨
« الرب بارٌ ويحب البرارة » وقد كان بعضهم يرضون الله بالطقوس كقوله
في اح ١٠ : ١٩ « كيف استطعت ان ارضي الله بالطقوس مع ما انا عليه من
كآبة النفس » فقد كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير
٣ وايضاً ما كان من قبيل العبادة الالهية فهو بالنفس اخص منه بالجسم
كقوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب لا عيب فيها تهدي النفوس » وطقوس
الشريعة العتيقة كان يُطهر بها الابرص كما في اح ١٤ فلان كانت تقوى على
تطهير النفوس بالتبرير اولى

تكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ٢١ « لو أعطيت شريعة
تقدر ان تبرر لكان المسيح مات سدى » اي لغير سبب وهذا ممنوع فطقوس
الشريعة العتيقة اذن لم تكن مبررة
والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كان يلحظ فيها نوعان من النجاسة

كما مر في البحث الآنف احداها روحية وهي نجاسة الاثم والاخرى بدنية
 وهي التي كانت لعدم صاحبها الاهلية للعبادة الالهية كنجاسة الابرص او من
 كان يمس نيلةً وانجاسة بهذا المعنى لم تكن سوى نوعٍ من العجز^(١) فطقوس
 الشريعة العتيقة كان لها قوة على التطهير من هذه النجاسة لان هذه الطقوس
 كانت ادوية مرسومة من الشريعة لازالة هذه النجاسات الناشئة عن نظام
 الشريعة وعليه قول الرسول في عبر ٩ : ١٣ ان « دم الثيوس والثيران ورماد
 العجاجة الذي يرش على النجسين يقدمهم لتطهير الجسد » وكما ان هذه النجاسة
 التي كانت تطوّر بهذه الطقوس كانت بالجسد اخص منها بالنفس كذلك دعا
 الرسول هذه الطقوس برارات جسدية بقوله هناك ع ١٠ « برارات جسدية
 وضعت الى زمان الاصلاح » ولكنها لم يكن لها قوة على التطهير من نجاسة
 الروح التي هي نجاسة الاثم لان التطهير من الخطايا لم يكن ممكناً الا بالمسيح
 « الذي يرفع خطايا العالم » كما في يو ١ : ٢٩ ولما كان سر تجسد المسيح وتألمه
 لم يتم حقيقة في ذلك العهد لم يكن ممكناً ان يكون لتلك الطقوس العتيقة في
 نفسها حقيقة ما لاسرار الشريعة الجديدة من القوة المنبثقة عن المسيح المتجسد
 وتألم فلم يكن لها من ثم قوة على التطهير من الخطيئة كقول الرسول في
 عبر ١٠ : ٤ « لا يمكن ان دم الثيران والثيوس يزيل الخطايا » ولهذا دعاها
 في غلا ٤ : ٩ « اركاناً فقيرة وضعيفة » والمراد بضعفها عجزها عن التطهير من
 الخطيئة غير ان ضعفها هذا ناشئ عن فقرها اي عدم اشتغالها في نفسها
 على النعمة .

على انه كان ممكناً لانفس المؤمنين في عهد الشريعة ان تتصل بالمسيح
 المتجسد وتألم بالايمان فيتبرروا هكذا بايمان المسيح الذي كان يُعان على نوع

^(١) المراد بالعجز هنا عدم الاهلية للخدمة المقدسة كما في اصطلاح اللاهوتيين (م)

ما برعاية هذه الطقوس من حيث كانت رمزاً الى المسيح ولهذا كانت تقرب في الشريعة الجديدة قرابين عن الخطايا لان تلك القرابين كان لها من نفسها قوة على التطهير من الخطيئة بل لانها كانت مظهرًا للايمان الذي كان يطهر من الخطيئة . والشريعة نفسها الممت الى ذلك بطريقة كلامها فقد قيل في اح ٤٥ وه انه متى قرب الخاطئ القرابين عن الخطيئة يصلي الكاهن لاجله فيغفر له وبذلك اشارة الى ان الخطيئة تغفر لا بقوة القرابين بل بايمان المقرين وتقواهم — ومع ذلك ينبغي ان يعلم ان تطهير الطقوس العتيقة من النجاسات البدنية كان رمزاً الى التطهير من الخطايا الذي يحصل بالمسيح

اذا تقرر ذلك تبين ان طقوس الشريعة العتيقة لم يكن لها قوة على التبرير اذا اوجب على الاول بان تقديس الكهنة وبنيتهم وثيابهم او غير ذلك اياً كان برش الدم لم يكن المقصود به سوى التعيين للعبادة الالهية وازالة العوائق الحائلة دون تطهير الجسد كما قال الرسول وهو كان رمزاً الى ذلك التقديس الذي به قدس يسوع الشعب بدمه كما في عبر ١٣ : ١٢ . والتطهير من الخطيئة ايضاً يجب حمله على ازالة هذه النجاسات البدنية لا على محو الذنب وبهذا المعنى ايضاً يقال ان القدس يظهر مع عدم جواز الذنب عليه وعلى الثاني بان الكهنة كانوا يرضون الله في الطقوس بالطاعة والتقوى والايمان بالشيء الرموز اليه بتلك الاشياء باعتبارها في انفسها

وعلى الثالث بان تلك الطقوس التي كانت مرسومة لتطهير الارض لم يكن يقصد بها ازالة نجاسة داء البرص وهذا ظاهر من ان هذه الطقوس لم تكن تستعمل الا ان قد تطهر من برصه كما يدل عليه قوله في اح ٤٤ يخرج الكاهن الى خارج الحلة فاذا نظر ان البرص قد زال يأمر المتطهر ان يقرب الخ ومن ذلك يظهر ان الكاهن لم يكن يفوض اليه ازالة البرص بل الحكم بزواله

وأما استعمال تلك الطقوس فإما كان الغرض منه إزالة نجاسة العيز - ومع ذلك فقد قال بعض أنه إذا عرض أحياناً أن أخطأ الكاهن في حكمه كان الأبرص يُطهر بقوة الهية على سبيل المعجزة لا بقوة القرابين كما كان ينتن نخذ المرأة الزانية على سبيل المعجزة حين كانت تشرب الماء الذي كان الكاهن قد أوعبه لعنات كما في عد ٥ : ٢٧

الفصل الثالث

في أن طقوس الشريعة العتيقة من زالت بمجيء المسيح يُتخطى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن طقوس الشريعة العتيقة لم تزُل بمجيء المسيح فقد قيل في باروك ٤ : ١ « هذا كتاب أوامر الله والشريعة التي إلى الأبد » وطقوس الشريعة هي من جملة أحكام الشريعة . فقد وجب إذن أن تبقى إلى الأبد ٢ وإيضاً أن قربان الأبرص المتطهر كان من قبيل طقوس الشريعة . وتد أمر في الإنجيل أيضاً أن يقدم الأبرص المتطهر هذا القربان كما في متى ٨ : ٤ . فقطوس الشريعة العتيقة إذن لم تزُل بمجيء المسيح ٣ وإيضاً أن المعلول يبقى ببقاء العلة . وقد كان لطقوس الشريعة العتيقة علل صوابية من حيث كان يُقصد بها العبادة الإلهية فضلاً عما كان يُقصد بها أيضاً من الرمز إلى المسيح . فلم يجب إذن أن تزول بمجيء المسيح ٤ وإيضاً قد رُسم الختان للدلالة على إيمان إبراهيم وحفظ السبت تذكراً لصنعة الإبداع واعياد الشريعة تذكراً لغير ذلك من صنائع الله كما مر في البحث الآنف . وإيمان إبراهيم ينبغي أن يكون دائماً تدوة لإيماننا نحن أيضاً وصنعة الإبداع وسائر صنائع الله ينبغي تذكرها على الدوام . فلا أقل إذن من أن الختان والاعياد الناموسية لم يجب أن تزول لكن يعارض ذلك قول الرسول في كورنثوس ٢ : ١٦ - ١٧ « لأرجمكم

عليكم احدٌ في المأْكول او المشروب او من قبيل عيدٍ او رأس شهرٍ او
سبوتٍ مما هو ظلُّ المستقبلات» وقوله في عبر ٨: ١٣ «فبقوله عهداً جديداً
جعل الاول عتيقاً وما عتق وشاخ فمر قريب من الفناء»

والجواب ان يقال ان كل ما في الشريعة العتيقة من الرسوم الطقسية
فالفرض منه عبادة الله كما مر في مب ١٠١ والعبادة الظاهرة ينبغي ان تكون
على نسبة العبادة الباطنة القائمة بالايمان والرجاء والمحبة. فبحسب اختلاف
العبادة الباطنة اذن وجب ان تختلف العبادة الظاهرة. والعبادة الباطنة يجوز
ان يجعل لها ثلاث حالات الاولى ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات
السماوية وبما تنادي به اليها على ان كليهما مستقبل وهذه كانت حالة الايمان
والرجاء في الشريعة العتيقة والثانية ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات
السماوية على انها مستقبلة وبما تنادي به اليها على انه حاضر او ماضي وهذه هي
حالة الشريعة الجديدة والثالثة ما يكون فيها كلا الامرين حاضرين فلا يؤمن
فيها بشيء على انه غير منظور ولا يرجي فيها شيء على انه مستقبل وهذه هي
حالة السعداء - فحالة السعداء هذه لن يكون فيها شيء رمزي يرجع الى
العبادة الالهية بل انما يكون فيها الشكر وصوت التسبيح فقط كما في اش ٥١: ٣
وعليه قوله في رؤ ٢١: ٢٢ عن مدينة السعداء «لم أر فيها هيكلًا لان الرب
الاله القدير والجلّ هما هيكلها». وعلى هذا القياس فطقوس الحالة الأولى التي
كانت رمزاً الى الحالة الثانية والثالثة وجب ان تزول بمجيء الحالة الثانية وأن
تُسبَدَل بطقوس اخرى تناسب حال العبادة الالهية في زمان هذه الحالة اذ
الخيرات السماوية مستقبلة وصنائع الله والآوّه التي بها تنادي الى تلك الخيرات
السماوية حاضرة

إذا اجيب على الاول بان قوله ان الشريعة العتيقة تبقى الى الابد يراد

به انها تبقى الى الابد مطلقاً من حيث الرسوم الادبية واما من حيث الرسوم
الطقسية فباعتبار الحقيقة المرموز بها اليها

وعلى الثاني بان سرفداء الجنس البشري تم تألم المسيح ومن ثم قال الرب
في أثنائه « قد تم » كما في يوحنا ١٩ : ٣٠ ولهذا وجب ان نزول حيثنذ
بالكلية طقوس الشريعة العتيقة لان حقيقتها قد تمت ودلالة على ذلك انشق
في حين تألم المسيح حجاب الهيكل كما ورد في متى ٢٧ : ٥١ واما قبل تألمه
اذ كان يعظ ويترجح الآيات فقد كان العمل بالشريعة والانجيل معاً لان سر
المسيح كان قد ابتدأ ولكنه لم يكن قد تم ولهذا أمر الرب الابرس قبل تألمه ان
يرعى الطقوس الناموسية

وعلى الثالث بان ما اوردناه في البحث الآنف من علل الطقوس الحرفية
يرجع الى العبادة الالهية التي كانت مبنية على الايمان بالآتي ولهذا لما أتى
ذلك الذي كان مزعماً ان يأتي زالت تلك العبادة وجميع العلل اترجعة اليها
وعلى الرابع بان ايمان ابراهيم أثني عليه لكونه آمن بنا وعده الله به من
النسل المستقبل الذي تتبارك به جميع الامم ولهذا كان يجب اعلان ايمان
ابراهيم بالختان ما دام ذلك النسل مستقبلاً واما بعد ان تم ذلك فيجب اعلان
هذا الايمان بعلامة اخرى اي بالمعمودية التي اديلت في ذلك من الختان
كقول ارسول في كولوسي ٢ : ١١ « خُتِنْتُمْ خِتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْاَيْدِي
بِجُلْعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بِخِتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْمَعْمُودِيَّةِ—
واما السبت الذي كان تذكاراً للخلق الاول فقد استبدل بيوم الاحد تذكاراً
للخلق الجديد الذي ابتدأ بقيامة المسيح . وكذلك قد اديل من سائر اعياد
الشريعة العتيقة اعياد جديدة لان الآلاء والصنائع التي أوتيتها ذلك الشعب
انما كانت رمزاً الى الآلاء التي أوتيناها نحن بالمسيح ولهذا اديل من عيد

الفصح عيد تألم المسيح وقيامته ومن عيد العنصرة الذي فيه أنزلت الشريعة
 التيقية عيد المنصرة الذي فيه أنزلت شريعة روح الحيوة ومن عيد رؤوس
 الشهور عيد العذراء القديسة التي طلع عليها أولاً نور الشمس اي المسيح بزيارة
 النعمة ومن عيد الابواق اعياد الرسل ومن عيد التكفير اعياد الشهداء
 والمترفين ومن عيد المظال عيد تقديس الكيسة ومن عيد الحشد واجباية
 عيد الملكة او عيد جميع القديسين

الفصل الرابع

في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته
 يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الطقوس الناموسية يمكن رعايتها
 بعد تألم المسيح بدون خطيئة مميته اذ لا يسوخ القول بان الرسل بعد ان قبلوا
 الروح القدس اقتربوا خطيئة مميته لانهم بامتلائهم منه لبسوا قوة من العلاء
 كما في لوقا ٢٤ : ٤٩ . وهم بعد نزول الروح القدس عليهم حفظوا الطقوس
 الناموسية ففي اع ١٦ : ٣ ان بولس ختن تيموتاوس وفيه ٢١ : ٢٦ ان بولس
 اتباعاً لرأي يعقوب « اخذ الرجال وتطهر معهم ودخل الهيكل ميئاً تمام ايام
 التطهير الى ان يقرب عن كل واحد منهم القربان » فيمكن اذن بعد تألم المسيح
 رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٢ وايضاً ان اجتناب مخالطة الوثنيين كان من قبيل الطقوس الناموسية
 وهذا قد راعاه راعي الكنيسة الاول فقد قيل في غلا ٢ : ١٢ « لما كان يقدم
 بعضهم الى انطاكية كان بطرس يتنحى عن الامم ويعتزلهم » فيمكن اذن بعد تألم
 المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٣ وايضاً ان رسوم الرسل لم تجر الناس الى الخطيئة وقد رُمى بحكم
 الرسل ان ترعى الامم بعض الطقوس الناموسية ففي اع ١٥ : ٢٨ - ٢٩

« قد رأى الروح القدس ونحن الآن نضع عليكم ثقلاً فوق هذه الأشياء التي لا بد منها وهي ان تمتنعوا ما ذبح للاصنام ومن الدم المخوق والزنى » فيمكن اذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٥ : ٢ « ان اختنتم فالمسيح لا يتفعلكم شيئاً » وليس مجرم ثمة المسيح سوى الخطيئة الميتة . فلاختتان اذن ورعاية سائر الطقوس بعد تألم المسيح خطيئة مميتة والجواب ان يقال ان جميع الطقوس هي مظاهر للايمان القائمة به عبادة الله الباطنة والانسان يستطيع ان يظهر الايمان الباطن بالافعال كما يظهره بالاقوال وفي كليهما اذا اظهر الانسان خلاف الصدق يقترف خطيئة مميتة . على ان ايماننا الآن بالمسيح وان كان هو نفس ايمان الآباء الاقدمين به الا انه لا كانوا قد تقدموه ونحن متأخرون عنه لم يكن تعبيرنا وتعبيرهم عن هذا الايمان بصورة واحدة فهم كانوا يقولون « ها ان العذراء متجبل وستلد ابناً » بصيغة المستقبل كما في اش ٧ : ١٤ ونحن نقول « حبلت وولدت بصيغة الماضي » وعلى هذا النحو كانت طقوس الشريعة الوثيقة تدل على المسيح باعتبار انه كان مزماً ان يولد ويتألم واسرارنا تدل عليه باعتبار انه قد وُلِدَ وتَأَلَّمَ . اذا تقرر ذلك فكما يرتكب خطيئة مميتة من يقول الآن في معرض اظهار ايمانه ان المسيح سيولد مع ان قول الاقدمين ذلك كان من مقتضى الدين والصدق كذلك يرتكب خطيئة مميتة من يرى الآن الطقوس التي كانت التقوى والامانة تحملان الاقدمين على رعايتها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في رده على فوستوس ك ١٩ ف ١٦ « ليس يوعد الآن بانه سيولد وسيتألم وسيبعث كما كانت تشير اليه على نحو ما تلك الاسرار بل يُشْرَبُ بانه وُلِدَ وتَأَلَّمَ وبعث ما تدل عليه هذه الاسرار التي يصنعها المسيحيون »

اذا اجيب على الاول بانه يظهر ان لا يرونيوس واوغسطينوس في ذلك
 قولين مختلفين فقد قال ايرونيوس بزمانين احدهما ما كان قبل تألم المسيح وهذا
 لم تكن فيه الطقوس الناموسية مية اي فاقدة قوة الالزام او التكفير الذي
 كان مقصوداً بها ولا مية اذ لم يكن يخطأ من رعاها ولكنها بعد تألم المسيح
 اخذت للحال تصير لا مية فقط اي فاقدة القوة والالزام بل مية ايضاً بمعنى
 ان كل من كان رعاها كان يرتكب خطيئة مية ولهذا كان يقول بان الرسل
 بعد تألم المسيح لم يرعوا الطقوس الناموسية حقيقة بل تظاهروا الفرض محمود
 اي لتلا يشككوا اليهود ويجوزوا دون اهتدائهم وليس المراد بهذا التظاهر انهم
 لم يكونوا يفعلون تلك الافعال حقيقة بل انهم لم يكونوا يفعلونها بنية حفظ
 الطقوس الناموسية من بقطع غرته لاجل الصحة لا لحفظ الحتان الناموسي
 على انه لما كان لا يتبر لائقاً بالرب ان يكتبوا ما يرجع الى حقيقة
 الحياة والتعليم اجتناباً للتشكيك وان يستعملوا التظاهر في ما يرجع الى خلاص
 المؤمنين كان الاصح قول اوغسطينوس بثلاثة ازمته احدها ما كان قبل تألم
 المسيح وهذا لم تكن الطقوس الناموسية فيه مية ولا مية والثاني ما كان
 بعد اذاعة الانجيل والطقوس الناموسية في هذا الزمان مية ومية والثالث
 متوسط بينهما وهو ما كانت من تألم المسيح الى اذاعة الانجيل وهذا كانت
 الطقوس الناموسية فيه مية اذ لم يكن لها فيه قوة ولم تكن رعايتها واجبة على
 احد ولكنها لم تكن مية لان اليهود الذين كانوا قد اهدوا فيه الى المسيح كان
 يسوغ لهم ان يحفظوا تلك الطقوس الناموسية لا بمعنى ان يعلقوا بها رجاءهم
 بحيث كانوا يعتبرونها ضرورية للخلاص كان الايمان بالمسيح كان قاصراً بدونها
 عن التبرير. واما الوثنيون الذين كانوا يهتدون في هذا الزمان الى المسيح فلم
 تكن لهم حجة لرعاية تلك الطقوس الناموسية ولهذا نجد ان بولس ختن

تيموتاوس الذي كانت امه يهودية وأبي ان يحنن بطوس اندي كان ابواه
وثنيين .

وانما لم يحظر الروح القدس على من كان يهتدي من اليهود رعاية
الطقوس الناموسية كما حظر رعاية الطقوس الوثنية على من كان يهتدي من
الوثنيين اظهاراً للفرق بين كلا الطقسين لان الطقس الوثني كان يَحْتَضَرُ لانه
كان دائماً محرماً ومنهياً عنه من الله واما الطقس اليهودي فكان قد زال
لانه قد تم بتالم المسح اذ انما رسم من الله رمزاً الى المسح

وعلى الثاني بان بطرس على قول ايرونيوس كان يعتمل الامم تظاهراً
اجتناباً لتشكيك اليهود الذين كان رسولهم ولهذا لم يخطأ في ذلك بوجه واما
بولس فقد وبخه على ذلك تظاهراً ايضاً اجتناباً لتشكيك الامم الذين كانوا
رسولهم - واما اوغسطينوس فقد ابطال ذلك لان بولس قال في الكتاب
القانوني الذي لا يجوز تصور الكذب فيه اي في غلا ٢ : ١١ ان بطرس « كان
ملوماً » وعلى هذا فبطرس قد خطى حقيقةً وبولس وبخه حقيقةً لا تظاهراً
الا ان بطرس لم يخطأ من حيث كان يحفظ الطقوس الناموسية الى زمان
محدود فان ذلك كان يسوغ له لكونه من جملة اليهود المهتدين بل انما كان
يخطأ من حيث كان يبالي في العناية بمحفظ تلك الطقوس اجتناباً لتشكيك
اليهود الى حد انه كان يلزم عن ذلك تشكيك الامم

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النهي الرسولي لا ينبغي ان
يحمل على المعنى الحرفي بل على المعنى الروحي فيكون المراد بالنهي عن الدم
النهي عن القتل وبالنهي عن المختوق النهي عن القسر والسلب وبالنهي عما
يُذْبَحُ للاصنام النهي عن عبادة الاوثان واما الزنى فينبى عنه لكونه قبيحاً
بالذات وهذا القول مأثور عن بعض الشراح الذين يفسرون هذه الرسوم

بمعنى رمزي - غير أنه لما كان القتل والسلب محرّمين عند الأمم أيضاً لم يكن حاجة لأن يجعل في ذلك وصية خاصة لمن كانوا مهتدين من الوثنية إلى المسيح . ولذلك ذهب آخرون إلى أن تلك المأكّل قد نهي عنها بالمعنى الحرفي ليس رعاية للطقوس الناموسية بل فعماً للشراهة ولهذا قال ابرونيوس في كلامه على قول حز ٤٤ : ٣١ كل ميتة الآية « يقضي على الكهنة الذين كانوا لشراهم لا يحفظون هذه الرسوم في السماي ونحوها » - على أنه لما كان يوجد من المأكّل ما هو الدّ وأدعى إلى الشراهة لم يظير سبب النهي عن هذه دون سواها - فينبغي إذن أن يقال على مذهب ثالث أن هذه المأكّل نهي عنها بالمعنى الحرفي لا لرعاية الطقوس الناموسية بل تيسيراً لاتحاد الأمم واليهود المتوطنين وطناً واحداً فان اليهود بناءً على عادة قديمة كانوا يشتمزون من الدم والمخزوق واما اكل ذبائح الاوثان فكان ممكناً ان يرب اليهود في ارتداء الأمم إلى الوثنية ولهذا حرمت هذه المأكّل في ذلك العيد الذي كان يحتاج فيه إلى التأليف بين الأمم واليهود على أنه بمرور الزمان زالت العلة فزال المعلول وذلك بظهور حق التعاليم الانجيلي الذي علم به الرب ان ليس شيء مما يدخل الفم ينجس الانسان كما في متي ١٥ : ١١ وان ليس ينبغي ان يرذل شيء مما يتساول بالشكر كما في ١ تيمو ٤ : ٤ - واما التي قلنا نهي عنه بوجه الخصوص لان الوثنيين لم يكونوا يعتبرونه خطيئة

البحث الرابع بعد المئة

في الرسوم القضائية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم القضائية واولاً في الرسوم القضائية بالاجمال وثانياً في علما . اما الاول فبالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الرسوم القضائية ما هي - ٢ هل هي رمزية - ٣ في مدتها - ٤ في قسمتها

الفصل الأول

في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض
يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم القضائية لا تقوم
بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض اذ انما يقال لها ذلك نسبةً الى القضاء .
وهناك امور كثيرة تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض وهي ليست من
قبيل الاقضية . فليس المراد اذن بالرسوم القضائية ما يتعلق بنسبة الناس
بعضهم الى بعض

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية ممايزة للرسوم الادبية كما مرَّ في م ٩٩
ف ٤ . وكثيراً من الرسوم الادبية يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض
كما يظهر من وصايا اللوح الثاني السبع . فالرسوم القضائية اذن تعتبر حقيقتها
من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

٣ وايضاً ان نسبة الرسوم القضائية الى الانسان كنسبة الرسوم
الطقسية الى الله كما مرَّ في م ١٠١ ف ١ . ومن الرسوم الطقسية ما يتعلق
بنسبة الانسان الى نفسه كالرسوم المتعلقة بالاطعمة والثياب على ما مرَّ في م
١٠٢ ف ٦ . فالرسوم القضائية اذن لا تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق
بنسبة الناس بعضهم الى بعض

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ٨ : ٨ في جملة ما قيل عن اعمال
الرجل الصديق الصالحة « اذا جرى قضاء الحق بين الانسان والانسان »
والرسوم القضائية يقال لها ذلك نسبةً الى القضاء . فيظهر اذن ان المراد
بالرسوم القضائية تلك الرسوم التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض
والجواب ان يقال ان رسوم كل شريعة منها ما تحصل لها قوة الالتزام
من مجرد ارشاد العقل على ما مرَّ في م ٩٥ ف ٢ وم ٩٩ ف ٤ لان

العقل الطبيعي يرشد الى وجوب فعل شيء او تركه وهذه الرسوم يقال لها ادبية لان الآداب او الاخلاق الانسانية انما مصدرها العقل ومنها ما لا تحصل لها قوة الاكزام من مجرد ارشاد العقل اي لانها ليس لها باعتبارها في نفسها شيء من حقيقة الواجب او الممتنع بل انما يحصل لها ذلك باشتراع الهي او انساني وهذه انما هي تعيينات للرسوم الادبية فان تعينت الرسوم الادبية باشتراع الهي في ما يتعلق بنسبة الانسان الى الله فهي الرسوم الطقسية وان تعينت في ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض فهي الرسوم القضائية . حقيقة الرسوم القضائية اذن تقوم بامر ين احدها تعلقها بنسبة الناس بعضهم الى بعض والثاني عدم حصول قوة الاكزام لها بمجرد الفطرة بل بالاشتراع اذا اجيب على الاول بان الاحكام تجرى على يد بعض الرؤساء الذين يلون سلطان القضاء . وليس من شأن الرئيس النظر في الامور المتنازع فيها فقط بل له ان ينظر ايضاً في ما يجري بين الناس من العقود الاختيارية وفي كل ما يرجع الى مشاركات الجمهور وسياسته فالرسوم القضائية اذن لا تنحصر في ما يتعلق بالمتنازعات القضائية بل لتناول ايضاً كل ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض الخاضعة لنظر الرئيس من حيث هو الحاكم الاعلى

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض من الرسوم المستمدة قوة الاكزام من ارشاد العقل فقط وعلى الثالث بان الرسوم التي تتعلق بنسبة الانسان الى الله منها ايضاً رسوم ادبية وهي التي يرشد اليها العقل المستنير بالايمان كوجوب محبة الله وعبادته ومنها رسوم طقسية وهذه ليست ملزمة الا بقوة الشريعة الالهية المنزلة والله لا تختص به القرابين المقدمة له فقط بل كل ما يرجع

الى اهلية الذين يقربونها ويعبدونه ايضاً لان نسبة الناس الى الله نسبة الى الغاية . فاتصاف الانسان اذن بنوع من الاهلية للعبادة الالهية يرجع الى عبادة الله وهكذا يرجع الى الرسوم الطقسية . واما نسبة الانسان الى الانسان فليست نسبة الى الغاية حتى يكون له من نفسه نسبة اليه فان هذه هي نسبة العبيد الى مواليهم لان ما هم عليه هو لمواليهم كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ١١ ولهذا ليس هناك رسوم قضائية تتعلق بحال الانسان في نفسه بل كل ما كان من هذا القبيل فهو رسوم اديية لان العقل الذي هو مبدأ الرسوم الاديية حكمه في الانسان بالنسبة الى ما يختص به حكم الرئيس او الحاكم في المدينة - لكن ينبغي ان يعلم انه لما كانت نسبة الانسان الى الانسان اخضع للعقل من نسبه الى الله كانت الرسوم الاديية التي تتعلق بنسبة الانسان الى الانسان اكثر من التي تتعلق بنسبه الى الله ولهذا وجب ايضاً ان تكون الرسوم الطقسية في الشريعة اكثر من الرسوم القضائية

الفصل الثاني

حل في الرسوم القضائية رمز الى شيء

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية ليس فيها رمز الى شيء اذ يظهر ان من شأن الرسوم الطقسية خاصة ان يكون مقصوداً بها الرمز الى شيء . فلو كان في الرسوم القضائية رمز الى شيء لما افتقرت عن الرسوم الطقسية

٢ وايضاً كما جعل لشعب اليهود رسوم قضائية جعل ذلك ايضاً لغيره من الشعوب الوثنية . والرسوم القضائية التي للشعوب الاخرى ليس فيها رمز الى شيء بل انما يرسم بها ما ينبغي فعله . فيظهر اذن ان ما في الناموس العتيق

ايضاً من الرسوم القضائية ليس فيه رمز الى شيء

٣ وايضاً ما كان مختصاً بالعبادة الالهية وجب ان يورد تحت رموز
واشياء لان ما يختص بالله مجاوز لطور عقولنا كما مر في مب ١٠١ ف ٠٢ واما
ما يختص بالناس فليس مجاوز لطور عقولنا ولهذا فالرسوم القضائية التي تتعلق
بنسبة الناس بعضهم الى بعض لم يجب ان يكون فيها رمز الى شيء

لكن يعارض ذلك ان الرسوم القضائية بسطت في خر ٢١ على وجه

رمزي وادبي

والجواب ان يقال ان شيئاً من الرسوم يكون رمزياً على نحوين فنهما ما
يكون رمزياً اولاً وبالذات اي لان المقصود بالذات من وضع الرمز الى شيء
والرسوم الطقسية رمزية بهذا النحو لانها انما وضعت لترمز الى شيء يتعلق
بعبادة الله وبسر المسيح ومنها ما لا يكون رمزياً اولاً وبالذات بل تبعاً ورسوم
الناموس العتيق القضائية رمزية بهذا النحو لانها لم يقصد بوضعها الرمز الى
شيء بل انما وضعت لتنظيم حالة ذلك الشعب على مقتضى العدالة والانصاف
ولكنها كانت ترمز الى شيء تبعاً اي من حيث ان حالة ذلك الشعب التي
كان نظامها قائماً بهذه الرسوم كانت كلها رمزية كقوله في ا كور ١٠: ١١
« كل هذه الامور كانت تعرض لهم رموزاً »

اذ اوجب على الاول بان الرسوم الطقسية والقضائية ليست رمزية

بنحو واحد كما مر قريباً

وعلى الثاني بان شعب اليهود كان مختاراً من الله لان يولد منه المسيح
فوجب لذلك ان تكون حالته كلها نبوية ورمزية كما قال اوغسطينوس في
رده على فوستوس ك ٢٢ ف ٢٤ ولهذا ايضاً كانت الرسوم القضائية المرسومة
لذلك الشعب اكثر رمزاً من الرسوم القضائية المرسومة لسائر الشعوب كما

ان حروب ذلك الشعب ايضاً واعماله تذكر على وجهٍ سرّيٍ بخلاف حروب
الاشوريين او الرومانيين واعمالهم وان كانت هذه ابهر في اعين الناس
وعلى الثالث بان نسبة الانسان الى الانسان في ذلك الشعب اذا اعتبرت
في نفسها كانت تحت طور العقل واما اذا اعتبرت من حيث تعلقها بعبادة الله
فهي فوق طور العقل وهي انما كانت رمزية من هذه الجهة

الفصل الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأييد
يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق القضائية
ملزمة على وجه التأييد لانها ترجع الى فضيلة العدالة . والعدالة ابدية وخالدة
كما في حك ١ : ١٥ . فالرسوم القضائية اذن ملزمة على وجه التأييد
٢ وايضاً ان الاشتراع الالهي ابقى من الاشتراع البشري . والرسوم
القضائية المرسومة في الشرائع البشرية ملزمة على وجه التأييد . فلان تكون
كذلك الرسوم القضائية المرسومة في الشريعة الالهية أولى
٣ وايضاً قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « تُرْفَضُ الوصية السابقة لضعفها
وعدم نفعها » وهذا يصدق على الوصية الطقسية التي « لم تكن قادرة على ان
تعطي الكمال من جهة الضمير للذي يخدم في ماكولات ومشروبات وانواع
غسل وتبريرات جسدية فقط » كما قال الرسول في عبر ٩ : ٩ - ١٠ .
والرسوم القضائية كانت نافعة ومؤثرة في ما كانت مرسومة له اي في اقامة
العدل والنصفة بين الناس . فهي اذن ليست مرفوضة بل لا تبرح على قوتها
لكن يعارض ذلك قوله في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت لا بد من
الناموس » والكهنوت قد تحول من هارون الى المسيح . فاذا قد تحول الناموس
كله . فلم يبق اذن للرسوم القضائية الزام

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية لم تكن ملزمة على وجه التأييد بل قد نُسخَت بجيء المسيح لكن ليس كما نُسخَت الرسوم الطقسية لان هذه نُسخَت بحيث لم تصر ميثية فقط بل ميثية ايضاً لمن برعها بعد المسيح ولا سيما بعد اذاعة الانجيل واما الرسوم القضائية فهي ميثية لانها فقدت قوة الالزام ولكنها ليست ميثية لانه لو امر ملك ان تُرعى في مملكته لما خطئ في ذلك الا ان تُرعى او يؤمر بان تُرعى باعتبار انها مستفيدة قوة الالزام من الشريعة العتيقة لان اعتبار رعايتها على هذا النحو يكون ميثياً - ووجه هذه التفرقة يمكن اعتباره ما تقدم فقد مر في الفصل الآنف ان الرسوم الطقسية رمزية اولاً وبالذات لان المقصود بالذات من وضعها الرمز الى اسرار المسيح باعتبار كونها مستقبلة ولهذا كانت رعايتها تُقدح في حقبة الايمان الذي نعتقد به ان تلك الاسرار قد تمت . واما الرسوم القضائية فلم يقصد بوضعها الرمز الى شيء بل تنظيم حالة ذلك الشعب التي كانت غايتها المسيح فلما تبدلت تلك الحالة بجيء المسيح فقدت تلك الرسوم القضائية قوة الالزام لان الشريعة كانت مؤدباً يرشد الى المسيح كما في غلا ٣ : ٢٤ الا انه لما لم يكن الغرض من هذه الرسوم القضائية الرمز الى شيء بل فعل شيء لم تكن رعايتها بوجه الاطلاق قادمة في حقبة الايمان بل انما يُقدح فيها رعايتها باعتبار الزام الشريعة للزوم ان حالة الشعب الاول لا تزال قائمة وان المسيح لم يأت بعد

اذاً يجب على الاول بان العدالة تجب رعايتها على وجه التأييد واما تعيين الاشياء العادلة في الشرع البشري او الالهي فيجب ان يختلف باختلاف حالة الناس

وعلى الثاني بان الرسوم القضائية المرسومة من الناس انما تُلزم على وجه التأييد ما دامت تلك الحالة السياسية . اما اذا صارت المدينة او الأمة الى

سياسةٍ اخرى فلا بد من تبدل الشرائع لان الشرائع الملائمة للطريقة الديمقراطية القائمة بتسلط الشعب ليست ملائمة للطريقة الاوليغرافية القائمة بتسلط الاغنياء كما قال الفيلسوف في السياسة ك: ٤ ف ١ . ولهذا ايضاً لما تبدلت حالة ذلك الشعب وجب تبدل الرسوم القضائية

وعلى الثالث بان تلك الرسوم القضائية كانت تسوق الشعب الى العدالة والانصاف بحسب ما كان ملائماً لتلك الحالة واما بعد المسيح فقد وجب تبدل حالته ذلك الشعب حتى لا يكون في المسيح فرق بين الوثني واليهودي كما كان من قبل ولهذا وجب تبدل الرسوم القضائية ايضاً

الفصل الرابع

في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسمة محددة

يُختلَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية لا يمكن انحصارها في قسمة محددة لانها تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض . والاشياء التي ينبغي ان يكون فيها نسبة الناس بعضهم الى بعض ويتعاملون فيها بينهم لا تُحصَر في قسمة محددة لعدم تاهيها . فالرسوم القضائية اذن لا يمكن انحصارها في قسمة محددة

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية هي تعيينات للرسوم الادبية . ويظهر ان الرسوم الادبية لا تُقسم الا من حيث تُردُّ الى رسوم الرصايا العشر . فالرسوم القضائية اذن لا تُحصَر في قسمة محددة

٣ وايضاً لما كانت الرسوم الطقسية منحصرة في قسمة محددة اشير الى هذه القسمة في التاموس اذ منها ما يقال له قرابين ومنها ما يقال له عبادات . وليس في التاموس اشارة الى قسمة الرسوم القضائية . فيظهر من ذلك انها ليست منحصرة في قسمة محددة

لكن يعارض ذلك أنه حيث يوجد ترتيبٌ ينبغي وجود القسمة . وحقيقة .
الترتيب ترجع بالأخص الى الرسوم القضائية التي كان بها نظام ذلك الشعب .
فينبغي إذن بالأخص ان تكون منحصرة في قسمةٍ محدودة .

والجواب ان يقال لما كانت الشريعة بمثابة صناعة لقوام المعيشة الانسانية
او لانتظامها فكما يوجد في كل صناعة قسمة محدودة لقوانينها كذلك يجب ان
يكون في كل شريعة قسمة محدودة لرسومها والألذهب التشوش بمنفعتها ولهذا
ينبغي القول بان رسوم الناموس العتيق القضائية التي بها كانت تنظم نسبة
الناس بعضهم الى بعض تقسم بحسب انقسام هذه النسبة . ويمكن ان يوجد
في كل شعب اربعة انواع من النسبة احدها نسبة رؤساء الشعب الى
المروؤسين والثاني نسبة المروؤسين بعضهم الى بعض والثالث نسبة من كان
من ذلك الشعب الى الاجانب عنه والرابع نسبة اهل المنزل كنسبة الأب الى
الابن والزوجة الى البعل والسيد الى العبد وبحسب هذه الانواع الاربعة من
النسبة يجوز قسمة رسوم الناموس العتيق القضائية فهناك رسومٌ تتعلق بنصب
الرؤساء وخططهم وبالاكرام الواجب أن يؤدى لهم وهذا قسم اول من الرسوم
القضائية - وهناك ايضاً رسومٌ تتعلق بنسبة الرعية بعضهم الى بعض كالتي
تتعلق بمقود البيع والشراء وبالاحكام والعقوبات وهذا قسم ثانٍ من الرسوم
القضائية - وهناك ايضاً رسومٌ تتعلق بالاجانب كالتي تتعلق بالحروب مع
الاعداء واطافة المسافرين والغريباء وهذا قسم ثالث من الرسوم القضائية -
ثم هناك رسومٌ تتعلق بالمعيشة المنزلية كالتي تتعلق بالعباد والازواج والابناء
وهذا قسم رابع من الرسوم القضائية

إذا اجيب على الاول بان الاشياء المتعلقة بنسبة الناس بعضهم الى بعض
غير متناهية في العدد ولكن يمكن ردها الى انواع معينة بحسب اختلاف تلك

النسبة علي ما مرّ قريباً

وعلي الثاني بان رسوم الوصايا العشر هي الأولى في جنس الرسوم الادبية
علي ما مرّ في مب ١٠٠ ف ٣ فكان من الصواب ان تقسم بحسبها سائر
الرسوم الادبية . واما الرسوم القضائية والطقسية فان قوة الزامها ليست
صادرة عن ارشاد العقل الطبيعي بل عن مجرد الاشتراع ولهذا تقسم
باعتبار آخر

وعلي الثالث بان في مجرد ايراد ما يرممه الناموس بالرسوم القضائية
اشارة الى قسمة هذه الرسوم

المبحث الخامس بعد المئة

في عاة الرسوم القضائية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في عاة الرسوم القضائية والبحث في ذلك يدور علي اربع مسائل — ١
في عاة الرسوم القضائية المتعلقة بالروءساء — ٢ في ما يتعلق منها بشامل الناس في مجتمعهم
— ٣ في ما يتعلق منها بالاجانب — ٤ في ما يتعلق منها بالعيشة المنزلية

الفصل الاول

في ان النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة بشأن الروءساء دل كان علي حسب ما ينبغي
يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة
لرءساء لم يكن علي حسب ما ينبغي فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٣
ب « ان نظام الشعب يتوقف خاصة علي الرئاسة العليا » . ولم يرد في الشريعة
العتيقة كيف ينبغي نصب الرئيس الاعلى لكنه ورد فيها كيف ينبغي نصب
من دونه من الروءساء في خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجلاً
حكماً الخ وفي عد ١١ : ١٦ « اجمع لي سبعين رجلاً من شيوخ اسرائيل »
في ث ١ : ١٣ فأتوا برجال حكماً عقلاء الخ . فالنظام الذي سنّته
الشريعة العتيقة لرءساء الشعب ليس اذن وافياً بالمراد

٢ وايضاً من شأن الافضل ان يأتي بالافضل كما قال افلاطون في تيماس . رافضل نظام لمدينة او شعب ان يلي سياسته ملك لان هذه الطريقة من السياسة اعظم ما تُشَلُّ الطريقة الالهية التي بها يسوس الله الواحد العالم منذ البدء . فقد كان ينبغي اذن ان تعين الشريعة ملكاً للشعب لا ان تفوض ذلك الى رأيهم كما فوّض اليهم بقوله في تث ١٢ : ١٤ - ٥ اذا قلت اقيم علي ملكاً ١٠٠٠ تقيم عليك ملكاً الخ

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٢٥ « كل مملكة تقسم على نفسها تخرب » وقد صدق ذلك في شعب اليهود الذي كان انقسام مملكته سبباً لانقاضها . والشريعة ينبغي بالخصوص ان تقصد ما به منفعة الشعب العامة . فكان ينبغي اذن ان تنهى عن قسمة المملكة الى ملائكة ولم يكن ينبغي ايضاً ان يحدث ذلك بامر الله فقد ورد في ٣ ملوك ١١ : ٢٩ وما يليه ان ذلك جرى بامر الله على لسان النبي احيا الشيلوني

٤ وايضاً كما ان الكهنة يقامون لاجل منفعة الشعب في ما هو لله على ما في عبره ١ : ٥ كذلك الرؤساء يقامون لاجل منفعة الشعب في الامور البشرية . وقد عين في الشريعة للكهنة واللاويين ما ينبغي ان يعيشوا منه كالعشور والبواكير وكثير غير ذلك فكان ينبغي اذن ان يعين ايضاً للرؤساء ما يعيشون به ولا سيما اذ قد نهوا عن قبول الرشى ففي خر ٢٣ : ٨ « لا تاخذوا رشوة فان الرشى تعمي البصراء وتفسد اقوال الابرار »

٥ وايضاً كما ان الملك هو افضل مذاهب السياسة كذلك الجور هو اقبح مفسد لها . وقد أولى الرب الملك عند نصبه حق الجور ففي ١ ملوك ٨ : ١١ هذه سنة الملك الذي يملك عليكم : ياخذ بينكم الخ . فالشريعة اذن لم تسن نظام الرؤساء على حسب ما ينبغي

لكن يعارض ذلك ان شعب اسرائيل قد اُثني على حسن ترتيبه بقوله في
عد ٢٤ : ٥ « ما اجل خيامك يا يعقوب واخيتك يا اسرائيل » وحسن
ترتيب الشعب يتوقف على حسن تعيين رؤسائه . فالشعب اذن كان
بالشريعة حسن الانتظام من جهة تعيين رؤسائه

والجواب ان يقال لا بد في حسن ترتيب الرؤساء في مدينة اوامة من
اعتبار امرين احدهما مساعمة الجميع نوعاً ما في الرئاسة فان ذلك يدعو الى حفظ
السلام بين الشعب ويحمل الجميع على محبة هذا النظام ورعايته كما في كتاب
السياسة ٢ ب ٦ والثاني طريقة الرئاسات او نظامها وهذه وان كان لها انواع
مختلفة كما ذكر الفيلسوف في كتاب السياسة ٢ الا ان اخص هذه الانواع
هي الملك الذي به يحصل السؤدد وازئاسة لواحدٍ بحسب فضيلته
والارسطقراطيا اي سلطة الاعيان التي بها يحصل السؤدد والرئاسة
لنذر من الناس بحسب فضيلتهم . فاذاً افضل ترتيب للرؤساء ان يكون
في المدينة او المملكة واحدٌ تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على
الجميع وان يترتب تحته رؤساء حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم
ولكن بحيث يكون للشعب يدٌ في هذه السيادة اولاً لجواز ان يكون المنتخبون
لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب اياهم فان افضل انواع السياسة ما
كان جامعاً كما ينبغي بين الملك من حيث يكون المسلط الاعلى واحداً
والارسطقراطيا من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم
الرئاسة بحسب فضيلتهم والديمقراطيا اي سلطة الشعب من حيث يجوز
ان يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم الى
الشعب - وهذا ما رُسِمَ بالشريعة الالهية فان موسى وخلفاءه كانوا
يسوسون الشعب منفردين على نحو ما بالرئاسة على الجميع وهذا من

مناحي الملك وكان يُنتخب اثنان وسبعون شيخاً باعتبار فضيلتهم ففي تث ١ : ١٥
 « اخذت من اسباطكم رجالاً حكماً نبلاءً جعلتهم رؤساء » وهذا من مناحي
 الارسطقراطيا . ثم من مناحي التديمقراطيا انهم كانوا يُنتخبون من بين الشعب كله
 ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماً الآية وكان الشعب
 يتنخبهم كقوله في تث ١ : ١٣ « فأتوا منكم برجال حكما الآية . فيقنين من
 ذلك ان ترتيب الرؤساء الذي رسمته الشريعة كان على افضل وجه .
 اذا اوجب على الاول بان ذلك الشعب كان يسار بعناية خاصة من الله
 كقوله في تث ٧ : ٦ « اياك اصطفى الرب الهك ان تكون له شعباً خاصاً »
 ولهذا احتفظ الرب لنفسه اقامة الرئيس الاعلى وهذا ما التمسهُ موسى بقوله في
 عد ٢٧ : ١٦ « يوكل الرب اله ارواح كل بشر رجلاً على هذه الجماعة » ومن
 ثمه فبامر الله خلف يشوع موسى في الرئاسة وكلما كان يقام قاضٍ بعد يشوع
 كان يقال ان الله اقام للشعب مخلصاً وان روح الرب كان عليه كما في قض ٢
 ولهذا ايضاً لم يفرض الرب انتخاب الملك الى الشعب بل احتفظه لنفسه كقوله
 في تث ١٧ : ١٥ « اقم عليك ملكاً من اختاره الرب الهك »
 وعلى الثاني بان الملك افضل ما يسكن به الشعب اذا لم يعرفه فساد الا
 انه لعظم السلطان الذي يخولهُ الملك يسهل ان تصير سياسة الملك الى سياسة
 جورية ما لم يكن صاحب هذا السلطان مستكمل الفضيلة اذ ليس يُحسن
 احتمال التهمة الا الفاضل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٤ ب ٣
 وقل من كان مستكمل الفضيلة . واليهود كانوا باخصوص قساة القلوب
 وجانحين الى حب المال وهاتان الرذيلتان ابعثت على الجور ولهذا لم يُقيم الله لهم
 في اول الامر ملكاً ذا سلطان مطلق بل قاضياً ومدبراً يرعى امرهم الا انه اذا
 التمس الشعب بعد ذلك ملكاً اذن لهم به على غير رضى تام منه كما يظهر

من قوله لصاموئيل في ١ ملوك ٨ : ٧ «لم يسأموك انت وانا شموني انا ان
لملك عليهم»

الا انه من اول الامر رسم لهم في نصب الملك اموراً اوفا كيفية انتخابه
وهذه رسم فيها امرين ان ينتظروا في انتخابه حكم الرب وان لا يسأموا عليهم
رجلاً اجنبياً لان من عادة الملوك الاجانب ان لا يعلق كثيراً بقلوبهم حب
الامة التي يلون امرها فلا يصرفوا اليها عنايتهم . والثاني ما يجب على الملوك
المنصوبين لانفسهم اي ان لا يستكثروا من المراكب والحيل والنساء ولا يبالغوا
في الاستزادة من الاموال لان حب هذه الاشياء يخرج بالمراك الى الجور
واطراح العدل . والثالث ما يجب عليهم لله اي ان يواظبوا على مطالعة شريعته
والهديد فيها وقيموا على تقواه وطاعته والرابع ما يجب عليهم اربابهم اي ان لا
يتعبروا عليهم فيستهنوا بهم او يذلّوهم ولا يتكبروا ايضاً عن منحه العدل

وعلى الثالث بان اتقسام الملكة وتعدد الملوك لم يقصد به منفعة ذلك
الشعب بل بالحري قصاصهم على كثرة الشعب الذي اثارود خصوصاً على
ولاية داود العائدة وعليه قوله في هوشع ١٣ : ١١ «اعطيتك منكا في غضبي»
وقيه ٨ : ٤ «لقد ملكوا ولكن ليس من قبلي وصاروا رؤساء وانا لم ادر»

وعلى الرابع بان الكهنة كانوا يتولون خدمة الاقداس بالتورث فان هذا
كان زائداً في تجلّتهم بخلاف ما لو كان يسوع لكل واحد من الشعب ان
يصير كاهناً . وكرامتهم كانت ترجع الى اجلال العبادة الالهية ولهذا وجب
ان يخلصوا بامور مخصوصة من المشور والبواكير والتقدم والقرين لتكون
قواماً لمعاشهم . واما الرؤساء فكانوا يؤخذون من جميع الشعب كما تقدم
فكان لهم املاك خاصة يعيشون منها ولا سيما لان الله نهى عن ان يستكثر
الملك من المال والعدد او يبالغ في مذاهب الترف والابهة اولاً لانه لم يكن

يسهل عليه بدون هذه الامور ان تدعوه نفسه الى الكبرياء والجور وثانياً لانه
 اذا لم يكن للروساء اموال وافرة وكانت الرئاسة محفوفة بالانصاب والمعوم لم
 يكن الناس يرغبون فيها كثيراً فلم يكن يبق مجال لاثارة الفتن
 وعلى الخامس بان الملك لم يكن يلي ذلك الحق بقوة رسم المي بل اتما
 اريد هناك الانباء بمظالم الملوك الذين يتحملون لانفسهم ذلك الحق الذي به
 يفضون الى الجور وسلب رعاياهم وهذا واضح من قوله بعد ذلك « وانتم
 تكونون له عيداً » ما هو من قبيل جور الملوك لان الملوك الجائرين يستبدون
 الرعية وانما كان صاموئيل يقول ذلك تخويفاً لم لا يطلبوا ملكاً عليهم فقد
 جاء بعد ذلك « فأبى الشعب ان يسموا لصوت صاموئيل » - على انه قد
 يحدث ايضاً ان الملك الصالح يأخذ البنين بغير جور ويجعلهم قواداً وروساء
 مئين ويأخذ اشياء كثيرة من الرعية لاجل المصلحة العامة

الفصل الثاني

في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية
 هل هو صواب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الشريعة من الرسوم
 القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية ليس صواباً اذ لا يمكن استقرار المسألة
 بين الناس اذا أخذ احدهم ما للآخر . ويظهر ان هذا قد ابيح في الشريعة فقد
 قيل في ث ٢٣ : ٢٤ « اذا دخلت كرم قريبك فكل من العنب على قدر
 شهوتك » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن محتاطة كما ينبغي لاستقرار المسألة
 بين الناس

٢ وايضاً ان اخص سبب لحراب كثير من المدن والممالك هو افضاء
 الاملاك الى النساء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ وهذا قد

جبل في جملة احكام الشريعة العتيقة ففي عد ٢٧ : ٨ « اي رجل مات
وليس له ابن يصير ميراثه الى ابنته » فالشريعة اذن لم تحتط كما ينبغي
لسلامة الشعب

٣ وايضاً ان اخص ما يُحفظ به المجتمع الانساني هو مبادلة الناس
بعضهم بعضاً في ما يحتاجون اليه بواسطة البيع والشراء كما في السياسة ك ا
ب ٣٠ والشريعة العتيقة اطلت قوة البيع فقد امرت ان يرُد الملك المبيع على
البائع في سنة الخمسين التي هي سنة اليوبيل كما في اح ٢٥٠ فهي اذن لم ترتب
حال ذلك الشعب في هذا الامر على ما ينبغي

٤ وايضاً ان انفع شيء في حاجات الناس هو ارتياحهم الى التقارض
بينهم وهذا الارتياح يرتفع بعدم رد المأخوذ كقوله في سي ٢٩ : ١٠
« كثيرون ابوا ان يقرضوا لا عن قسوة بل عن منافاة ان يسلبوا لغير سبب »
والشريعة قد جعلت ذلك من سننها اما اولاً فلانها امرت به بقولها في
تث ١٥ : ٢ « كل صاحب دين لا يطالب صديقه ولا قريبه ولا اخاه لانها
سنة ابراء للرب » وقد قيل في خر ٢٢ : ١٥ انه اذا مات البهيم المستعار وربها
معه فلا يضمن المشعير العوض واما ثانياً فلذهاب الضمانة الحاصلة بالرهن فقد
قيل في تث ٢٤ : ١٠ « اذا تقاضيت قريك ما اقترضته اياه فلا تدخل بيته
لتأخذ رهناً » ثم قيل بعد ذلك « لا يبت الرهن عندك بل ترده عليه عاجلاً »
فما رسم اذن في الشريعة في شأن القرض غير كاف

٥ وايضاً ان في الحياة في الوديمة لخطر اعظماً جداً فيجب ان يؤخذ
لصيانتها اعظم احتياطات ولهذا قيل في ٢ مكا ٣ : ١٥ « كان الكهنة يتهلون نحو
السما الى الذي سن شريعة الودائع ان يصونها لمستودعيها » وفي رسوم
الشريعة العتيقة لا يؤخذ كبير احتياطات لصيانة الودائع ففي خر ٢٢ انه اذا

فقدت الوديعة فليس على الذي استودعها الا الممين . فلم يكن اذن رسم
الشريعة في هذا الشأن على ما ينبغي

٦ وايضاً كما ان الاجير يأجر عمله كذلك بعض الناس ياجرون
بيوتهم او نحوها من اشياهم . وليس من الضرورة ان يدفع مستاجر البيت
الاجرة حالاً . فاذا ما رسمته الشريعة بقوله في اح ١٩ : ١٣ « لا تبث اجرة
الاجير عندك الى الغد » كان ثقيلاً جداً

٧ وايضاً لما كان كثيراً ما تمس الحاجة الى احكام القضاة وجب ان
لا يكون في اتيان القاضي مشقة . فما رسمته الشريعة اذن في ت ١٧ من ان
يذهبوا الى موضع واحد ليتلقوا الحكم في ما يلبس عليهم لم يكن صواباً
٨ وايضاً من الممكن ان يتواطأ على الكذب لا اثنان فقط بل ثلاثة او
اكثراً ايضاً . فقوله اذن في ت ١٩ : ١٥ « بقم شاهدين او ثلاثة شهود
تقوم كل كلمة » ليس صواباً

٩ وايضاً ان العقوبة يجب ان تُفرض على قدر الذنب وعليه قوله في
ت ٢٠ : ٢٥ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلداته » والشريعة قد فرضت لبعض
الذنوب المتساوية عقوبات متباينة فقد قيل في خر ٢٢ : ١ ان السارق يعوض
« بدل الثور خمسة وبدل الشاة اربعمائة » وجعلت ايضاً عقوبات شديدة
لذنوب ليست ثقيلة جداً فقد ورد في عد ١٥ ان الذي كان يحتطب يوم السبت
رُجم بالحجارة وقد أمر ايضاً في ت ٢١ ان يرجم الابن العقوق في ذنوب
يسيرة اي لكونه كان « اكلوا وشرباً » فالشريعة اذن قد فرضت العقوبات
على خلاف ما ينبغي

١٠ وايضاً قال اوغطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ « كتب
توليبوس ان اجناس العقوبات في الشرائع ثمانية الغرامة والقيود والجلد

والقود والتشهير والنفي والقتل والاستعباد» وهذه قد فرضت الشريعة بعضها فهي فرضت الغرامة في مثل حكمها على السارق بتعويض خمسة اضعاف المسروق او اربعة اضعافه والقيد في مثل رسمها بان يلقي بعض المذنبين في السجن كما في عد ١٥ : ٣٤ والجلد في مثل قوله في تث ٢٥ : ٢ « ان رأوا المذنب مستحق الجلد يطرحونه ويأمرون بجلده بمحضرتهم » وكانت تعاقب بالتشهير من كان يأبى ان يتزوج امرأة اخيه الميت فكانت هذه تخلف نعله وتنفل في وجهه كما في الفصل المتقدم وكانت تعاقب بالقتل ايضاً كقوله في اح ٢٠ : ٩ « اي انسان لعن اباه او امه فليقتل قتلاً » وقد فرضت ايضاً عقاب القود بقولها في خر ٢١ : ٢٤ « عيناً بعين وسناً بسن » فليس من الصواب اذا اغفاله العقوبتين الاخرين اي النفي والاستعباد.

١١ وايضاً ان العقوبة لا تُعرض الاعلى الذنب . والبهائم لا يجوز عليها الذنب فليس من الصواب انزال العقوبة بها بقوله في خر ٢١ : ٢٨ « اي ثور قتل رجلاً او امرأة فليُرجم » وقوله في اح ٢٠ : ١٦ « المرأة التي تضاجع بهيمة تُقتل معها » ومن ذلك يظهر ان ما يتعلق بالمشركات الاجتماعية لم يرسم في الشريعة العتيقة على ما ينبغي

١٢ وايضاً قد امر الرب في خر ٢١ : ١٢ ان يعاقب قتل الانسان بقتل الانسان . وقتل البهيم يُعتبر اقل جداً من قتل الانسان فلا يمكن ان يفي بعقوبته . فليس من الصواب اذن ما أمر به بقوله في تث ٢١ « اذا وجد قتيل لا يعرف من قتله فليأخذ شيوخ المدينة التي هي اقرب اليه عجة من البقر لم تُجر بالنير ولم يُحرث عليها ويهبطوا بها وادياً وعمراً لم يُفْلح ولم يُزرع ويكسروا عنقها فيه »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة تُعتبر نعمة خاصة في مز ١٤٧ : ٩ حيث

قيل « لم يصنع هكذا الى جميع الامم ولم يُبدل لهم أحكامهم »
 والجواب ان يقال ان الشعب جاعة كثيرة من الناس مجتمعون على
 اتفاق بينهم في الحقوق واشتراك في المنافع كما روى ذلك اوغسطينوس عن
 تولىوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢١ حقيقة الشعب اذن تقتضي ان تكون
 المشاركة بين الناس منتظمة باحكام شرعية عادلة . والمشاركة بين الناس المجتمعين
 شعباً واحداً على ضربين احدهما ما يحصل بسلطان رؤسائه والثاني ما يحصل
 بارادة افراده ولما كان يتعلق بارادة كل واحد ترتيب ما هو خاضع لسلطانه
 وجب ان يكون تصريف الاحكام بين الناس وانزال العقوبات بالمجرمين انما
 يجري بسلطان الرؤساء الذين يخضع الناس لهم . واما سلطان الافراد فتحض له
 الاشياء المملوكة فيستطيعون من ثم ان يتشاركوا على حسب ارادتهم في البيع
 والشراء والهبة ونحو ذلك . والشريعة الحقيقية رسمت في كلا هذين النوعين
 من المشاركة ما به الكفاية فقد اقامت القضاة كما يظهر من قوله في تث ١٦: ١٨
 « اجعل لك قضاة وحكاماً في جميع مدنك ليحكموا فيما بين الشعب حكماً
 عادلاً » وسنت نظاماً عادلاً للقضاء كقوله في تث ١ « احكموا بالعدل ولا
 تفرقوا في ذلك بين القريب والقرىب ولا تحابوا احداً » وازالت ايضاً سبب
 الحكم الجائر بنهيبها القضاة عن قبول الهدايا كما في خر ٢٣: ٨ وفي تث ١٦: ١٩
 وجعلت الشهود اثنين او ثلاثة كما في تث ١٧: ٦ و ١٩: ١٥ وفرضت
 عقوبات مخصوصة لذنوب مختلفة كما سيأتي . اما الاملاك فافضل شيء فيها
 ان تُقسّم وان يكون استعمالها بعضه عاماً وبعضه تحصل الشركة فيه بارادة
 المالكين كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ١١ . وهذه الثلاثة قد رسمت
 في الشريعة — فاولاً كانت الاملاك مقسمة بين الجميع فقد قيل في عد ٣٣
 « اني اعطيتكم الارض ملكاً لكم فقسّمونها بينكم بانقرعة » ولما كان الخراب

يتطرق الى مدن كثيرة من عدم انتظام الملك فيها كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ توسلت الشريعة الى تنظيم الاملاك بثلاثة امور احدها ان يقتسموها بينهم على السواء بحسب عدد الناس كقوله في عد ٣٣ «الكثير تكثرون له نصيبه والقليل تقلونته له» والثاني ان لا تباع على وجه التأيد بل ترد في وقت معين على اصحابها دفعا لاختلاط الانصبه فيها والثالث المقصود به التجاني عن هذا الاختلاط ان يرث الموتى ذوو قرابتهم اي الابن في الدرجة الاولى والابنة في الدرجة الثانية والاخوة في الدرجة الثالثة والاعمام في الدرجة الرابعة وسائر ذوي القرابة في الدرجة الخامسة . وحفظاً للتمييز بين الانصبه رسمت الشريعة ايضاً ان تزوج النساء الوارثات برجال من سبطهن كما في عد ٣٦ - وثانياً قد رسمت الشريعة ان يكون استعمال الاشياء تاماً في بعض الامور اما اولاً في العناية بها فقد رسم ذلك بقوله في تث ٢٢ : ١ «ان رايت ثور اخيك او شاته فضلاً فلا تفتاض عنه بل رده على اخيك» وقس على الثور والشاة غيرهما واما ثانياً ففني الثمر فقد كان مباحاً بانعموم لكل من يدخل كرم صديقه ان يأكل منه دون ان يأخذ شيئاً الى خارجه . واما الفقراء بالخصوص فقد رسم ان يترك لهم ما ينسى من حزم الحصاد وما يبقى بعد القطاف من الاثمار وخصاص الكرم كما في اح ١٩ : ١٠ وتث ٢٤ : ١٩ . وكان يشترك ايضاً في ما كان يثبت في السنة السابعة على ما في خر ٢٣ : ١١ واح ٢٥ : ٤ - وثالثاً قد رسمت الشريعة الشركة التي تحصل في الاشياء بارادة اصحابها وهي اثنتان احدهما بنير عوض كقوله في تث ١٤ : ٢٨ - ٢٩ «كل ثلاث سنين تخرج اعشار غلاتك فياتي اللاوي والغريب واليتيم والارملة فياكلون ويشبعون» والثانية بعوض كالتي تحصل بالبيع والشراء والاجارة والاستجار والاقراض والاعارة والوديعة وقد جعلت الشريعة لكل ذلك

احكاماً ورسوماً مقررة . ومن ذلك يظهر ان الشريعة العتيقة قد وضعت
لمشاركة ذلك الشعب الاجتماعية نظماً كافياً

اجيب اذن على الاول بان « من احب القريب فقد اتم التاموس » كما
قال الرسول في رو ١٣ : ٨ وذلك لان جميع رسوم التاموس ولا سيما ما كان
منها متعلقاً بالقريب انما يُقصد بها على ما يظهر محبة الناس بعضهم لبعض ومن
مقتضى المحبة مؤاساة الناس في اموالهم فقد قيل في ا يو ٣ : ١٧ « من رأى
اخاه في فاقة فحبس عنه احشاه فكيف تحمل محبة الله فيه » ولهذا كان من
مقاصد التاموس تعويد الناس سهولة المؤاساة بينهم وعليه امر الرسول الاغنياء
في ا تيمو ٦ : ١٨ ان يستهلوا التوزيع والمؤاساة . وليس يتسهل المؤاساة من
لا يطيق ان ياخذ قربة شيئاً يسيراً من ماله دون ضرر جسيم له ولهذا امرت
الشريعة ان يباح لمن يدخل كرم قريبه ان ياكل من عنبه فيه دون ان
ياخذ منه شيئاً الى خارجه اجتناباً لما قد يحصل عن ذلك من الضرر الجسيم
لصاحب الكرم فيتكدر صفو المسألة وهو عند الادباء لا يتكدر من اخذ
الاشياء اليسيرة بل ذلك يزيد في تقرير الصداقة ويعتاد الناس به
سهولة المؤاساة

وعلى الثاني بان الشريعة لم ترسم ان يرث النساء ميراث آبائهن الا اذا لم
يكن لهم اولاد ذكور فكان اذ ذلك من الضرورة ان يصير الميراث الى النساء
تعزيةً للآب لانه يشق عليه ان يرى ميراثه صائراً بكليته الى الاجانب على ان
الشريعة جعلت في ذلك ما ينبغي من الاحتياط فامرته ان النساء اللواتي
يرثن ميراث آبائهن يتزوجن برجال من قبيلتهن تجافياً عن اختلاط انصبه
القبائل كما في عد ٣٦

وعلى الثالث بان تنظيم الاملاك يساعد كثيراً على حفظ المدينة او الامة

كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ ولهذا قد رُسم لدى بعض الامم ان لا يجوز لاحد ان يبيع ملكاً الا لدفع ضررٍ ظاهر كما قال هو ايضاً اذ لو تسوَّح في بيع الاملاك لربما انضت جميعها الى القليل فلزم خلو المدينة او البلاد من السكان . ولهذا فالشريعة العتيقة دفعاً لهذا الخطر رسمت من جهة ان يُسمَف الناس في حاجاتهم فباحت بيع الاملاك الى زمن معين ودفعت من جهة اخرى هذا الخطر فأمرت ان يُرد الملك المبيع على البائع في زمن معين . وانما رسمت ذلك لئلا تختلط الانصبة بل تبقى دائماً على قسمتها المقررة بين الاسباط

اما بيوت المدن فلانها لم تكن مقسمة بالقرعة اجازت الشريعة بيعها بتاتاً كالاملاك المنقولة فان بيوت المدن لم يكن لها عدد معين بخلاف الارض فقد كان لها مساحة معينة لا تقبل الزيادة واما عدد بيوت المدينة فكان يقبل الزيادة . واما البيوت التي لم تكن في المدن بل في القرى التي لا سور لها فلم يكن يباح بيعها بتاتاً لانها لا تبني الا لاجل حرث الارض وحراستها فقد اصابت الشريعة اذن يجعلها في حكم الارض

وعلى الرابع بان الشريعة كانت تقصد برسومها تعويد الناس استسهال التعاون في حاجاتهم كما مر فان هذا ادعى شيء الى احكام الالفة والصدقة وهي لم ترسم هذا الاستسهال للتعاون في ما كان يُعطى مجاناً وبتاتاً فقط بل في ما كان يُعطى على سبيل القرض والعارية ايضاً لان هذا الوجه من التعاون اكثر وقوعاً واكثر الناس في حاجة اليه وقد رسمت ذلك على انحاء شتى فرسمت اولاً ان لا يستصعبوا اقراض ذوي الحاجة ولا يعرضوا عن ذلك بسبب قرب سنة البراء كما في ت ١٥ - ثانياً ان لا يكتفوا مديونتهم ربياً او رهن ما هو ضروري لعاشهم واذا ارتهنوا شيئاً من ذلك ان يتجملوا رده ففي ت ٢٣ : ١٩ « لا

تُقرض أخاك بربي» وفيه ٢٤: ٦ «لا ترتهن الرحي السفلى والعليا معاً فإنه
 بذلك يرهن نفسه» وفي خر ٢٢: ٢٦ «إذا ارتهنت ثوب قريبك فقبل
 مغيب الشمس رده إليه» - ثالثاً ان لا يمتوهم في المصادرة وعليه قوله في خر ٢٢:
 ٢٥ «إذا اقترضت فضة فقير من شعبي ساكن معك فلا تلحف بمطالبته كالرابي»
 ولهذا أيضاً قيل في تث ٢٤ «إذا تقاضيت قريبك ما اقترضته اياه فلا تدخل
 بيته لتأخذ رهناً منه بل قف خارجاً وهو يخرج لك ما عنده» وذلك أولاً
 لان بيت الانسان هو ما واه اندي تطمئن اليه نفسه فيشوق عليه ان يدخل اليه عنوةً
 وثانياً لان الشريعة لم تبيح لئذ ان يرهن ما يشاء بل بالحري اباحت للديون ان يرهن
 ما كان اقل حاجة اليه - رابعاً ان تُترك الديون مطلقاً في السنة السابعة اذ كان من
 المحتمل ان من يستطيع الوفاء يفي قبل حلول السنة السابعة دون ان يمخون من
 اقراضه بغير عوض واما من كان عاجزاً بالكليّة عن الوفاء فقد كان يجب ان
 يُترك له دينه رحمةً به كما كان يجب ان يقرض من جديد سداً لفاقته - واما
 البهائم المستعارة فقد رحمت الشريعة في شأنها انه اذا اعمل المستعير وقاتبها
 فماتت او اُنهركت ببيته ضمن العوض فان ماتت او انهكت بحضوره ومع عنايته
 بوقايتها لم يضمن العوض ولا سيما اذا كانت مستأجرة لجواز ان تموت او تنهك
 عندهم من اعارها ولانها لو لم تصب باذى لكان له ربح من اعارتها فلم تكن اعارةً
 بغير عوض وهذا يجب اعتباره بالخصوص متى كان البهيم مستأجراً لانه يكون
 اخذ اجرة بدل السعمال بهيمه فلم يكن ينبغي ان يقتضى شيئاً آخر لو رُدَّ عليه الا
 ان يكون حقه اذى من ائتمال مستأجره فان لم يكن البهيم الميت او المنهك مستأجراً
 كان من العدل ان يعوّض على صاحبه مقدار ما كان يربحه من اجارته
 وعلى الخامس بان الفرق بين العارية والوديعة ان العارية تُدفع لمنفعة المستعير
 والوديعة تُدفع لمنفعة المستودع ولهذا كان يُضمن الرجل في بعض المواضع عوض

العارية ولا يضمن عوض الوديعة فان فقد الوديعة كان يمكن حدوثه على نحوين
 اولاً بسبب يتعذر دفعه وهو اما طبيعي كما لو كانت الوديعة بهيمة ماتت او
 أنهلك او خارجي كما لو سلبها الاعداء او اقتربها وحش الا انه في هذا الموطن
 كان يجب على الرجل ان يحمل الى رب البهيمة المقترسة ما بقي منها واما في
 المواطن الاخرى المتقدمة فلم يكن عليه ان يعرض شيئاً لكنه دفعاً لشبهة الخيانة كان
 عليه اليقين وثانياً بسبب مقدورا لدفع كالسرقة وحيث كان يضمن من استوفى
 الوديعة العوض بسبب اهماله واما من استعار بهيمة فكان يضمن عوضها ولو
 أنزكت او ماتت في غيبته كما مر فان ادنى اهمال كان يوجب عليه العوض
 بخلاف حافظ الوديعة فانه لم يكن يضمن العوض الا عند السرقة

وعلى السادس بان الأجراء الذين ياجرون اعمالهم قراء يكسبون قوتهم اليومي
 باعمالهم فقد اصاب الشريعة في ما رسمته من وجوب العجل في تأدية اجرتهم
 لثلا يعوزهم القوت واما الذين ياجرون غير ذلك فهم عادة من الاغنياء ولا
 يحتاجون في تناول قوتهم اليومي الى اجرة ذلك فليس حكم الفريقين واحداً
 وعلى السابع بان القضاة انما ينصبون في الناس ليفصلوا بينهم ما يقع
 فيه التباس من جهة العداة والالتباس يقع على نحوين اولاً عند السدج
 ودفعاً له رسم في تث ١٦ : ١٨ «ان يجعل قضاة وحكام في جميع الاسباط
 ليحكموا في ما بين الشعب حكماً عادلاً» وثانياً عند المتفقين ايضاً ودفعاً لهذا
 الالتباس رسمت الشريعة ان يلجأ الناس الى الموضع الاخص الذي يختاره الله
 حيث كان يقيم الكاهن الاعظم لفصل المسائل الخلافية المتعلقة بشعائر العبادة
 الالهية والقاضي الاعظم لفصل الاحكام المتعلقة بالناس كما ترفع الآن الدعاوي من
 القاضي الادنى الى القاضي الاعلى لقصد استئنافها او اعادة النظر فيها وعليه
 قوله في تث ١٧ « اذا تعسر والتبس عليك امر في القضاء ورايت اقوال القضاة

الذين في مدنك مختلفة فيه فاصعد الى الموضع الذي اختاره الرب وصير الى الكهنة واللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان « على ان هذا الالتباس في الاحكام لم يكن كثير الوقوع فلم يكن في ذلك مشقة على الشعب وعلى الثامن بان الدعوي البشرية لا يمكن ان يقام عليها بينة برهانية ومعصومة من الخطاء بل يكفي فيها اليقظة التي يتوصل بها الفصيح الى اقتناع السامع ولهذا فانه وان امكن ان يتواطأ الشاهدان او الثلاثة على الكذب الا انه لا يسهل ولا يقدر انهم يتواطئون عليه ومن ثم تعتبر شهادتهم صادقة ولا سيما اذا لم يترددوا فيها او لم يكن مشتبهاً في صدقهم من وجه آخر واجتناباً لسهولة اعتسافهم جادة الصدق رسمت الشريعة ان يستقصى في خصمهم وان من يوجد منهم شاهد زور يقتصر منه قصاصاً شديداً كما في تث ١٩ : ١٥ - ومع هذا فقد كان الوجه في تعيين هذا العدد الاشارة الى عصمة الاقائيم الالهية التي قد يعبر عنها بالاثنين لان الروح القدس صلة بين الاثنين وقد يعبر عنها بالثلاثة كما قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ٨ : ١٧ « قد كذب في ناموسكم ان شهادة رجلين حتى »

وعلى التاسع بان العقوبة الشديدة لا تستوجبها جسامه الذنب فقط بل هناك اسباب اخرى ايضاً تستوجبها وهي اولاً مقدار الخطيئة لان الاثم الاكبر مع تساوي سائر الظروف يستوجب عقوبة اشد وثانياً عادة الخطيئة لان الخطايا المعتادة لا يسهل تجنبها للناس اياها الا بالعقوبات الشديدة وثالثاً فرط الشهوة او اللذة في الخطيئة لان هذه لا يسهل تجنبها للناس عنها الا بالعقوبات الشديدة ورابعاً سهولة اقرار الخطيئة والانفاس فيها فان مثل هذه الخطايا متى انكشف امرها استوجبت مزيد العقوبة ارباباً للآخرين - ثم ان مقدار الخطيئة يجب ان يعتبر فيه اربع درجات حتى في الفعل الواحد

بينه الأولى متى اجرم الانسان بغير اختياره لانه متى لم يفعل ذلك مختاراً
 بوجه من الوجوه لم يستوجب شيئاً من العقوبة فقد قيل في ت٢٢ : ٢٥ ان
 الفتاة التي تُضاجع في الصحراء « لا تستوجب القتل لانها صرخت فلم يكن
 من يخلصها » واما اذا فلكه مختاراً من وجه ولكن لم يعثه عليه سوى الضعف
 كما لو خطيء عن انفعال خف بذلك جرم الخطيئة واقتضت عدالة القضاء
 تخفيف العقوبة ايضاً الا ان تقتضي المنفعة العامة تشديدها ردعاً للناس عن
 مثل هذه الخطايا كما تقدم . والثانية متى خطيء خاطيء عن جهلٍ وحيثئذ
 كان يعتبر مجرمًا من وجه اي لاهماله التعلم لكنه لم يكن يحكم عليه القضاة
 بالعقوبة بل كان يكفر اثمه بالقرابين وعليه قوله في اح ٤ : اية نفس خطئت
 عن جهل الآيه الا ان هذا يجب ان يحتمل على الجهل المتعلق بالفعل لا على
 الجهل المتعلق بالوصية الالهية فان العلم بها واجب على الجميع . والثالثة متى
 كان منشأ الخطيئة الكبرياء اي متى كان الانسان يخطأ عن تمام اختياره او عن
 سوء قصد وحيثئذ كان يعاقب على قدر الجرم . والرابعة متى كان منشأ
 الخطيئة العتو والمعاندة وحيثئذ كان يعاقب الخاطيء بالقتل لاعتباره متمرداً
 وناقضاً لنظام الشريعة

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان الشريعة كانت تعتبر في عقوبة السرقة
 ما كان كثير الوقوع فما يسهل وقايتها من السرقة لم يكن السارق يعرض فيه
 بدل الواحد الا اثنين فقط . واما الشاة فلا يسهل وقايتها من السرقة لانها ترعى
 في الحقول فكان يكثر وقوع السرقة فيها ولهذا فرضت الشريعة فيها عقوبة
 اشد اي ان يعرض السارق بدل الشاة الواحدة اربعا . ثم ان وقاية البقر من السرقة
 اصعب لانها تطلق في الحقول ولا ترعى مجتمعة كالشاء فجعلت الشريعة على
 سرقتها عقوبة اشد من عقوبة سرقة الشاة اي ان يعرض السارق بدل البقرة

الواحدة خمساً هذا اذا لم تكن البهيمة المسروقة توجد حية عند السارق
والأفكان يُوجب عليه تعويض مثلين فقط كما في سائر السرقات لجواز ان
يقدر من ابقائه عليها انه كان عازماً على ردها - او يقال كما قال الشارح « ان
للبقرة خمس فوائد لانها تُقرب وتُستخدم للحرث ويُقتدى بلحمها ولبنها ويُتفع
بجلدها على اوجه مختلفة » ولهذا كان يعوض بدل البقرة الواحدة خمساً .
واما الشاة فلها اربع فوائد لانها تُقرب ويُقتدى بلحمها ولبنها ويُتفع بصوفها
- واما الابن المتمرد فلم يكن يقتل بسبب اكله وشربه بل بسبب التمرد
والمصيان الذي كان يعاقب دائماً بالقتل كما مر - واما ذلك الذي كان
يحتطب يرم السبت فلما رُجم لانه تعدى الشريعة التي كانت تامر بحفظ
السبت ذكراً الخلق العالم الذي هو عقيدة ايمانية كما مر في مب ١٠٠ ف ٥
فقتل لاعتباره بمنزلة كافر

وعلى العاشر بان الشريعة العتيقة فرضت عقوبة الموت على الجرائم
الكبرى اي على الذنوب التي تُعترف في حق الله وعلى قتل الناس واختطافهم
والتمرد على الآباء والفسق والفجور بالقرائب . واما على سرقة الاشياء فقد
فرضت عقوبة التعويض وفرضت على الضرب والتأريب عقوبة القود ومثلها
في ذلك شهادة الزور واما سائر الذنوب الخفيفة فقد فرضت عليها عقوبة الجلد
او التشهير - اما عقوبة الاستعباد فقد فرضتها في موضعين اولاً متى كان
العبد ياتي ان يتمتع بانعام الشريعة اي ان يتحرر في السنة السابعة التي هي سنة
الابراء فكان يعاقب ببقائه ابدًا عبدًا وثانياً كان يعاقب بها السارق متى لم
يكن له ما يعرض به كما في خر ٢٢ : ٣ - واما عقوبة النفي فالشريعة لم
تفرضها على وجه الاطلاق لان الله كان يُعبد من ذلك الشعب فقط اذ ان
جميع الشعوب الأخرى كانت متسكمة في ضلال الوثنية فلونفي أحد من بين ذلك

الشعب على وجه الاطلاق لا يمكن ان يفضي بذلك الى الوثنية فقد ورد في املوك ٢٦ : ١٩ ان داود قال لشاول « ملعونون الذين نفوني اليوم من الانضمام الى ميراث الرب قائلين اذهب اعبد آلهة اخرى » الا انه كان هناك نوع خاص من النفي ففي تث ١٩ ان من ضرب قريبه عن غير عمد وثبت انه لم يكن مبغضاً له كان يهرب الى احد من مدن الملجأ وكان يقم بها الى ان يموت الكاهن الاعظم فكان يباح له حيثئذ الرجوع الى بيته لان البلاء الذي يشمل الشعب كله يسكن به عادة الغضب الجزئي فكان ذلك بصرف اقارب المقتول عن التماس قتله

وعلى الحادي عشر بانه لم يكن يؤمر بقتل البهائم لذنب لها بل عقاباً لاصحابها الذين لم يضبطوها ان تاتي مثل هذه الاضرار ولهذا متى كان الثور نطاحاً من امس واول من امس كانت عقوبة صاحبه اشد منها متى كان الثور ينطع بغتة لا يمكن دفع الخطر حيثئذ - او يقال ان البهائم كانت تقتل استهجاناً للذنب ولئلا يوقع مرآها الرعب في قلوب الناس

وعلى الثاني عشر بان الوجه الحرفي لذلك الرسم هو ان القاتل يكون في الغالب من المدينة التي هي اقرب كما قال الرباني موسى في دليل الحائرين ك ٣ ف ١١ فكان يقصد بقتل العجالة التأدي الى معرفة القاتل وذلك لثلاثة امور اولاً لان شيوخ المدينة كانوا يقسمون انهم لا يتفاوضوا عن حراسة الطرق بوجه من الوجوه وثانياً لان صاحب العجالة كان يتضرر بقتلها فاذا عرف القاتل قبل ذلك لم تكن تقتل وثالثاً لان الموضع الذي كانت تقتل فيه العجالة كان يبقى سباحاً فدفماً لكلا هذين الضررين كان يسهل على اهل المدينة اظهار القاتل اذا كانوا يعرفونه وكان يندر ان لا يهتدى اليه بكلام او ادلة اخرى - او يقال ان ذلك كان يقصده الترهيب من قتل الانسان وتقيحه فان قتل

العجلة التي هي حيوان نافع وممتلئ بقوة ولا سيما قبل ان يحترث عليه تحت النير كان يدل على ان من اقدم على قتل انسان كان يجب ان يُقتل ولو كان مفيداً وقويّاً وأن يقتل قتلاً مبرحاً وهذا يشار اليه بدق عنق العجلة وان يُبذ من مجتمع الناس ذليلاً مهاناً وهذا كان يشار اليه بطرح العجلة المقتولة في مكان وعرو سباح فتنن هناك - اما المعنى الرمزي في ذلك فهو ان العجلة من البقر اشارة الى جسد المسيح وعدم جرها بالنير اشارة الى انه لم يفعل خطيئة وكونها لم يحترث عليها اشارة الى انه لم يُعَب بفتنة وقتلها في وادٍ سبخ اشارة الى فظاعة مبة المسيح التي بهارت ففت جميع الاوزار وظهر ان الشيطان هو قاتل الناس

الفصل الثالث

في ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب

يُنحى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب ليس صواباً فقد قال بطرس في اع ١٠ : ٣٤ - ٣٥ « بالحقيقة قد علمت ان الله لا يجابي الوجوه ولكن في كل امة من اتقاه وعمل البر يكون مقبولاً عنده » ومن كان مقبولاً عند الله لا يجب ان يُحرّم الدخول في جماعة الله . فلم يكن ينبغي اذن ان يرسم في تث ٢٣ : ٣ ان « لا يدخل العمويون والموابيون في جماعة انرب الى الابد ولو بعد الجيل العاشر » وقد رسم هناك عكس هذا في حق بعض الاسم فقيل بعد ذلك « لا تكره الادومي لانه اخوك ولا المصري لانك كت تزيلاً في ارضه »

٢ وايضاً ما ليس من متعلقات قدرتنا لا يستوجب عقاباً وكون الانسان خصياً او نعيلاً ليس من متعلقات قدرته . فما رسم اذن في تث ٢٣ : ١ بقوله « لا يدخل الحصي والنجيل في جماعة الرب » ليس صواباً

٣ وايضاً ان الشريعة المتينة رسمت من وجه الشفقة ان لا يضايق الغرباء
 ففي خر ٢٢: ٢١ «الدخيل لا تحزنه ولا تضايقه لانكم انتم ايضاً كنتم دخلاء
 في ارض مصر» وفيه ١٠: ٢٣ «لا تضايق الغريب لانكم تعلمون نفوس الغرباء
 فانكم انتم ايضاً كنتم غرباء في ارض مصر» والجور على انسان بالربى هو من
 قبيح مضايقتهم . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة اقراض الغير
 فضة برى كما في تث ١٩: ٢٣

٤ وايضاً ان الناس اقرب جداً الينا من الاشجار . وما كان اقرب الينا يجب
 ان نؤثره بماطفة المحبة ومفموها كقوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يجب
 نظيره وكذا كل انسان يجب قربه» فلم يكن اذن من الصواب امر الرب
 في تث ٢٠ ان يقتلوا جميع سكان مدن الاعداء التي ياخذونها عنوة ولكن لا
 يقطعوا اشجارها المثمرة

٥ وايضاً ان الفضيلة تقتضي ايثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند الجميع
 . ومجاربة الاعداء يقصد بها المنفعة العامة . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر
 به في تث ٢٠ من انه عند الخروج الى الحرب يجب ان يرجع بعض الي بيوتهم
 كالذى بنى بيتاً جديداً او غرض كرمًا او خطاب امرأة

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينتفع مذنب بذنبه . وجبن الانسان وضعف قلبه
 ذنب من الذنوب لمضادته فضيلة الشجاعة . فلم يكن اذن من الصواب ان يعنى
 الجبناء وضعفاء القلوب من الخروج الى الحرب

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ٨ «كل اقوالى سديدة وليس
 فيها التواء ولا عوج»

والجواب ان يقال ان معاملة الاجانب تكون على نحوين ولائيه وعدائيه والشريعة
 كانت مشتملة على رسوم ملائمة لكل النحويين فان اليهود كان يتاح لهم ان يعاملوا الاجانب

معاملة ولائية في ثلاثة احوال اما اولاً فمتى كان الاجانب يجتازون ارضهم
كما يجتاز الغريب العابر السبيل . واما ثانياً فمتى كانوا يأتون ارضهم ليقطنوها
كالإخلاء وفي كلا هذين الحالين رسمت الشريعة ان يعاملوا بالشفقة فقد قيل
في خر ٢٢ « الدخيل لا تحزنه » وفي ٢٣ « الغريب لا تضايقه » . واما ثالثاً
فمتى كان بعض الاجانب يريدون ان يدخلوا مطلقاً في جماعتهم ودينهم :
وهؤلاء قد رسم لهم نظام فانهم لم يكونوا يدخلون حلالاً في جماعة اليهود بمنزلة
وطنيين على مثال ما كان مرسومًا عند بعض الامم الذين لم يكونوا يعتبرون
وطنياً الامن تسلسلت وطنيته عن جده او جده ابيه على ما قال الفيلسوف في
السياسة ك ٣ ب او ذلك لانه يمكن ان ينشأ عن تعجل قبول الإخلاء وتداخلهم
في مصالح الشعب واحوائه اخطار جمة لعدم اشرافهم في اول الامر جاً راهناً
للمصلحة العامة فيخشى ان يعملوا على الاضرار بالشعب ولهذا رسمت الشريعة
ان الدخلاء الذين هم من الامم التي لها الى اليهود نسبة ما كالمصريين الذين
نشأ اليهود بينهم وعاشوا بين ظهرانيهم والادوميين الذين هم من سلالة عيسو
اخى يعقوب يدخلون في جماعة الشعب في الجيل الثالث . واما الامم الأخرى
التي كانت معادية لهم كالعوميين والموايين فلم يكن يؤذن لاحد منهم البتة
بالدخول في جماعة الشعب واما العاقلة الذين كانوا اشد الامم عداوة لهم ولم
يكن لهم نسبة تربطهم بهم بوجه من الوجوه فكانوا يعتبرون دائماً اعداءً في
خر ١٧ : ١٦ « يحارب الله عماليق جيلاً بعد جيل » - ثم ان الشريعة سنت
رسموا ملائمة لمعاملة الاجانب العدائية فرسمت اولاً ان يلتزم في اثاره الحرب
جانب العدالة فقد أمروا في تث ٢٠ متى نفروا الى محاربة مدينة ان يدعوها الى
الصلح قبل نشوب الحرب . وثانياً ان يحاربوا يأس متكلين على الله وجملاً
لهم على ذلك من افضل الوجوه رسمت ان يخاطبهم الكاهن عند نفورهم الى

الحرب بما يشجعهم واعداء اياهم بتصر من الله . وثالثاً ان 'نزال عوائق الحرب
 بارجاع البعض الى يوتهم من قد يكونون عائقاً لغيرهم عن المجاهدة . ورابعاً ان
 يعفوا عند انتصارهم فيستبقوا النساء والاطفال ولا يقطعوا ايضاً الاشجار المثمرة
 اذا اجيب على الاول بان الشريعة لم تستن احداً من اية امة كان من
 عبادة الله ومما يرجع الى خلاص النفس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بك
 غريب واراد ان يصنع فصمماً للرب فليجتن كل ذكر له ثم يتقدم فيصنه ويصير
 كالصريح في الارض » واما الامور الزمنية فما كان منها مختصاً بجماعة الشعب
 لم يكن يُعجل قبول الاجاب فيه للسبب المتقدم بل بعضهم كان يؤذن لهم
 بذلك في الجيل الثالث وهم المصريون والادوميون وبعضهم لم يكن يؤذن لهم به
 اصلاً استباحاً لآثامهم الماضية كالموآيين والممويين والبالقة فكما يعاقب الواحد
 على خطيئة ارتكبها ارهاباً للآخرين وعبرة لهم كذلك يجوز ان تعاقب امة او
 مدينة على خطيئة عبرة لغيرها - على انه ربما كان يستثنى بعض من ذلك
 فيُسمح في انضمامهم الى جماعة الشعب لعل اتوه من اعمال الفضيلة فقد ورد
 في يهوديت ١٤ : ٦ ان اصيور قائد بني عمون « ضم الى شعب اسرائيل هو
 وكل ذريته » ومثله راعوث الموابية التي كانت « امرأة فاضلة » - وقد يقال ان
 ذلك النهي كان يتناول الرجال دون النساء اذ لا يصح ان يقال لمن وطنيات مطلقاً
 وعلى الثاني بان الوطني يقال على نحوين مطلقاً ومن وجه كما قال
 الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٣ فالوطني مطلقاً من كان اهلاً لان يفعل ما
 يرجع الى منفعة الوطنيين كذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه
 والوطني من وجه كل من اقام بالمدينة حتى الاوغاد والاحداث والشيوخ
 الذين ليسوا اهلاً لان يلوا مصالح الشعب . ولهذا لم يكن يُسمح للنقول ان
 يدخلوا في جماعة الشعب قبل الجيل العاشر بسبب خسارة اصلهم ومثلهم

الخصيان الذين كانوا يُحرمون ما كان يحق لأبائهم من الكرامة ولا سيما عند اليهود الذين كانت تُحفظ فيهم عبادة الله بالتناسل فان الوثنيين ايضاً كانوا يؤثرون بفرط التجارة من كان منهم كثير الولد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ . غير ان ما كان من قبيل نعمة الله لم يكن يفرق فيه الخصيان عن سواهم كما لم يكن يفرق فيه الدخلاء ايضاً عن الصرحاء على ما تقدم قفي اش ٥٦ : ٣ « لا يقل ابن الدخيل الذي ينضم الى الرب ان الرب يفصلني عن شعبه ولا يقل الخصيُّ ها اناذا شجرة يابسة »

وعلى الثالث بان اخذ اربي من الاجانب لم يكن من اغراض الشريعة بل كان باذنٍ مخصوصٍ لما كان في اليهود من الجنوح الى حب المال ولكي يزداد ولاؤهم للاجانب الذين كانوا يصيدون منهم ربحاً

وعلى الرابع بان مدن الاعداء لم يكن حكمها واحداً فان بعضها كان بعيداً غير داخل في عداد المدن التي كان بنو اسرائيل موعودين بها وهذه متى كانت تُفتح عنوةً كان يُقتل من سكانها المذكور الذين كانوا يجاريون شعب الله وكان يُستبق منهم النساء والاطفال . واما المدن القريبة التي كانوا موعودين بها فكانوا يؤمرون بقتل جميع سكانها بسبب آثامهم السابقة التي كان الرب يكمل المعاقبة عليها الى شعب اسرائيل بمنزلة منفذ العدل الالهي ففي تث ٩ : ٥ « لانهم صنعوا الاثم انقضوا حين دخلت » واما الاشجار المثمرة فكان يُنهى عن قطعها لما فيها من الفائدة لذلك الشعب الذي كان ينبغي ان يستولي على المدينة وارضها

وعلى الخامس بانه كان يُعفي من الحرب من بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة لامرئ اولاً لان من عادة الانسان ان يكون قلبه اعلق بما احزره جديداً او بما كان على وشك احرازه واشد خوفاً عليه ان يفقده

فكان من المحتمل ان مثل هؤلاء يعثهم هذا التعلق على ازدياد الخوف من الموت ويقلل من جرأتهم على المحاربة . وثانياً لانه « متى اوشك الانسان ان يصيب خيراً ما ثم حيل بينه وبينه كان ذلك بلاءً عليه » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ا ب هـ فلئلا يتولى سائر انبياء هؤلاء مزيد الحسرة والكتابة من جرى موتهم مع عدم تمكنهم من التمتع بها اوشكوا ان يحرزوه من الخير ويشتمز الشعب ايضاً من ذلك أعني هؤلاء من الخروج الى الحرب فامنوا بذلك خطر الموت

وعلى السادس بان ارجاع الجبناء الى بيوتهم لم يكن يقصد به انتفاعهم بل دفع الضرر عن الشعب لئلا تكون جبانتهم وهزيمتهم مدعاة الى جبانة غيرهم وهزيمته

الفصل الرابع

في ان ما سنته الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان صواباً يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما سنته الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً فان ما عليه العبد هو لمولاه كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ا ب ا . وما كان لواحد يجب ان يكون له دائماً . فلم يكن اذن من الصواب رسم الشريعة في خر ٢١ : ٢ ان يصير العبد في السنة السابعة احراراً

٢ وايضاً كما ان حيواناً كالحمار او الثور هو ملك صاحبه كذلك العبد ايضاً . وقد رسم في ت ث ٢٢ : ١ ان تُرد الحيوانات على اصحابها اذا وُجِدَتْ ضالّة . فلم يكن اذن من الصواب قوله في ت ث ٢٣ : ١٥ « لا تسلم عبداً ابق اليك الى مولاه »

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي ان تكون ادعى الى الرحمة من الشريعة

الانسانية . والشريعة الانسانية توجب شديد العقاب على من يفرط في تعذيب العبيد او الاماء . والتعذيب الذي يؤدي الى الموت بالغ فرط الشدة في ما يظهر . فلم يكن اذن من الصواب قوله في خر ٢١ : ٢ - ٢١ « من ضرب عبده او امته بقضيب فان عاش بعد ذلك يوماً او يومين فلا يُنتقم منه لانه ماله »

٤ وايضاً ان سلطان الملوك على العبد غير سلطان الأب على الابن غير كما في كتاب السياسة او ٣٠ وما يحق للانسان من بيع عبده او امته هو من قيل سلطان المولى على العبد . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة للأب ان يبيع ابنته لتكون امة او جارية كما في خر ٢١ : ٧

٥ وايضاً ان للأب سلطاناً على ابنه . ومعاقبة المذنب انما تحقق لمن له سلطان عليه . فلم يكن اذن من الصواب أمره في تث ٢١ ان يذهب الأب بابنه الى شيوخ المدينة ليعاقبه

٦ وايضاً ان الرب نهى بني اسرائيل عن مصاهرة الاجانب كما في تث ٧ وامرهم ايضاً ان يعتزلوا من تزوجهن من النساء الغريبات كما في عز ١٠ . فلم يكن اذن من الصواب ان يباح لهم تزوج السبايا الغريبات كما في تث ٢١

٧ وايضاً ان الرب نهى عن التزوج بمن كانت ضمن درجات معينة من القرابة الدموية والصحريّة كما في اح ١٨ فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر من مات اخوه وليس له عقب ان يتخذ امراته زوجة له كما في تث ٢٥ : ٥

٨ وايضاً كما يكون بين الرجل وامرأته منتهى الالفة والامانة كذلك يجب ان يكون بينهما اوثق الامانة . وهذا يتعذر اذا كانت عقد الزواج قابل الانحلال . فلم يكن اذن من الصواب ان يبيح الرب للرجل ان يكتب لامرأته كتاب طلاق ويصرفها من بيته وينهاه عن اعادتها اليه بعد ذلك على ما في

تث ٢٤

٩ وايضاً كما يمكن ان تخفر المرأة عهد الامانة لبعلمها يمكن ايضاً ان ياتي العبد مثل ذلك في حق مولاه والابن في حق ابيه . والشريعة لم ترسم تقريب قربان لتحقيق اهانة العبد لمولاه او الابن لاييه . فلم يكن اذن فائدة في رسم قربان الغيرة لتحقيق زنى المرأة كما في عد ٥ . فيظهر من ثمة ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١٠ « احكام الرب حق وعادلة في نفسها » والجواب ان يقال ان المشاركات المنزلية انما تكون بالافعال التي ترجع الى ضرورة الحياة كما قال الفيلسوف في السياسة كتاب ١ . وحيوة الانسان تحفظ على نحوين اولاً باعتبار الشخص اي باعتبار بقاء الانسان الواحد بعينه وهذا يستعين الانسان عليه بامور خارجة يحصل منها القوت والكسوة ونحو ذلك مما هو ضروري للحياة ولا بد له في تهيئة ذلك من اتخاذ العييد وثانياً باعتبار بقاء النوع وهذا يحصل بالتناسل الذي يحتاج فيه الرجل الى المرأة ليلد منها البنين . وعلى هذا فالمشاركات المنزلية ثلاث مشاركة المولى للعبد ومشاركة البعل للزوجة ومشاركة الأب للابن . والشريعة العتيقة قد سنت احكاماً مناسبة لهذه المشاركات جميعها - اما العييد فقد رسمت في شأنهم ان يرفق بهم اولاً في الاعمال اي ان لا يساموا اعمالاً شاقة ولهذا امر الرب في تث ٥ : ١٤ ان يستريح يوم السبت العبد والامة مثل مولاها وثانياً في انزال العقوبة بهم فقد رسمت ان يعاقب الموالي الذين يتلفون عضواً من اعضاء عييدهم بان يطلقوهم احراراً كما في خر ٢١ : ٢٦ ورسمت مثل ذلك ايضاً في شأن الامة التي تزوجها رجل . ورسمت ايضاً على وجه الخصوص في شأن العييد الذين كانوا من الشعب ان يخرجوا في السنة السابعة احراراً بما كان معهم

حتى باثوابهم كما في خر ٢١ وان يزودوا ايضاً عند خروجهم كما في تث ١٥ -
 واما الزوجات فقد رسمت الشريعة في شأنهن ان لا يتزوج الرجال الانساء
 من عشائرم علي ما في عد ٣٦ وذلك تفادياً من اختلاط انصبة الاسباط وان
 يتزوج الرجل امرأة اخيه الذي مات وليس له عقب كما في تث ٢٥ وذلك حتى
 اذا لم يتع للرجل الميت ان يكون له خلف في الطبيعة يكون له ذلك في الاقل
 بنوع من النبي فلا يندرس اسمه البتة . وقد نهت ايضاً عن تزوج بعض
 النساء كالغريبات خشية من اغوائهن لبعواتهن وكذوات القرابي لما يستوجبن من
 الحرمة الطبيعية ورسمت ايضاً كيفية وجوب المعاملة مع الزوجات اي ان لا
 يتجهل رميهن بما يضر سمعتهن واوجبت من ثمة العقوبة علي من يتهم امرأته
 بذنب لا صحة له كما في تث ٢٢ . ونهت ايضاً عن الاضرار بابن الزوجة
 المكروهة كما في تث ٢١ ورسمت ان لا تضايق الزوجة التي لم تحظ عند بعليها
 بل بالاحري ان يعطيها كتاب الطلاق ويصرفها من بيته كما في تث ٢٤ .
 وتوثيقاً لعري الحجة بين الزوجين منذ اول امرها رسمت ان لا يكلف من كان
 حديث عهد بالزيجة شيئاً من الاعباء العامة ليتسر له ان يفرح مع زوجته واما
 الابناء فقد رسمت ان يهذبهم الآباء بتثقيفهم في الايمان كقوله في خر ١٢ « اذا
 قال لكم بنوكم ما هذه العبادة فقولوا هي ذبيحة فصيح للرب » وان يتفقوهم ايضاً
 في الاخلاق وعليه قوله في تث ٢١ : ٣٠ انه يجب على الآباء ان يقولوا
 « يستهين بتوبيختنا وهو اقول شريب »

اذا اجيب على الاول بانه لما كان الرب قد اتقذ بني اسرائيل من العبودية
 واختصهم بخدمته لم يشأ ان يستعبدوا على وجه التأيد وعليه قوله في اح ٢٥
 « اذا دفعت الفأقة اخالك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير
 ونزيل يكون عندك لانهم عبيدي وانا اخرجتهم من ارض مصر فلا ياعوا.

بيع العبيد» ولهذا اذا لم يكونوا عبيداً مطلقاً بل من وجه كانوا عند انقضاء الاجل محررون ويطلقون

وعلى الثاني بان تلك الوصية تُحمّل على العبد الذي يطلبه مولاه ليقتله او ليسومه عملاً محرماً

وعلى الثالث بانه يظهر ان الشريعة كانت تنظر في ما اذا كان الجرح المصاب به العبد ثابتاً او لا وحيث كان ثابتاً اوجبت الشريعة العقوبة فارجبت على المولى الذي يتلف عضواً من اعضاء العبد ان يحمره ويطلقه وعلى النسبة بينه عقوبة القتل اذا مات العبد تحت يد مولاه الذي ضربه — اما اذا لم يكن الجرح ثابتاً حقيقة بل ظاهرياً فقط فلم تكن الشريعة توجب على المولى عقوبة في عبده كما اذا كان العبد المضروب لا يموت في الحال بل بعد ايام لعدم ثبوت كون موته حصل عن ضرب مولاه له لانه لو كان ضرب انساناً حراً فلم يموت في الحال بل مشى على عكازه لما كان يُعتبر قاتلاً ولومات المضروب بعد ذلك لكنه كان يُفترم نفقة علاجه . غير ان هذا لم يكن له محل من جهة العبد بالنسبة الى مولاه لان كل ما كان للعبد حتى شخصه كان ملكاً لمولاه ولهذا حلّ عدم معاقبة المولى بفرامة مالية لعبده بكونه مال مولاه

وعلى الرابع بانه لم يكن ممكناً ان يكون يهودي عبداً لليهودي مطلقاً بل من وجه اي بمنزلة اجيرٍ موقت كما مرّ وبهذا الاعتبار كانت الشريعة تبيح للرجل ان يبيع ابنه او ابنته سداً للفاقة وقد نصت الشريعة على هذا بقولها في خر ٢١ « ان باع الرجل ابنته أمةً فلا تخرج خروج الأماء » بل كان يباح ايضاً للرجل بهذا النحو ان يبيع نفسه ايضاً بحيث يصير بمنزلة اجيرٍ لا بمنزلة عبد كقوله سيف في اح ٢٥ « اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجيرٍ ونزول يكون عندك »

وعلى الخامس بان للرئاسة الابوية سلطاناً على التويخ فقط وليس لها قوة قاسرة تضغط بها على العاصين والمتمردين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا كانت الشريعة تامر في مثل هذا الموطن ان يعاقب الابن المتمرد من رؤساء المدينة

وعلى السادس بان الرب نهى اليهود عن تزوج النساء الغريات حذراً من ان يعوينهم فيملن بهم الى عبادة الاوثان وقد نهىهم بوجه الخصوص عن تزوج نساء القبائل المجاورة لهم لانه كان يخشى عليهن اكثر من سواهن ان يقمن على مذهبهن واما متى كانت احداهن تريد ترك عبادة الاصنام واعتناق مذهب اليهود فكان يباح للتزوج بها كما وقع لراعوث التي تزوجها بو عز. فانها قالت لمحاتها « شعبك شعبي والهك الهى » كما في راعوث ١: ١٦ . ولهذا لم يكن يباح للتزوج بامرأة سبية مالم تحلق اولاً راسها وتقليم اظفارها وتزنع ثياب سببها وتبكي اباهما وامها دلالة على اطراحها على وجه النوام عبادة الاوثان

وعلى السابع بقول فم الذهب في تفسير متى « لما كان مصاب الموت اليماً جداً على اليهود الذين لم يكونوا يهتمون الاباحية الحاضرة رسم ان يولد للميت ابن من اخيه لما في ذلك من تسكين الم الموت . وانما لم يكن يوماً بتزوج امرأة الميت سوى اخيه او ذي قرابته لانه لم يكن يغير ذلك يعتبر ان المولود من هذه الزيجة ابن للذي مات ولان الاجنبي ايضاً لم يكن مضطراً لان بني بيت الذي مات مثل اخيه الذي كانت القرابة توجب عليه ذلك » ومن ثم يتضح ان الاخ عند تزوجه امرأة اخيه كان يقوم مقامه

وعلى الثامن بان الشريعة اباحت طلاق المرأة لاقتضاء العدالة ذلك على وجه الاطلاق بل لتساوة قلوب اليهود كما قال الرب في متى ١٩ : ٨ . على ان هذا سياقي الكلام عليه مشعباً في باب الزواج

وعلى التمسع بان النساء ينفرن بالزنى عهد الامانة لبعولتهن بسهولة لما في ذلك
 من اللذة وسراً لان « عين الزاني ترقب العتمة » كما في ايوب ٢٤ : ١٥ . فليس
 يحكمهن وحكم الابناء والعبيد واحداً لان خيانة هؤلاء لا بائهم ومواليهم لا
 تنشأ عن شهوة اللذة بل بالحري عن سوء القصد ولا يمكن ايضاً خفاؤها بخيانة
 المرأة العاسفة

المبحث السادس بعد المائة

في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في

نفسها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في شريعة الانجيل التي يقال لها الشريعة الجديدة واولاً النظر فيها في نفسها
 وثانياً النظر فيها بالقياس الى الشريعة العتيقة وثالثاً في ما تشتمل عليه . اما الاول فالبحث
 فيه يدور على اربع مسائل — ا في ان الشريعة الانجيلية هل هي مكتوبة او فطرية — ٢ في قوتها
 اي هل هي مبررة — ٣ في بدئها اي هل وجب انزالها منذ بدء العالم — ٤ في نهايتها اي هل
 تدوم الى المنتهى او يجب ان تحلها شريعة اخرى

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة شريعة مكتوبة
 لانها هي الانجيل . وقد قيل عن الانجيل في يو ٢٠ : ٣١ « انما كُتِبَتْ هذه لتؤمنوا »
 فالشريعة الجديدة اذن شريعة مكتوبة

٢ وايضاً ان الشريعة الفطرية هي الشريعة الطبيعية كقوله في رو ١٢ « اذا
 عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس . . . يظهرن عمل الناموس المكتوب في
 قلوبهم » فلو كانت شريعة الانجيل شريعة فطرية لما افرقت عن الشريعة الطبيعية
 ٣ وايضاً ان شريعة الانجيل خاصة بابناء العهد الجديد . والشريعة الفطرية
 مشتركة بين ابناء العهد الجديد وابناء العهد العتيق ففي حك ٧ : ٢٧ ان الحكمة

الالهية « في كل جيل تجل في النفوس القديسة فتتشيء احباء لله وانبياء »
فالشريعة الجديدة ليست اذن شريعة فطرية

لكن يعارض ذلك ان الشريعة الجديدة هي شريعة العهد الجديد .
وشريعة العهد الجديد مفروزة في القلب فقد قال الرسول في عبر ٨: ٨ مستشهداً
بقول ارميا ٣١: ٣١ « ها انها تأتي ايام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل
يهوذا عهداً جديداً » ثم فر هذا العهد بقوله « فان هذا العهد الذي اعاهد به
آل اسرائيل هو اني اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها على قلوبهم » فالشريعة
الجديدة اذن شريعة فطرية

والجواب ان يقال « بطير ان الشيء هو ما كان الاعظم فيه » كما قال الفيلسوف
في كتاب الاخلاق ب ٩ و ٩ والثىء الاعظم في شريعة العهد الجديد والقائمة فيه كل
قوتها هو نعمة الروح القدس التي يوليها الايمان بالمسيح ولهذا فالشريعة الجديدة هي
في الاخص نعمة الروح القدس التي تقاض على المؤمنين بالمسيح وهذا واضح من قول
الرسول في روم ٣: ٢٧ « فاين مفاخرتك انها قد التيت وباني ناموس انا موس
الاعمال لابل ناموس الايمان » فانه اطلق الناموس على نعمة الايمان واصرح من ذلك
قوله في روم ٨: ٢ « ان ناموس روح الحيوة في المسيح يسوع قد اعتقني من ناموس
الخطية والموت » ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٤ « كما
كبت شريعة الاعمال في الواح حجرية كذلك كبت شريعة الايمان في قلوب
المؤمنين » وقال في موضع آخر من هذا الكتاب « ما المراد بشرائع الله المكتوبة
منه في القلوب سوى ثجيلي الروح القدس » — على ان في الشريعة الجديدة احكاماً
من شأنها ان توهب لنعمة الروح القدس وترشد الى استعمالها وهي في الشريعة
الجديدة بمنزلة احكام ثانوية لا بد للمؤمنين بالمسيح ان يتعلموها بالقول
والكتابة من جهة الايمان ومن جهة الاعمال . فينبغي اذن ان يقال ان الشريعة

الجديدة بالاعتبار الاولي شريعة فطرية وبالاعتبار الثانوي شريعة مكتوبة
 اذا اجيب على الاول بان كتاب الانجيل لا يشتمل الا على ما يتعلق
 بنعمة الروح القدس اما مؤهبا لها او مرشدا الى استعمالها والاول منه ما
 يؤهب العقل بالايمان الذي به تؤلى نعمة الروح القدس وهو ما كان في
 الانجيل راجعا الى اظهار لاهوت المسيح او ناسوته ومنه ما يؤهب عاطفة المحبة
 وهو ما كان راجعا الى احتقار العالم الذي به يؤهل الانسان الى نعمة
 الروح القدس فان «العالم» (اي محبي العالم) لا يستطيع ان يقبل الروح
 القدس « كما في يوحنا ١٤: ١٢٠ . اما استعمال النعمة الروحية فيقوم بافعال الفضائل
 التي كثيرا ما يحض كتاب العهد الجديد الناس عليها

وعلى الثاني بان شيئا يكون فطريا للانسان على نحوين احدهما من حيث
 يختص بالطبيعة الانسانية والشريعة الطبيعية فطرية للانسان بهذا الاعتبار
 والثاني من حيث يضاف الى الطبيعة بموهبة النعمة والشريعة الجديدة فطرية
 للانسان بهذا الاعتبار لانهما ترشد الى ما ينبغي فعله فقط بل لانها تعاون على
 انفاذها ايضا

وعلى الثالث بانه لم يجرز احد البتة نعمة الروح القدس الا بايمانه صريحا
 او ضمنا بالمسيح . والايمان بالمسيح يجعل صاحبه من ابناء العهد الجديد . فاذا
 كل من رسمت في قلبه شريعة النعمة كان بهذا الاعتبار من ابناء العهد الجديد

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة

يُخَطَّلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مبررة اذ
 ليس يتبرر احد ما لم يدعن لشريعة الله كقوله في عبر ٥ : ٩ صار (يعني المسيح)
 لجميع الذين يطيعونه سبب خلاص ابدى « والانجيل ليس يجعل الناس دائما

مذعنين له في رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم يذعنون للإنجيل » . فليست الشريعة الجديدة اذن مبررة

٢ وايضاً قد اثبت الرسول في رو ان الشريعة العتيقة لم تكن مبررة لان التعدي ازداد بعد نزولها ففي رو ٤ : ١٥ « الناموس ينشئ الغضب اذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تعدي » وقد صار التعدي اكثر بالشريعة الجديدة لان من يخطأ بعد نزول الشريعة الجديدة يستوجب عقاباً اشد كقوله في عبر ١٠ : ٢٨ - ٢٩ من تعدي ناموس موسى فبقول شاهدين او ثلاثة شهود يقتل بلا رحمة فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من داس ابن الله الخ . فالشريعة الجديدة اذن هي كالشريعة العتيقة في انها ليست مبررة

٣ وايضاً ان التبرير من الافعال الخاصة بالله كقوله في رو ٨ : ٣٣ « الله هو المبرر » والشريعة العتيقة أنزلت من عند الله كالشريعة الجديدة . فليس للشريعة الجديدة اذن مزية التبرير دون الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ١٦ : ١ « لا استعجب بالانجيل لانه قوة الله لخلاص كل من يؤمن » ولا خلاص الا لمن كان متبرراً . فالشريعة الجديدة اذن مبررة والجواب ان يقال ان شريعة الانجيل تشتمل على امرين كما مر في الفصل الآف احدهما اولي وهو نعمة الروح القدس المفاضة في الباطن والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار مبررة وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الروح والجرف ف ١٧ « هناك (اي في العهد العتيق) وُضِعَت شريعة خارجية لارهاب الأئمة وهنا (اي في العهد الجديد) أنزلت شريعة باطنية لتبريرهم » والآخر ثانوي وهو تعليم الايمان والاحكام المرتبة الاميال والافعال البشرية والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار ليست مبررة وعليه قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل والروح يحيي » وقد فسر ذلك اوغسطينوس في

كتاب الروح والحرف ف ١٤ و ١٧ بان المراد بالحرف كل كتاب خارج
 عن الناس ولو تضمن الاحكام الاديية كالتي يشتمل عليها الانجيل . فاذا لولا
 وجود نعمة الايمان المداوية في الباطن لكان حرف الانجيل ايضاً يقتل
 اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على الشريعة الجديدة لا
 باعتبار ما هو اولي فيها بل باعتبار ما هو ثانوي اي باعتبار التعاليم والاحكام
 التي تلتقى على الانسان من الخارج بالقول او بالكناية
 وعلى الثاني بان نعمة العهد الجديد وان عاوت الانسان على اجتناب
 الخطأ لكنها لا تعصمه منه لان هذه العصمة خاصة بحالة المجد ولهذا كان من
 بخطأ بعد قبوله نعمة العهد الجديد يستوجب عقاباً اشد لكفرانه بنعم اجل
 واعراضه عن الاستماعة بما اوتيته من المدد . الا ان ذلك لا يوجب القول بان
 الشريعة الجديدة تنشىء الغضب لانها من قبل نفسها تولى المدد الكافي لاجتناب الخطأ
 وعلى الثالث بان الله انزل الشريعة الجديدة والعتيقة لكن لا على نحو
 واحد فانه انزل الشريعة العتيقة مكتوبة في الواح حجرية وانزل الشريعة الجديدة
 مكتوبة في الواح القلب اللحمية كما قال الرسول في ٢ كور ٣ : ٣ ومن ثمه
 قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٨ « ان هذا الحرف المكتوب
 خارج الانسان يسميه الرسول خدمة الموت وخدمة الشجب واما هذا الـ
 شريعة العهد الجديد فيسميه خدمة الروح وخدمة البر لانا بموهبة الروح نعمل
 البر ونخلص من شجب التعدي »

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم
 يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة كان يجب انزالها
 منذ بدء العالم « لان ليس عند الله محاباة للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ .

«والجميع قد خطئوا واعززهم مجد الله» كما في رو ٣: ٢٣ . فقد كان يجب
اذن انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم ليستعين الجميع بها
٢ وايضاً كما يختلف الناس باختلاف الامكنة كذلك يختلفون باختلاف
الازمنة . والله «الذي يريد ان جميع الناس يخلصون» كما في ١ تيمو ٢: ٤
أمر ان ينادى بالانجيل في جميع الامكنة كما في متى ٢٨ وفي مرقس ١٦ :
فقد كان اذن واجباً ان تكون شريعة الانجيل في جميع الازمنة اي ان تكون
قد أنزلت منذ بدء العالم

٣ وايضاً ان الانسان احوج الى السلامة الروحية التي هي ابدية منه الى
السلامة البدنية التي هي زمنية . والله قد هياً للانسان منذ بدء العالم ما يحتاجه
في سلامته البدنية فسلطه على جميع ما خلق لاجل الانسان كما في تك ١: ٢٦ .
فالشريعة الجديدة التي هي ضرورية غاية الضرورة لسلامة الانسان الروحية
كان يجب اذن انزالها منذ بدء العالم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥: ٤٦ «لم يكن الروحاني
اولاً بل الحيواني» . والشريعة الجديدة متناهية في الروحانية . فلم يكن اذن
واجباً انزالها منذ بدء العالم

والجواب ان يقال ان عدم وجوب انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم يمكن
تعليله من ثلاثة اوجه — اولها ان الشريعة الجديدة هي باعتبارها الاولى نعمة
الروح القدس كما مر في ف ١ وهذه النعمة لم يكن واجباً ان يجاد بها كثيراً
قبل ازالة مانع الخطيئة من قبل الجنس البشري بموصول الفداء بالمسيح كقوله
في يو ٧: ٣٩ «ثم يكن الروح قد اعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد»
وقد صرخ الرسول بهذا الوجه في رو ٨ فانه بعد ذكره ناموس روح الحيوة
قال «ارسل الله ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليم

بر الناموس فينا» - والثاني كمال الشريعة الجديدة فان شيئاً لا يبلغ الكمال
 دنعة من اول امره بل تدريجياً بتعاقب الزمان كما ان الانسان يكون اولاً طفلاً
 ثم يصير رجلاً وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في غلا ٣ : ٢٤ «الناموس
 كان مؤدباً يرشدنا الى المسيح لكي نبرر بالايمان فبعد ان جاء الايمان لسنا بعد
 تحت مؤدب» - والثالث ان الشريعة الجديدة هي شريعة النعمة فوجب اولاً
 ان يُترك الانسان وشأنه في حال الشريعة العتيقة حتى اذا سقط في الخطيئة وعرف
 ضعف نفسه ادرك افتقاره الى النعمة وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في
 روم ٥ : ٢٠ «دخل الناموس حتى تكثر الزلة وحيث كثرت الزلة طمخت النعمة ايضاً»
 اذا اجيب على الاول بان الجنس البشري استحق بسبب سخطية الاب الاول
 ان يحرم معونة النعمة ولهذا فن حُرِّمًا فقد حُرِّمًا بعدل ومن أوتيتها فقد
 أوتيتها كرمًا كما قال اوغسطينوس في كتاب كمال البرف ٤ فاذا كان الله
 لم ينزل على الجميع منذ بدء العالم شريعة النعمة فليس في ذلك مجازاة للوجوه
 لان هذه الشريعة كان يجب انزالها بما يتبني من الترتيب كما تقدم
 وعلى الثاني بان اختلاف الامكة لا يبدل حالة الجنس البشري بخلاف الزمان
 فانه يبدلها بتعاقبه ولما جعلت الشريعة الجديدة اكل مكان ونكحها لم تجعل لكل
 زمان وان وجد في كل زمان من يتبني الى العهد الجديد كما مر في ف ١
 وعلى الثالث بان ما يرجع الى سلامة البدن يفيد الانسان في الطبيعة
 التي لا تلاشى بالخطيئة واما ما يرجع الى سلامة الروح فيقصد به النعمة التي
 تُفقد بالخطيئة فليس حكمها واحداً

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتعي العالم
 ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا تدوم الى

منتهى العالم فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكمال يبطل الناقص » والشريعة الجديدة ناقصة فقد قال الرسول في الفصل المتقدم عد ٩ « نعلم علماً ناقصاً وتنبأً تنبؤاً ناقصاً » فالشريعة الجديدة اذن لا بد ان تبطل ويخلفها حال اخرى اكل

٢ وايضاً ان ائرب وعد تلاميذه معرفة جميع الحق لدى مجيء الروح القدس البارقليط كما في يو ١٦ : ١٣ . والكيسة لا تعرف جميع الحق في حال العهد الجديد . فلا بد اذن من انتظار حال اخرى يظهر فيها بالروح القدس جميع الحق

٣ وايضاً كما ان الآب منيرٌ للابن والابن منيرٌ للآب كذلك الروح القدس منيرٌ للآب والابن . وقد وجدت حال ملائمة لاقنوم الآب وهي حال الشريعة العتيقة التي صرف فيها الناس اهتمامهم الى التوالد وكذلك توجد حال اخرى ملائمة لاقنوم الابن وهي حال الشريعة الجديدة التي يسود فيها الأكليروس الصارفون اهتمامهم الى طلب الحكمة المخصوصة بالابن . فتوجد اذن حال ثلاثة للروح القدس يسود فيها الرجال الروحانيون

٤ وايضاً قال الرب في متى ٢٤ : ١٤ « سينادي بانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة وحينئذ ياتي المنتهي » فليس اذن انجيل المسيح هو انجيل الملكوت بل سيوجد انجيل آخر للروح القدس يكون شريعة اخرى

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤ : ٣٤ « اقول لكم انه لا يزول هذا الجيل حتي يكون هنا كلُّهُ » وقد فسرهُ فم الذهب على ان المراد به جيل المؤمنين بالمسيح . فتستدوم اذن حال المؤمنين بالمسيح الى منتهى العالم والجواب ان يقال ان حال العالم يمكن اختلافها بنحوين - اولاً باختلاف الشريعة وبهذا الاعتبار لا تخلف حال اخرى حال الشريعة الجديدة الحاضرة

فقد خلفت حالُ الشريعة الجديدة حالَ الشريعة العتيقة خلافة الأكل للاكل كالأكل. وليس يمكن للحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون أكل من حال الشريعة الجديدة اذ ليس يمكن لشيء ان يكون اقرب الى الغاية القصوى مما يؤدي اليها مباشرة وهذا ما نفعله الشريعة الجديدة كقول الرسول في عبر ١٠ : ١٩ وما يليه « اذن حيث لنا ايها الاخوة ثقة بالدخول الى الاقداس بدم المسيح الطريق الجديد الذي انتهجه لنا فلننُدنُ اليه » فليس يمكن اذن لحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون اكل من حال الشريعة الجديدة لانه كلما كان شيء اقرب الى الغاية القصوى كان اعظم كمالاً - وثانياً باختلاف نسبة الناس الى الشريعة من حيث تفاوتهم في كمال هذه النسبة وبهذا الاعتبار كثيراً ما عرنا التبدل حال الشريعة العتيقة فقد كانت الشرائع تارة تُرعى على افضل وجه وتارة يُعرض عنها راساً وكذلك تختلف به ايضاً حال الشريعة الجديدة باختلاف الامكنة والازمنة والاشخاص من حيث يتفاوت الناس في كمال الحصول على نعمة الروح القدس الا انه لا يجب انتظار حالٍ اخرى مستقبلة تُحرز فيها نعمة الروح القدس على وجه اكل مما أحرزت الى الان وخصوصاً من الرسل الذين جنوا بواكب الروح اي قبل من سوامم واكثر منهم كما قال الشارح في روم ٨ : ٢٣

اذا اوجب على الاول بان للناس ثلاث حالات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطه البيعية ف ٥ الأولى حالة الشريعة العتيقة والثانية حالة الشريعة الجديدة والثالثة لا تكون في هذه الحياة بل في الوطن وكما ان الحالة الاولى رمزية وناقصة بالقياس الى الحالة الانجيلية كذلك الحالة الانجيلية رمزية وناقصة بالقياس الى حالة الوطن التي متى جاءت تبطل هذه الحالة كقولوه في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهها الى وجه »

وعلى الثاني بان وتانوس وريشلا زعما ان وعد الرب بارسال الروح القدس لم يتم في الرسل بل فيهما وزعم المانوية ايضاً انه تم في ماني الذي كانوا يجعلونه الروح البارقليط كما قال اوغسطينوس في البدع بدعة ٣١ و ٤٦ ولهذا لم يكن احد من هولاء يسلم بكتاب اعمال الرسل الذي يصرح فيه اي بان ذلك الوعد تم في الرسل والذي كرره الرب فيه للرسل بقوله في اع ٥: ١ «ستتمدون بالروح القدس بعد ايام غير كثيرة» وقد ذكر فيه ٢ ان هذا الوعد تم . الا ان هذه المزاعم مردودة بقوله في يو ٢٩ : ٧ «لم يكن الروح قد أعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد» وهو يفهم انه لما مجد المسيح بقيامته وصعوده أُعطي الروح القدس وبهذا ايضاً ينتفي زعم كل من يقول بانتظار زمان آخر للروح القدس - وقد علم الروح القدس الرسل جميع الحق في ما هو ضروري للخلاص اي في ما يجب الايمان به وفعله لكنه لم يعلمهم ما يتعلق بجميع الوقائع المستقبلية فان هذا لم يكن بعينهم كقوله في اع ١ : ٢ «ليس لكم ان تعرفوا الاوقات والازمنة التي جعلها الاب في سلطانه»

وعلى الثالث بان الشريعة العتيقة لم تكن شريعة الاب فقط بل كانت شريعة الابن ايضاً لان المسيح كان مرموزاً اليه فيها وعليه قول الرب في يو ٥ : ٤٦ «لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي ايضاً لانه كتب عني» وكذا الشريعة الجديدة ايضاً ليست شريعة المسيح فقط بل شريعة الروح القدس ايضاً كقوله في رو ٨ : ٢ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع الآية . فليس يجب اذن انتظار شريعة اخرى للروح القدس

وعلى الرابع بانه لما كان المسيح قد قال في بدء دعوته الانجيلية «قد اقترب ملكوت السماوات» كما في متى ٤ : ١٧ كان القول بان انجيل المسيح ليس انجيل الملكوت غاية في الغباوة . والمناداة بانجيل المسيح تحتل معنيين احدها

ان يكون المراد بها اذاعة معرفة المسيح وبهذا المعنى قد نودي بالانجيل في
المسكونة كلها حتى لهد الرسل كما قال فم الذهب في خط ٧٥ في متى وبهذا
الاعتبار يكون المراد بقوله « وحيثئذ ياتي المنتهى » خراب اورشليم الذي كان
ظاهر كلامه حيثئذ عليه والثاني ان يكون المراد بها حصول اثرها تماماً اسي
انتشار الكنيسة في كل امة وبهذا المعنى لم ينادَ بعدُ بالانجيل في المسكونة
كلها لكنه متى تم ذلك يأتي منتهى العالم كما قال اوغسطينوس في رسالته
الى ايزيكوس

المبحث السابع بعد المئة

في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في نسبة الشريعة الجديدة الى الشريعة العتيقة ومدار البحث في ذلك
على اربع مسائل — ١ هل الشريعة الجديدة مغايرة للشريعة العتيقة — ٢ هل هي مُتِمَّة
لها — ٣ هل هي مندرجة فيها — ٤ ايهما اثقل

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة
يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة
للشريعة العتيقة لان كليهما جعلنا لنودي الايمان بالله اذ « بغير ايمان لا
يستطيع احد ان يرضي الله » كما في عبر ١١ : ٦ وايمان المتقدمين والمتأخرين
واحد بعينه كما في تفسير متى ٢١ . فالشريعة الموضوعة لهم اذن واحدة بعينها
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على ادمنتوس تليذ ما في ان خلاصة
ما يفرق بين الشريعة والانجيل هو الخوف والمحبة ولكن يمتنع ان تكون الشريعة
الجديدة والعتيقة متغايرتين من جهة الخوف والمحبة لان الشريعة العتيقة ايضاً
تأمر بالمحبة ففي اح ١٩ : ١٨ « احب قريبك » وفي تث ٦ : ٥ « احب الرب
المك » . وكذلك يمتنع ان تكونا متغايرتين من جهة ما ذكره اوغسطينوس

بقوله في رده على فوستوس لك ٤ ف ١١ « كان العهد العتيق مشتملاً على
 وعود زمنية واما العهد الجديد فيشتمل على وعود روحية وابدية » لان العهد
 الجديد ايضاً يشتمل على مواعد زمنية كقوله في مر ١٠ : ٣٠ ياخذ مئة ضعف
 اما في هذا الزمان فييوناً واخوة اناخ والعهد العتيق كان يشتمل ايضاً على مواعد
 روحية وابدية كقوله في عبر ١١ : ١٦ عن الآباء الأولين « يشناقون الآن
 وطناً افضل وهو السماوي » فيظهر من ذلك ان الشريعة الجديدة ليست
 مغايرة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً يظهر ان الرسول فرق في رو ٣ : ٢٨ بين الشريعتين بسميته
 الشريعة العتيقة شريعة الاعمال والشريعة الجديدة شريعة الايمان . ولكن
 الشريعة العتيقة كانت شريعة ايمان ايضاً كقوله في عبر ١١ : ٤٩ « كلهم
 مشهود لهم بالايمان » والشريعة الجديدة هي شريعة اعمال ايضاً ففي متى ٥ : ٤٤
 « احسنوا الى من يبغيضكم » وفي لوقا ٢٢ : ١٩ « اصنعوا هذا لذكري » فليست
 الشريعة الجديدة اذن مغايرة للشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧ : ١٢ « عند تحمول الكهنوت
 لا بد من تحمول الناموس » . وكنوتنا العهد العتيق والجديد متغايران كما اثبت
 الرسول في الموضع المتقدم . فكذا اذن شريعتاهما متايرتان

والجواب ان يقال ان الغرض من كل شريعة ترتيب العيشة الانسانية
 بالنسبة الى غاية كما اسلفنا في مب ٩٠ ف ٢ ومب ٩١ ف ٤ . والاشياء
 المسوقة الى غاية انما تختلف باعتبار الغاية على نحوين اولاً لاختلاف الغايات
 التي تساق اليها وهو يخالف بالنوع . ولا سيما اذا كان ذلك في الغاية القريبة
 وثانياً باعتبار القرب الى الغاية او البعد عنها كما هو ظاهر في الحركات فانها
 تتغاير بالنوع باعتبار توجهها الى منتهيات مختلفة واما باعتبار تفاوت اجزائها

الحركة في القرب الى المتهى فيحصل فيها التباير بالكمال والنقصان - فيظهر
اذن من ذلك ان التمايز في شريعتين يكون على نحوين احدهما بان تكونا
متبايرتين من كل وجه لانسياقهما الى غايتين مختلفتين كما انه لو جعل في
مدينة شريعة يُقصد بها سيادة الجمهور لكانت مغايرةً بالنوع للشريعة المقصود
بها سيادة اعيان المدينة والثاني بان تكون احدهما اقرب تأدية الى الغاية
والأخرى ابعد تأدية اليها كتمايز الشريعتين اللتين تُفرضان في مدينة واحدة
بعينها احدهما على الرجال الكاملين الذين يستطيعون ان ينفذوا عاجلاً ما يتعلق
بالمصلحة العامة والأخرى لتهديب الاحداث الذين ينبي تعليمهم كيف يقومون
في ما بعدُ باعمال الرجال - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الشريعة الجديدة
ليست باعتبار النحو الاول مغايرةً للشريعة العتيقة لان لكتبيهما غايةً واحدة
وهي ان يعنو الناس لله واله العهد الجديد والعهد العتيق واحدٌ كقوله في
رو ٣ : ٣٠ « الله الذي يبرر الحثان من الايمان والقلف بالايمان واحدٌ » واما
باعتبار النحو الثاني فهي مغايرةٌ لها لان الشريعة العتيقة بمنزلة مؤدب الاحداث
كما قال الرسول في غلا ٣ : ٢٤ والشريعة الجديدة هي شريعة الكمال اذ هي
شريعة المحبة التي قال عنها الرسول في كوروسي ٣ : ١٤ انها رباط الكمال
اذاً اجيب على الاول بان وحدة الايمان في كلا العهدين تدل على وحدة
الغاية فقد اسلفنا في مب ٦٢ ف ٢ ان موضوع الفضائل اللاهوتية التي من جملتها
الايمان هو الغاية القصوى غير ان الايمان لم يكن شأنه في العهد العتيق كشأنه
في العهد الجديد لان ما كان يعتقد اولئك مستقبلاً نعتقده نحن واقعاً .
وعلى الثاني بان كل ما يُجمل من الفرق بين الشريعة الجديدة والعتيقة يعتبر من
جهة الكمال وعدمه فان احكام كل شريعة تتعلق بافعال الفضائل وليس الباعث
لغير الكاملين الذين لم تحصل لهم بعد ملكة الفضيلة على افعال الفضائل كالباعث

للذين حصل لهم الكمال بملكة الفضيلة فان الذين لم تحصل لهم بعد هذه الملكة
 انما يعثهم على افعال الفضائل على خارجية كالوعيد بالعقاب والوعد بثواب
 خارجي كالجاء او الفنى او ما شا كل ذلك ولهذا كان يقال للشرعة العتيقة التي
 كانت مفروضة على غير الكاملين اي على الذين لم ينالوا بعد النعمة شرعة الخوف
 من حيث كانت تبعث على رعاية احكامها بالوعيد ببعض العقوبات ويقال
 ايضاً انها تشتمل على بعض المواعد الزمنية . واما الفضلاء فانما يعثهم على
 افعالها حب الفضيلة نفسها لا الخوف من عقاب او طلب ثواب خارجي ولهذا
 يقال للشرعة الجديدة القائمة اصالة بالنعمة الروحية المفاضة في القلوب شرعة
 المحبة ويقال ايضاً انها تشتمل على المواعد الروحية والابدية التي هي موضوعات
 الفضيلة وخصوصاً المحبة فهم اذن ينزعون اليها بانفسهم لا نزوعهم الى امور اجنبية
 عنهم بل نزوعهم الى امور تخصهم ولهذا ايضاً يقال ان الشرعة العتيقة «تقمع اليد
 لا القلب» لان من ينتهي عن خطيئة خوفاً من العقاب لا تكون ارادته بعيدة
 عن الخطيئة مطلقاً كما تبعد عنها ارادة من ينتهي عن الخطيئة حباً بالبرارة ولهذا
 يقال ان الشرعة الجديدة التي هي شرعة المحبة «تقمع القلب» — على انه
 قد كان في حال العهد العتيق من حصولوا على المحبة ونعمة الروح القدس وكان
 اخص ما يتوقعونه المواعد الروحية والابدية وبهذا الاعتبار كانوا ينتمون الى
 الشرعة الجديدة وكذلك ايضاً يوجد في العهد الجديد بعض جسديون لم يبلغوا
 بعد كمال الشرعة الجديدة ولم يكن يد من حملهم في العهد الجديد على افعال الفضائل
 برهبة العقاب او بمواعد زمنية — ثم ان الشرعة العتيقة وان فرضت وصايا المحبة
 لكنه لم يكن يؤلى بها الروح القدس الذي به «تفاض المحبة في قلوبنا» كما في رو: ٥: ٥
 وعلى الثالث بان الشرعة الجديدة يقال لها شرعة الايمان من حيث تقوم اصالة
 بالنعمة التي تفاض باطناً على المؤمنين كما مر في البحث الآنف ف او ٢ ولهذا

يقال لها أيضاً: نعمة الايمان وهي تشمل ايضاً تبعاً على أمور اديية وطقسية غير انها لا تقوم اصالةً بها كما كانت تقوم بها اصالةً الشريعة العتيقة واما الذين ارضوا الله في العهد العتيق بالايمان فكانوا بهذا الاعتبار يتمون الى العهد الجديد اذ لم يكونوا يبررون الا بالايمان بالمسيح واضح العهد الجديد ولهذا قال الرسول عن موسى ايضاً في عبر ١١: ٢٦ « كان يعتبر عار المسيح غنى اعظم من كنز المصريين »

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي متممة للعتيقة

يتطلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة ليست متممة للعتيقة فان الاتمام ضد النسخ. والشريعة الجديدة تنسخ عبادات الشريعة العتيقة فقد قال الرسول في غلا ٢: ٥ « ان اختنتم بالمسيح لا ينفعكم شيئاً » . فالشريعة الجديدة اذن ليست متممة للشريعة العتيقة

٢ وايضاً ان الضد لا يتم ضده . والرب قد فرض في الشريعة الجديدة احكاماً مضادة لاحكام الشريعة العتيقة في متى ٥ « سمعت انه قيل للاولين: من طلق امرأته فليدفع اليها كتاب طلاق . اما انا فاقول لكم: من طلق امرأته فقد جعلها زانية » ومثل هذا يظهر ايضاً بعد ذلك حيث نهى عن القسم وعن عقاب القود وعن بغض الاعداء وكذا يظهر ايضاً ان الرب نسخ احكام الشريعة العتيقة المتعلقة بالتمييز بين الاطعمة بقوله في متى ١٥: ١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان » فليست الشريعة الجديدة اذن متممة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً من يفعل على خلاف مقتضى الشريعة فليس متمماً لها والمسيح قد فعل اموراً على خلاف مقتضى الشريعة فهو قد لبس الابرص كما في متى ٨: ٣ وهذا كان محظوراً في الشريعة ويظهر ايضاً انه تقض مراراً شريعة السبت حتى كان اليهود يقولون عنه « ان هذا الرجل ليس من الله لانه لم يحفظ السبت » كما في يو ٩: ١٦ فهو اذن لم يتم

الشريعة . فليست اذن الشريعة الجديدة الموضوعه منه ممتة للشريعة العتيقة
 ٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشمل على احكام اديية وطقسية وقضائية
 كما مر في مب ٩٩ ف ٤ . وقد ورد في متى ٥ ان الرب اتم الشريعة في بعض
 احكامها ولكنه لم يرد فيه انه ذكر شيئاً من الاحكام القضائية والطقسية . فيظهر
 اذن ان الشريعة الجديدة ليست ممتة لجميع احكام الشريعة العتيقة
 لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٧: ٥ «لم آت لاجل الناموس بل لاتم»
 وقوله بعد ذلك عاجلاً «لاتزول ياله اوتقطعة واحدة من الناموس حتي يتم الكل»
 والجواب ان يقال ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل
 الى الناقص ومن شان كل كامل ان يُتم ما كان ناقصاً والشريعة الجديدة بهذا
 الاعتبار ممتة للشريعة العتيقة من حيث تعرض عما كان ناقصاً فيها—والشريعة
 العتيقة يعتبر فيها امران غرضها والاحكام التدرجة فيها . والغرض من كل
 شريعة ان يصير الناس ابراراً وفضلاء كما اسلفنا في مب ٩٢ ف ١ فكان
 الغرض المقصود من الشريعة العتيقة تبرير الناس وهذا لم تكن الشريعة
 تستطيع بل كانت ترمز اليه بافعال طقسية وتعد به بالقول والشريعة الجديدة
 باعتبار ذلك ممتة للشريعة العتيقة لانها تبرر بقوة تالم المسيح وهذا ما اراده
 الرسول بقوله في رو ٨ : ٣ - ٤ « ما لم يستطع الناموس انجزه الله اذ ارسل
 ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليم بر الناموس فينا »
 وهي ايضاً باعتباره منجزه لما وعدت به الشريعة العتيقة كقوله في ٢ كورا ١: ٢٠ « ان
 مواعد الله كلها انما هي فيه » اي في المسيح . وهي ايضاً باعتبار ذلك تفعل
 حقيقة ما كانت الشريعة العتيقة ترمز اليه رمزاً وعليه قوله في كولو سي ٢: ١٧
 عن الاحكام الطقسية انها كانت « ظل المستقبلات اما الجسم فهو المسيح » ومن
 ثم يقال للشريعة الجديدة شريعة الحقيقة وللشريعة العتيقة شريعة الظل او

الرمز — وأما احكام الشريعة العتيقة فقد اتهم المسيح بعمله وتعليمه اما بصلبه
 فلانه اراد ان ينجس ويمحفظ سائر الرسوم الشرعية التي كانت مرعية لهده كقول
 في غلا ٤: ٤ «مولوداً تحت الناموس» واما بتعليمه فعلى ثلاثة انحاء اولاً
 بايضاحه مفهوم الشريعة الحقيقي كما يظهر في القتل والزنى الذين كان الكعبة
 والفريسيون يحملون النهي عنهما على الذي عن افعالهما الخارجة فقط فاتم
 المسيح الشريعة بايضاحه ان ذلك النهي يتناول افعالها الباطنة ايضاً . وثانياً
 برسمه كيف 'يرعى' من آمن الطرق ما كان مسنوناً في الشريعة العتيقة فان
 هذه الشريعة كانت تفرض مثلاً ان لا ينجس الانسان ولكن هذه الفريضة
 ترعى على وجه آمن اذا كان الانسان لا يحلف رأساً الا حين الضرورة . وثالثاً
 بزيادته عايماً مشورات كالية كما يظهر من متي ١٩ حيث قال الرب لذلك الذي
 قال انه قد حفظ وصايا الشريعة العتيقة : واحدة تعوزك ان تشاء ان تكون
 كاملاً فاذهب وبيع كل شيء لك الآية

اذا اجيب على الاول بان الشريعة الجديدة لا تنسخ الشريعة العتيقة الا
 في رسومها الطقسية كما مر في مب ١٠٣ ف ٣ و ٤ وهذه الرسوم كانت
 رمزاً الى شيء مستقبل فتمامها بوقوع ما كانت ترمز اليه يقضي بعدم وجوب
 رعايتها بعد ذلك للزوم ان هذه الرعاية لا تزال تدل على شيء مستقبل وغير
 واقع وذلك كما ان اواعد بنعمة مستقبلية يزول بانجازه بايلاء النعمة الموعودة
 وعلى هذا النحو تزول طقوس الشريعة عند تمامها

وعلى الثاني بان تلك الاحكام التي فرضها الرب ليست مضادة لاحكام
 الشريعة العتيقة كما قال اوغسطينوس فقد قال في رده على فوسطوس ك ١٩
 ف ٢٦ « ما رسمه الرب من عدم وجوب تطليق المرأة ليس مضاداً لما رسمته
 الشريعة فهي لم نقل من شاء فليطلق امرأته مما يصاده عدم التطليق بل انها لم

تكن تريد ان يُطلق الرجل امرأته ولذلك جعلت له مهلة في اعداد كتاب
الطلاق لعل نفسه التي تعجلت في المخاصمة تخمد سورة غضبها في اثناء ذلك
فيعدل عن عزمه ولهذا فالرب تقريراً لعدم وجوب تطليق المرأة بسهولة لم
يستثن الاكلة التي «ومثل ذلك ايضاً يقال في النهي عن القسم على ما تقدم وهو
ظاهر ايضاً في النهي عن عقاب القود فان الشريعة عينت وجه الانتقام للثلاث
يتجاوز فيه حد الاعتدال والرب اراد ان يحتاط لذلك على وجه اكمل فحضر
على عدم الانتقام رأساً . واما بغض الاعداء فقد كشف عن خطأ الفريسيين
في فهمه بحسب ايانا على ان لا بغض الشخص بل الاثم . واما التمييز بين الاطعمة
الذي هو من الاحكام الظلمية فلم يأمر الرب ان لا يُرعى في ذلك الحين بل
اعلان ان ليس شيء من الاطعمة نجساً في طبعه بل باعتبار ما يرمز اليه فقط
كما مر في م ١٠٢ ف ٦

وعلى الثالث بان اس الارض كان محظوراً في الشريعة لان الانسان
كان يُنجس به نجاسة تحرمه الدنو من الاقداس كما مر في م ١٠٢ ف ٥ .
والرب الذي كان يطهر الارض كان معصوماً عن هذه النجاسة . واما ما فعله
يوم السبت فلم يحل به السبت حقيقة كما صرح بذلك في الانجيل اولاً لانه
كان يفعل المعجزات بالقدره الالهية التي تفعل في كل وقت وثانياً لانه كان
يفعل ما به نجاة الانسان مع ان الفريسيين كانوا يعنون يوم السبت بنجاة البهائم
ايضاً وثالثاً لانه عذر تلاميذه في جمعهم السبل يوم السبت لاجل الضرورة .
لكنه كان يظاير في اعتقاد الفريسيين الباطل انه يحله فانهم كانوا يعتقدون
وجوب الامساك يوم السبت حتى عن الاعمال المفيدة للصحة وهذا كان
خلاف المقصود من الشريعة

وعلى الرابع بان احكام الناموس الظلمية انما لم يرد ذكرها في متى ٥ لان

رعايتها تبطل رأساً بتمامها كما تقدم قريباً . اما الاحكام القضائية فقد ذكر
 منها حكم عقاب القود حتى يقاس عليه ما سواه وقد افاد بذلك انه لم يكن
 غرض الشريعة من هذا الحكم ان عقاب القود ناشئ عن شهوة الانتقام
 التي نهى عنها بحثه الانسان على ان يكون مستعداً لاحتمال اعظم الاهانات
 بل عن حب العدالة وهذا لا يزال قائماً في الشريعة الجديدة

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة
 يُخطئ الى الثالث بان يقال . يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مندرجة
 في الشريعة العتيقة لانها قائمة على وجه الخصوص بالايان ولذا يقال لها
 شريعة الايمان كما في رو ٣ : ٢٧ . والشريعة الجديدة تشمل على عقائد
 ايمانية كثيرة ليست في الشريعة العتيقة . فهي اذن ليست مندرجة في
 الشريعة العتيقة

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قول متى ٧ : ١٩ « من يعمل واحداً
 من هذه الوصايا الصغار » ان وصايا الشريعة العتيقة اصغراما وصايا الانجيل
 فاكبر . والاكبر يمتنع اندراجه في الاصغر . فليست الشريعة الجديدة اذن
 مندرجة في العتيقة

٣ وايضاً ما يندرج في آخر يحصل بمصولة فلو كانت الشريعة الجديدة
 مندرجة في العتيقة لوجدت بوجودها فلم يكن في وضع الشريعة الجديدة بعد
 وجود العتيقة فائدة . فليست الشريعة الجديدة اذن مندرجة في الشريعة العتيقة
 لكن يعارض ذلك قوله في حز ١ : ١٦ « كان الدولاب في الدولاب »
 اي كان العهد الجديد في العهد العتيق كما فسره غريغوريوس في خط ٦ على
 حزقيال

والجواب ان يقال ان شيئاً يندرج في آخر على نحوين بالفعل كاندراج التخييز في الحيز وبالقوة كاندراج المعلول في العلة او التام في الناقص كما يندرج بالقوة النوع في الجنس والشجرة كلها في البذر. والشريعة الجديدة مندرجة بهذا النحو في الشريعة العتيقة فقد مر في ف ا ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل الى الناقص. ومن ثم قال فم الذهب في تفسيره قول مر ٤: ٢٨ الارض من نفسها تُخرجُ اولاً العشب ثم السنبُل ثم الحنطة بمثلثة في السنبُل ما نصه « تُخرجُ اولاً العشب في شريعة الطبيعة ثم السنبُل في شريعة موسى ثم الحنطة المثلثة في الانجيل » فالشريعة الجديدة اذن موجودة في الشريعة العتيقة وجود الثمرة في السنبُل

اذاً اجيب على الاول بان جميع العقائد اليمانية الواردة صراحة في العهد الجديد واردة في العهد العتيق ضمناً وتحت صور رمزية وعلى هذا فالشريعة الجديدة مندرجة في العتيقة حتى باعتبار العقائد اليمانية ايضاً

وعلى الثاني بانه اتما يقال ان احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة باعتبار التصريح بها واما باعتبار جوهرها فجميعها مندرجة في العهد العتيق ومن ثم قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ٢٣ و ٢٨ « ان ما حض عليه الرب اورسمه حيث يقول: اما انا فاقول لكم: يكاد يوجد كله في كتب العهد العتيق ايضاً الا انه لما كان اليهود لا يفهمون بالقتل الا اماتة الجسد الانساني صرح الرب بان كل حركة فاسدة في الانسان يقصد بها مضرة اخيه تدخل تحت جنس القتل » وباعتبار مثل هذه التصريحات تجعل احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة. على انه ليس يمتنع اندراج الاكبر في الاصغر بالقوة كاندراج الشجرة في البذر وعلى الثالث بان ما وضع ضمناً يجب ايضاحه والتصريح به وهذا ما اوجب

وضع الشريعة الجديدة بعد العتيقة

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل هي اثقل من الشريعة العتيقة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة اثقل من الشريعة العتيقة فقد قال في الذهب في تفسيره آية متى ٥ : ١٩ : من اجل واحدة من هذه الوصايا الصغار : ما نصه « ان وصايا موسى وهي لا تقتل لا تزن يسهل حفظها فعلاً اما وصايا المسيح وهي لا تغضب لا تشته فيصعب حفظها فعلاً » فالشريعة الجديدة اذن اثقل من العتيقة

٢ وايضاً ان الاستمتاع بسعادة الدنيا لاسهل من احتمال مكارها . وحفظ الشريعة كان يترتب عليه في العهد العتيق السعادة الزمنية كما يظهر في آت ٢٨ واما حفظ الشريعة الجديدة فيترتب عليه مكاره كثيرة كقوله في ٢ كور ٦ : ٤ - ٥ لنظمر انفسنا نخدم الله في الصبر الكثير والشدائد والضرورات والمشقات الآية . فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

٣ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اصعب منه . والشريعة الجديدة تحصل عن زيادة على العتيقة فان الشريعة العتيقة نهت عن الخث والشريعة الجديدة نهت عن القسَم ايضاً والشريعة العتيقة نهت عن تطليق الزوجة بغير كتاب طلاق والشريعة الجديدة نهت عن تطليقها رأساً كما في متى ٥ على ما فسرهُ اوغسطينوس . فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١١ : ٢٨ « تعالوا اليّ يا جميع المتعبين والمتثقلين » وقد قال ايلاريوس في تفسير هذه الآيه « يدعو اليه المتعبين بمشقات الشريعة والمتثقلين بخطايا العالم » ثم قوله بعد ذلك عن نير الانجيل

ع ٣٠ « لان نيري لينٌ وحلي خفيف » فالشريعة الجديدة اذن اخف
من العتيقة

والجواب ان يقال ان المشقة في افعال الفضائل التي عليها مدار احكام
الشريعة يمكن اعتبارها على نحوين احدهما من جهة الافعال الخارجة التي هي
في نفسها شاقة وثقيلة، والشريعة العتيقة بهذا الاعتبار اثقل جداً من الشريعة
الجديدة لانها كانت توجب في طقوسها الكثيرة من الافعال الخارجة ما لا
توجبهُ الشريعة الجديدة فان هذه ما عدا احكام الشريعة الطبيعية لم تفرض
في تعاليم المسيح والرسل الا اموراً قليلة جداً على انه قد زيد عليها بعد ذلك
امورٌ اخرى وضعها الآباء القديسون الا ان اوغسطينوس قال انه لا بد في
هذه ايضاً من رعاية جانب الاعتدال لئلا تعدو بها عيشة المؤمنين شاقة فهو
قد قال في جوابه على مباحث كاتون الثاني عن بعضٍ « ان ديننا الذي جعلته
رأفة الله بقلّة اسرار شعائره وغاية وضوحها ذاسعة وسهولة يضيقة ونهٌ بتكاليف
شاقة تُستخفُّ في جنبها حالة اليهود الذين يخضعون لتكاليف ناموسية لا رسوم
بشرية محضة » - والثاني من جهة الافعال الداخلة كراولة فعل الفضيلة
بنشاطٍ وطيب نفس والفضيلة تدور على هذا النحو من المشقة فان ذلك يشق
جداً على من ليس فاضلاً لكنه يصير بالفضيلة سهلاً واحكام الشريعة الجديدة
بهذا الاعتبار اثقل من احكام الشريعة العتيقة فان الشريعة الجديدة تنهى
عن حركات النفس الباطنة والشريعة العتيقة لم تكن تنهى عنها صريحاً في كل
شيء وان كانت تنهى عنها في بعض الامور على انها لم تكن تنهى عنها تحت
طائلة عقوبة، وهذا في غاية المشقة على من ليس فاضلاً فقد قال الفيلسوف
ايضاً في كتاب الاخلاق ٥ ب ٩ ان فعل ما يفعله العادل سهلٌ اما فعله
بالطريقة التي يفعله بها العادل اي بنشاطٍ وطيب نفس فهو مستصعب عند

من ليس عادلاً وقيل أيضاً في ايوه: ٣ «وصاياه ليست ثقيلة» وقد فر ذلك
 اوغطينوس بقوله «ليست ثقيلة على الحب لكنها ثقيلة على غير الحب»
 اذا اجيب على الاول بان كلامه لم يذهب هناك على مشقة الشريعة
 الجديدة من حيث قمعها الصريح للحركات الباطنة كما هو ظاهر
 وعلى الثاني بان ما يحتمله حَقَقَة الشريعة الجديدة من المكروه ليس
 مفروضاً من الشريعة لكن الهبة القائمة بها هذه الشريعة تسهل احتمالها فقد
 قال اوغطينوس في كتابه في خطبة الرب «ان الهبة تجعل جميع المعن الشديدة
 والمشاق العظيمة مستهلة وكلاشيء»

وعلى الثالث بان ما زيد على احكام الشريعة العتيقة انما يقصد به انفاذ
 ما كانت تأمر به من اسهل وجه كما قال اوغطينوس في كلامه على خطبة
 الرب في الجبل كـ ا فليس ذلك اذن دليلاً على ان الشريعة الجديدة اثقل
 بل بالحري على انها اسهل

المبحث الثامن بعد المئة

في مندرجات الشريعة الجديدة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبني النظر في مندرجات الشريعة الجديدة ومدار البحث في ذلك على اربع
 مسائل - ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بانفعال ظاهرة او تنهى عنها - ٢
 هل هي وانية بما تأمر به او تنهى عنه من الافعال الظاهرة - هل تهذب الناس في
 الافعال الباطنة على ما ينبني - ٤ هل تصيب بما تزیده على الاحكام من المشورات

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بانفعال ظاهرة او تنهى عنها
 يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة لا يجب ان تأمر
 بانفعال ظاهرة او تنهى عنها لانها هي انجيل الملكوت كقوله في متى ٢٤: ١٤
 «سنادى بانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة» وملكوت الله ليس يقوم

بالافعال الظاهرة بل بالافعال الباطنة فقط كقوله في لو ١٢ : ٢١ « ان ملكوت الله في داخلكم » وفي رو ١٤ : ١٢ « ان ملكوت الله ليس اكلاً ولا شرباً بل هو بروح وسلام وفرح في الروح القدس » فالشريعة الجديدة اذن ليس يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها

٢ وايضاً ان الشريعة الجديدة هي شريعة الروح كما في رو ٨ : ٢٠ وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية كما في ٢ كور ٣ : ١٧ ولا حرية حيث يوجب على الانسان فعل شيء ظاهر او اجتنابه . فليس في الشريعة الجديدة اذن اوامر او نواهي تتعلق بالافعال الظاهرة

٣ وايضاً يراد بجميع الافعال الظاهرة ما يُفعل باليد كما ان الافعال الباطنة هي ما يُفعل بالقلب . والفرق بين الشريعة الجديدة والشريعة العتيقة ان هذه تقمع اليد والشريعة الجديدة تقمع القلب كما قال معلم الاحكام حكم ٣ . فليس ينبغي اذن ان يُعمل في الشريعة الجديدة من الاوامر والنواهي ما يتعلق بالافعال الظاهرة بل ما يتعلق بالافعال الباطنة فقط

لكن يعارض ذلك ان الناس يصيرون بالشريعة الجديدة ابناء النور كقوله في يو ١٢ : ٣٦ « آمنوا بالنور لتكونوا ابناء النور » وابناء النور يحجبون ان يفعلوا افعال النور ويعرضوا عن افعال الظلمة كقوله في افس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فاتم نوراً في الرب فاسلكوا كابناء النور » فقد وجب اذن ان تأمر الشريعة الجديدة ببعض الافعال الظاهرة وتنهى عن بعضها والجواب ان يقال قد مر في م ب ١٠٦ ف ١ و ٢ ان الشريعة الجديدة تقوم اصالةً بنعمة الروح القدس التي تظهر في الايمان الذي يعمل بالحبّة وهذه النعمة تحصل للناس باذن الله المتأنس الذي ملأّت النعمة اولاً ناسوته ثم اتصلت منه الينا كقوله في يوا ١٤ : « الكلمة صار جسداً » ثم قوله هناك « مملوءاً نعمة »

و«حقاً» ثم قوله بعد ذلك ع ١٦ «ومن امتلائه نحن كلنا اخذنا نعمة بدل نعمة»
 ثم قوله بعده ع ١٧ «اما النعمة والحق فييسوع المسيح حصلاً» فكان اذن من
 الملائم ان النعمة المنبثثة عن الكلمة المتجسد تفضي الينا بظواهر محسوسة وان
 هذه النعمة الباطنة التي بها يخضع الجسد للروح يصدر عنها افعالٌ ظاهرة
 محسوسة

اذا نقرر ذلك فعلاقة الافعال الظاهرة بالنعمة يمكن ان تكون من وجبهين
 اولاً من حيث تؤدي الى النعمة وهذه هي افعال الاسرار المرسومة في الشريعة
 الجديدة كالعمودية والاوخارستيا ونحوها وثانياً من حيث تحصل عن فعل
 النعمة وهذه على قسمين فمنها ما هو موافق او منافٍ بالضرورة للنعمة الباطنة
 القائمة بالايمان الذي يعمل بالمحبة وهذا القسم من الافعال الظاهرة تأمر به
 الشريعة الجديدة او تنهى عنه كما تأمر بالاعتراف بالايمان وتنهى عن انكاره ففي
 متى ١٠ : ٣٢ - ٣٣ «من يعترف بي قدام الناس اعترف به انا قدام ابي .
 ومن ينكرني قدام الناس انكره انا قدام ابي» ومنها ما ليست موافقة او منافية
 بالضرورة للايمان الذي يعمل بالمحبة وهذه لا تأمر بها او تنهى عنها الشريعة
 الجديدة في رسمها الاول بل تركها الشارع وهو المسيح لرأي كل واحدٍ في
 الادارة الموكولة اليه فيكون اذن لكل انسان ان يحكم بما يراه موافقاً لنفسه من
 فعل هذه الافعال او اجتنابها ولكل رئيس ان يأمر مرؤوسيه بما يجب فعله
 او اجتنابها منها . ومن ثم فهذا الاعتبار ايضاً يقال لشريعة الانجيل شريعة
 الحرية لان الشريعة العتيقة كانت تجزم باكثر هذه الافعال وتترك قليلاً منها
 لحرية الناس ورأيهم

اذا اجيب على الاول بان ملكوت الله يقوم اصالةً بالافعال الباطنة لكن
 يتعلق به تبعاً ايضاً كل ما يمتنع وجود الافعال الباطنة من دونه كما انه اذا كان

ملكوت الله برّاً باطناً وسلاماً وفرحاً روحياً وجب ان تكون جميع الافعال
الظاهرة المنافية للبر والسلم او الفرح الروحي منافيةً لملكوت الله فوجب ان
يُنهى عنها في انجيل الملكوت واما الافعال المباحة بالنسبة الى ذلك كتناول
هذا الطعام او ذاك فليس فيها ملكوت الله ولهذا قال الرسول اولاً «ان ملكوت
الله ليس أكلاً وشرباً»

وعلى الثاني بان الحر المختار هو من كان علةً لنفسه كما قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١ ب ٢ فالذي يفعل اذن مختاراً هو الذي يفعل من تلقاء نفسه
وفعل الانسان بالملكة الملائمة لطباعه فعل من تلقاء نفسه لان الملكة تميل
بصاحبها كالطبيعة اما اذا كانت الملكة منافية للطبيعة فالانسان ليس يفعل
من حيث هو وبل باعتبار فساد طارئ عليه . ولما كانت نعمة الروح
القدس بمنزلة ملكة باطنة مفاضة علينا تميل بنا الى سداد الفعل كانت تبعثنا
على ان نفعل اختياراً ما يوافق النعمة ونجتنب ما ينافيها — وعلى هذا فالشريعة
المجديدة يقال لها شريعة الحرية لوجهين اولاً لانها لا توجب علينا ان نفعل او
نجتنب الا تلك الافعال التي هي في نفسها ضرورية او منافية للخلاص والتي
يتعلق بها امر الشريعة او نهيها وثانياً لانها تجعلنا ايضاً ان نمثل اختياراً هذه
الاوامر او النواهي من حيث تبعثنا النعمة الباطنة على امثالها وباعتبار هذين
الوجهين يقال للشريعة المجديدة شريعة الحرية الكاملة كما في يع ١ : ٢٥

وعلى الثالث بان قمع الشريعة المجديدة للقلب عن الحركات الغير
المرتبة يستلزم قمعاً لليد ايضاً عن الافعال الغير المرتبة التي هي معلولات
للحركات الباطنة

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الافعال الظاهرة:

يصح على الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب الافعال الظاهرة اذ يظهر ان اخص متعلقاتها هو الايمان الذي يعمل بالحجة كقوله في غلا ٥ : ٦ « في يسوع المسيح لا يقوى الختان ولا القلف على شيء بل الايمان الذي يعمل بالحجة » والشريعة الجديدة صرحت ببعض العقائد الايمانية التي لم تكن صريحة في الشريعة العتيقة كعقيدة التثليث . فكان يجب اذن ان تزيد ايضاً افعالاً اديية ظاهرة لم تكن مرسومة في الشريعة العتيقة ٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة لم يرسم فيها الاسرار فقط بل بعض الاقداس ايضاً كما اسلفنا في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٤ . واما الشريعة الجديدة فقد رسم فيها الرب بعض الاسرار لكن يظهر انه لم يرسم فيها اقداساً اي اموراً خاصة بتقديس هيكل او آنية او باقامة عيد . فالشريعة الجديدة اذن لم ترتب الافعال الظاهرة ترتيباً كافياً

٣ وايضاً كما ان الشريعة العتيقة كانت تشمل على عبادات خاصة بخدمة الله كانت تشمل ايضاً على عبادات خاصة بالشعب كما مر في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٦ عند الكلام على طقسيات الشريعة العتيقة . وقد فرض في الشريعة الجديدة بعض العبادات على خدام الله كقول في متي ١٠ : ٩ « لا نقتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطقكم » وكالتي وردت بعد ذلك وفي لو ٩ : ١٠ « افكان ينبغي اذن ان يفرض فيها بعض العبادات على الشعب المؤمن ايضاً

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة ما عدا الاحكام الادبية والطقسية كانت تشمل ايضاً على احكام قضائية . والشريعة الجديدة ليس فيها احكام قضائية .

فهي اذن غير وافية بترتيب الافعال الظاهرة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤: ٧ «كل من يسمع كلامي هذا ويعمل به يشبه رجلاً حكياً بنى بيته على الصخر» والبناء الحكيم لا يترك شيئاً مما هو ضروري للبناء . فكلام المسيح اذن يتضمن بالكفاية كل ما يرجع الى الخلاص البشري والجواب ان يقال ان الشريعة الجديدة لم يجب ان تتعلق امرها او نهيا من الافعال الظاهرة الا بما تأدى به الى النعمة او بما يعود ضرورة الى حسن استعمالها كما تقدم في الفصل الآنف . ولاننا لا نستطيع ان نحرز النعمة من تلقاء انفسنا بل بواسطة المسيح فقط رسم الرب بنفسه الاسرار التي بها نحرز النعمة وهي المعمودية والواخارستيا ودرجة خدام الشريعة الجديدة متخذاً لذلك الرسل والاثني والسبعين تلميذاً والتوبة والزواج الغير المتفك ثم وعد بسر التثبيت بارسال الروح القدس . وقد ورد ايضاً انه بناء على رسمه شفى الرسل المرضى بمسحهم بالزيت كما في مر ٦ وهذه هي اسرار الشريعة الجديدة — واما حسن استعمال النعمة فانما يكون بافعال المحبة وهذه الافعال من حيث هي ضرورية للفضيلة ترجع الى الاحكام الادبية التي كانت تشمل عليها الشريعة العتيقة ايضاً وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان تزيد الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة شيئاً من الافعال الظاهرة . واما تعيين هذه الافعال بالنسبة الى عبادة الله فيعود الى احكام ناموس الطقسية وبالنسبة الى القريب فيعود الى احكامه القضائية كما مر في مب ٩٩ ف ٤ ولما لم يكن تعيينها هذا ضرورياً في نفسه للثمة الباطنة القائمة بها الشريعة لم يدخل تحت امر الشريعة الجديدة بل ترك لراي الناس واختيارهم فنه ما ترك للرووسين وهو ما يرجع الى واحد واحد منهم ومنه ما ترك للروساء الزميين والروحيين وهو ما يرجع الى المنفعة العامة — اذا تقرر ذلك لم يكن واجباً ان تعين الشريعة الجديدة بامرها او نهيا شيئاً

من الافعال الظاهرة سوى الاسرار والاحكام الادبية التي ترجع من نفسها الى حقيقة الفسيلة كانهي عن القتل والسرقة ونحو ذلك

اذا اجيب على الاول بان العقائد اليمانية هي فوق العقل البشري فلا نستطيع البلوغ اليها الا بالنعمة ولذلك لما ازداد فيض النعمة وجب التصريح بعقائد كثيرة واما افعال الفضائل فترشد اليها بالعقل الطبيعي الذي هو قانون اللافعال البشرية كما مر في مب ١٩ ف ٣ ومب ٦٣ ف ٢ فلم يكن اذن حاجة الى وضع احكام لها عدا احكام الناموس الادبية التي يرشد اليها العقل

وعلى الثاني بان اسرار الشريعة الجديدة تمنح فيها النعمة التي لا تصدر الا عن المسيح فوجب ان ترسم منه واما الاقداس كتكريس الهيكل او المذبح او نحوهما او كقائمة الاعياد فلا تمنح فيها النعمة ولهذا ترك الرب رسمها لاختيار المؤمنين ورأيهم لانها ليست في نفسها ضرورية للنعمة الباطنة

وعلى الثالث بان الرب لم يرسم تلك الاحكام للرسول على انها عبادات طقسية بل على انها رسوم ادبية وهي تحمل وجوهين احدهما وهو ما ذهب اليه اورغطينوس في كتاب انفاق الانجيليين ف ٣٠ ان لا تكون من قبيل الامر بل من قبيل الاذن فان الرب اذن لهم ان يذهبوا للتبشير بلا مزود ولا عصا ولا شي يشبه ذلك فكانه بذلك اولاهم الحق على ان يتناولوا ضروريات معاشهم ممن كانوا يمشرونهم ولهذا عقب ذلك بقوله « لان الفاعل مستحق طعامه » ومن اخذ معه ما يتقوت به اثناء التبشير دون ان ياخذ نفقته ممن يمشرون بالانجيل فليس يخطأ بذلك بل يكون قد فعل اكثر مما يجب عليه كما فعل بولس على ما في ١ كور ٩ والثاني وهو ما ذهب اليه آخرون من الآباء القديسين ان تكون رسوماً وقتية ووضعت للرسول في الوقت الذي كانوا يرسلون فيه للتبشير في اليهودية قبل تألم المسيح فان الرسل الذين كانوا حينئذ تحت تدبير

المسيح كالأحداث كان لا بد لهم ان يتلقوا منه قوانين مخصوصة بهم شأن سائر
 المرؤوسين مع رؤسائهم ولا سيما لأنه كان لا بد من تمرسهم شيئاً فشيئاً في
 التنزه عن الاهتمام بالزمنيات ما كان يجعلهم اهلاً لان ينادوا بالانجيل في
 المسكونة كلها فلا بدع اذا رسم لعيشهم طرائق معينة ما دام عهد الشريعة
 العتيقة قائماً وما داموا غير حاصلين على حرية الروح الكاملة . وحين دنا زمان
 تأليه ابطال ما رسمه لهم من ذلك لانهم كانوا تمرسوا فيه بالكفاية وعليه قوله في
 لو ٢٢ : ٣٥ - ٣٦ « لما ارسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا حذاء هل اعوزكم
 شيء ؟ قانوا لا . فقال لهم اما الآن فن له كيس فليأخذه وكذلك من له
 مزود » وذلك لأنه كان قد دنا زمان الحرية الكاملة فيترك لاختيارهم
 ورأيهم ما ليس في نفسه ضرورياً للفضيلة

وعلى الرابع بان الاحكام القضائية اذا اعتبرت في نفسها ليست ضرورية
 للفضيلة في خصوصياتها بل انما هي ضرورية لها في حقيقة العدل العامة ولهذا
 ترك الرب امر تعيينها لرأي اولئك الذين سيلون سياسة الغير الروحية او الزمنية
 لكنه اوضح شيئاً ما ورد منها في الشريعة العتيقة بسبب سوء فهم الفريسيين
 لها كما سيأتي قريباً

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب افعال الانسان الباطنة
 يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية
 بترتيب افعال الانسان الباطنة فان الوصايا المفروضة على الانسان بالنسبة الى
 الله والى القريب عشره . والرب لم يوضح منها الا ثلاثاً وهي النهي عن القتل
 والنهي عن الزنى والنهي عن الخبث . فيظهر اذن من عدم ايضاحه الوصايا
 الاخرى انه لم يجعل للانسان نظاماً كافياً

٢ وايضاً ان الرب لم يرسم في الانجيل شيئاً من الاحكام القضائية الا ما كان متعلقاً بطلاق الزوجة وبمقوبة القود وباضطهاد الاعداء . وفي الشريعة العتيقة احكام اخرى قضائية كثيرة كما مر في مب ١٠٦ ف ٤ ومب ١٠٥ . فهو اذن لم يجعل لعيشة الناس نظاماً كافياً من هذا القبيل

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل ما عدا الاحكام الادبية والقضائية على احكام ظقسية . وهذه لم يرسم الرب فيها شيئاً . فيظهر اذن ان رسمه لم يكن كافياً

٤ وايضاً ان حسن الاستعداد الباطن في ضمير الانسان يقتضي ان لا ياتي الانسان عملاً صالحاً لغاية زمنية . وهناك خيرات زمنية كثيرة غير الكرامة البشرية واعمالٌ صالحة كثيرة غير الصوم والصدقة والصلوة . فلم يكن ينبغي ان يعلم الرب الناس ان يمتنبوا في هذه الثلاثة فقط مجد الكرامة البشرية دون غيرها من الخيرات الدنيوية

٥ وايضاً ان الانسان مفعولٌ على ان يهتم بما هو ضروري لقوام حياته وهذا الاهتمام يشاركه فيه سائر الحيوانات ايضاً وعليه قوله في ام ٦:٦ - ٨ « اذهب الى الغملة ايها الكسلان وانظر طرقها . . . تُعدُّ في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد أكلها » وكل ما يرسم ضد ميل الطبيعة فليس بمدلٍ اضرادته الشريعة الطبيعية . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الاهتمام بالاكل والملبس

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينهى عن شيء من افعال الفضيحة . والدينونة من افعال العدل كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى متى يصير العدل الى الدينونة » فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الدينونة وهكذا يظهر ان الشريعة الجديدة لم ترسم نظاماً كافياً لافعال الانسان الباطنة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ا ف ا
 « ينبغي أن يُعلم أن قوله من يسمع كلامي هذا يدل دلالة كافية على ان خطبة
 الرب هذه مستوفية جميع الاحكام التي تقوم بها العيشة المسيحية »

والجواب ان يقال ان الخطبة التي القاها الرب في الجبل كما في
 متى ٥ - ٧ تتضمن كل قوام العيشة المسيحية كما هو واضح من شهادة
 اوغسطينوس الموردة آنفاً وقد رتب فيها حركات الانسان الباطنة ترتيباً
 كاملاً فانه بعد أن صرح بغاية الطوبى واطراً مقام الرسل الذي كان ينبغي
 انتشار التعليم الانجيلي بواسطتهم جعل يرتب حركات الانسان الباطنة اولاً
 نحو نفسه وثانياً نحو قريبه - اما نحو نفسه فلي نحوين باعتبار ان في الانسان
 حركتين باطنتين الى الافعال وهما ارادة الافعال وقصد الغاية منها فرتب
 اولاً ارادة الانسان على مقتضى احكام التاموس المختلفة اذ رسم ان يجتنب
 الانسان لا الافعال الظاهرة التي هي في نفسها قيحة فقط بل الافعال الباطنة
 واسباب الشرور ايضاً . ثم رتب بعد ذلك قصد الانسان فعلنا ان لا نلتبس في
 ما نفعله من الصلاح المجد البشري ولا غنى العالم الذي عبر عنه بكبوز الكوز
 في الارض - ثم رتب بعد ذلك حركة الانسان الباطنة نحو قريبة فرسم ان لا
 ندين القريب بنير عدل او عن سوء ظن او مجرد وهم وان لا نتسامع ايضاً معه
 فتأتمنه على الاقداس اذ لم يكن اهلاً لها - واخيراً علمنا كيفية السلوك على
 مقتضى التعليم الانجيلي وذلك بان نلتبس العون الالهي ونحاول الدخول من
 باب الفضيلة الكاملة الضيق ونحترس من اغواء اهل الخداع وان نحفظ وصاياهم
 ضروري للفضيلة فلا يكفي لها مجرد الاقرار بالايان او فعل المعجزات او مجرد

السمع

اذا اجيب على الاول بان الرب انما اوضح تلك الوصايا التاموسية التي

لم يكن الكتبة والفريسيون يحسنون فهمها وهذا كان يقع على الخصوص في ثلاث من الوصايا العشر فانهم كانوا يعتبرون ان النهي عن الزنى والقتل انما يتناول الفعل الظاهر فقط دون الاشتباه الباطن . وانما كانوا يمحسون اعتبارهم هذا بالقتل والزنى دون السرقة او شهادة الزور لان حركة الغضب الباعثة على القتل وحركة الشهوة الباعثة على الزنى يظهر انهما مر كبتان في طباعنا على نحو ما بخلاف اشتباه الحلف او شهادة الزور . واما الحنث فانما لم يكونوا يحسنون فهمه لانهم مع اعتقادهم انه خطيئة كانوا يعتقدون ان اشتباه الحلف في نفسه والاكثار منه محمود لا اعتبارهم انه يهود الى اجلال الله ولهذا صرح الرب بان الحلف لا ينبغي اشتباهه على انه امر محمود بل الافضل ان يكون الكلام بدون حلف الا عند الضرورة

وعلى الثاني بان الكتبة والفريسيين كانوا يخطئون في فهم الرسوم القضائية على نحوين اما اولاً فلانهم كانوا يعتبرون من باب العدل في نفسه بعض ما ورد في شريعة موسى من باب الاذن وهو طلاق الزوجة واخذ الربى من الاجاب ولهذا نهى الرب في متى ٥ : ٣٢ عن طلاق الزوجة وفي لوقا ٣٥ : ٦ عن اخذ الربى بقوله « اقرضوا غير مؤملين شيئاً » - واما ثانياً فلان بعض ما كانت الشريعة العتيقة امرت بفعله من باب العدل كانوا يعتبرون وجوب فعله ناشئاً عن حب الانتقام او عن الطمع في الامور الزمنية او عن بغض الاعداء وذلك في ثلاثة رسوم فانهم كانوا يحسبون شهوة الانتقام جائزة لما رُسم من عقوبة القودمع انها رُسمت رعاية للعدالة لا تدرعاً الى الانتقام فدفعاً لسوء فهمهم هذا علم الرب ان الانسان يجب ان يكون مستعداً لاحتمال اكثر من ذلك ايضاً عند اقتضاء الحال - واما حركة الطمع فكانوا يعتبرونها جائزة بسبب تلك الرسوم القضائية التي كانت توجب رد المسلوب مع زيادة عليه كما مر في مب ١٠٥

ف ٢ ج ٩ مع ان هذا انما رسمته الشريعة رعاية للعدالة لا نفسياً لجمال الطمع
ولهذا علمنا الرب ان لا نطالب بالثنا عن طمع بل ان نكون مستعدين لان نعطي
اكثر منه ايضاً عند اقتضاء الحال - واما حركة البغض فكانوا يعتبرونها
جائزة لما رُسم في الشريعة من قتل الاعداء مع ان الشريعة انما رسمت ذلك
انفاذاً للعدالة كما مر في مب ١٠٥ ف ٣ ج ٤ لالتشفي ولهذا علم الرب ان نحب
الاعداء وان نكون مستعدين للاحسان اليهم اذا اقتضت الحال ذلك فان هذه
الرسوم ينبغي ان تفهم على حسب استعداد الروح كما فسرهما اوغسطينوس في
الموضع المتقدم ف ١٩

وعلى الثالث بان الرسوم الادية كان لا بد من بقائها بكليتها في الشريعة
الجديدة لانها ترجع في نفسها الى حقيقة الفضيلة واما الرسوم القضائية فلم
يكن بقاؤها في الشريعة الجديدة ضرورياً بالوجه الذي رسمته الشريعة العتيقة
بل فوّضت كيفية رسمها في الشريعة الجديدة الى رأي الناس ولهذا كان مارسمه
لنا الرب في هذين الجنسيتين من الرسوم وافي بالمراد . واما الرسوم الطقسية فان تمام
الحقيقة المرموز بها اليها كان يوجب اتساخها رأساً . ولهذا لم يرسم لنا الرب
شيئاً في شأنها في ذلك التعليم العمومي لكنه صرح في موضع آخر بان العبادة
الجسمانية التي كانت مرسومة في التاموس يجب استبدالها كلها بالعبادة الروحية
كما يظهر من قوله في يوحنا ٤ : ٢١-٢٣ « تاتي ساعة تسجدون فيها للآب لا في
هذا الجبل ولا في اورشليم بل الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب
بالروح والحق »

وعلى الرابع بان جميع الامور العالوية ترجع الى ثلاثة وهي الجاه والغنى
واللذة كقوله في ١ يوحنا ٢ : ١٦ « كل ما في العالم هو شهوة الجسد (وهذا الى
لذة الجسد) وشهوة العين (وهذا الى الغنى) ونفوس الحياة » (وهذا الى طلب

الكرامة والجاه) والناموس لم يعد بما لا حاجة إليه من ملاذ الجسد بل نهى عنه لكنه وعد بملو الجاه ووفرة الغنى ففي تث ٢٨ : ١ « اذا سمعت صوت الرب الملك يملكك فوق جميع الامم » وهذا الى الاول ثم قيل بعد ذلك في عد ١١ « يميز لك جميع الخيرات » وهذا الى الثاني . وهذه الوعود لم يكن اليهود يحسنون فهمها فكانوا يجعلونها غاية عبادة الله . ولهذا دفع الرب هذا الخطأ بتعليمه اولاً انه لا ينبغي فعل شيء من افعال الفضائل لاجل المجد البشري وجعل ثلاثة افعال مرجعاً لكل ما سواها فكل ما يفعله فاعل له لقمع شهواته يرجع الى الصوم وكل ما يفعل محبةً بانقريب يرجع الى الصدقة وكل ما يفعل لعبادة الله يرجع الى الصلوة واتما خص بذلك هذه الثلاثة لان الناس يتذرعون بها عادةً الى بلوغ المجد والكرامة وثانياً انه لا ينبغي ان نجعل غايتنا في الغنى بقوله « لا تكنزوا لكم كنوزاً على الارض »

وعلى الخامس بان الرب لم ينه عن الاهتمام الضروري بل عن الاهتمام الخارج عن حد الترتيب وهذا الاهتمام النهي عنه على ثلاثة انحاء فقد نهينا اولاً عن ان نجعل غايتنا في الامور الزمنية وعن ان نعبد الله لاجل ضروريات المأكل والملبس وهذا ما اراده الرب بقوله لا تكنزوا لكم الآيات وثانياً عن ان نهتم بالزمنيات مع اليأس من العون الالهي وهذا ما اراده بقوله « يعلم ابوكم انكم تحتاجون الى هذا كله » وثالثاً عن ان يكون اهتمامنا مقروناً بالاغترار بالنفس اي ان يثق الانسان من نفسه انه يستطيع باهتمامه ان يحصل على ضروريات المعاش من دون العون الالهي . وقد نقض الرب هذا الاغترار بقوله « لا يستطيع الانسان ان يزيد شيئاً على قامته » ورابعاً عن ان يهتم الانسان بامر قبل اوانه اي عن ان يهتم الان بما ليس من شأن الزمان الحاضر بل من شأن الزمان المستقبل وهذا ما اراده بقوله « لا تهتموا بشأن الند »

وعلى السادس بان الرب لم يه عن الدينونة العادلة والا لم يميزان بضن
بالاقداس على غير اهلها بل انما نهى عن الدينونة الغير العادلة كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل اصاب في ما اورده من المشورات المعينة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لم تُصَب في ما
اورده من المشورات المعينة اذ انما تُبذل المشورات في ما يفيد للتوصل الى
الغاية كما اسلفنا في مب ١٤ ف ٢ عند الكلام على المشورة . وليس شيء
واحد بعينه مفيد للجميع . فاذا ليس ينبغي ان يشار على الجميع بمشورات
معينة

٢ وايضاً ان المشورات تتعلق بخير افضل . وليس للخير الافضل درجات
معينة . فليس ينبغي اذن ان يشار بمشورات معينة

٣ وايضاً ان المشورات ترجع الى كمال الحيوية . والطاعة ترجع الى كمال
الحياة . فعدم الاشارة بها في الانجيل ليس صواباً

٤ وايضاً ان كثيراً مما يرجع الى كمال الحيوية يُجعل في جملة الرسوم
كقوله « احبوا اعداءكم » و« كالرسوم التي رسمها الرب للرسل في متى ١٠ .
فالشريعة الجديدة اذن لم تصب في ايراد المشورات اولاً لانها لم توردها كلها
وثانياً لانها لم تميزها عن الرسوم

لكن يعارض ذلك ان لمشورات الصديق الحكيم فائدة جليلة كقوله في
ام ٢٧ : ٩ « بالدهن والروائح المختلفة يفرح القلب وبمشورات الصديق تلتذ
النفس » . والمسبح افضل حكيم واعظم صديق . فمشوراته اذن اعظم فائدة
وملائمة

والجواب ان يقال ان الفرق بين المشورة والرسم ان الرسم يفيد الوجوب

والمشورة تُترك لخير المشار عليه . ولهذا كان من الصواب ان يرد في
الشريعة الجديدة التي هي شريعة الحرية ما عدا الرسوم مشورات بخلاف
الشريعة العتيقة التي كانت شريعة العبودية . اذا تقرر ذلك وجب ان تكون
رسوم الشريعة الجديدة متعلقة بما هو ضروري لادراك غاية السعادة الابدية
التي تؤدي اليها الشريعة الجديدة مباشرة . واما المشورات فيجب ان تكون
متعلقة بما به يستطيع الانسان ان يدرك من وجه افضل وايسر الغاية
المتقدمة . والانسان قائم بين الخيرات الدنيوية والخيرات الروحية بحيث انه
كلما ازداد تشبهاً بجهةٍ منهما ازداد بعداً عن الاخرى وبالعكس فمن تشبث
بكلية الخيرات الدنيوية بحيث يجعلها غاية ويعتبرها آلة وقانوناً لاعماله تجافى
بكلية عن الخيرات الروحية غير ان الاعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية
ليس ضرورياً للوصول الى الغاية المتقدمة لان الانسان اذا استخدم الخيرات
الدنيوية دون ان يجعلها غاية له يستطيع البلوغ الى السعادة الابدية الا ان
بلوغه اليها يصير اسهل لديه اذا عرض كل الاعراض عن الخيرات الدنيوية ولهذا
ورد في الانجيل بعض المشورات المتعلقة بذلك — على ان الخيرات الدنيوية
التي يستخدمها الانسان لحياته تقوم بثلاثة امور اية بغنى الخيرات الخارجة
المرادة بشهوة العين وبالملاذ البدنية المرادة بشهوة الجسد وبالجاه المراد بفخر
الحياة كما في ١ يوحنا ٢ : ١٦ . فالاعراض بالكلية بحسب الطاقة عن هذه
الثلاثة يرجع الى المشورات الانجيلية . ثم ان هذه الثلاثة هي اساس كل
طريقة رهبانية تتحل بها حالة الكمال فانه يعرض عن الغنى بالفقر وعن
الملاذ البدنية بالعفة الدائمة وعن فخر الحياة بقرى الطاعة — وحفظها على وجه
الاطلاق يرجع الى المشورات الموردة على وجه الاطلاق واما حفظ كل منها
في موقع مخصوص فيرجع الى المشورة الموردة باعتبار اي في ذلك الموقع كما

انه لو تصدق الانسان على فقير دون ان يكون ذلك واجباً عليه كان متقاداً الى المشورة الانجيلية في هذا الفعل فقط وكذا لو اعرض عن الملاذ البدنية في وقت معين ليتفرغ للصلاة كان متقاداً الى المشورة في ذلك الوقت فقط وكذا ايضاً لو عصى انسان ارادته في فعل غير محظور عليه كان متقاداً الى المشورة في ذلك الامر فقط كما لو احسن الى اعدائه وهو لا يجب عليه ذلك او اغتفر اهانة كان يسوع له العدل التماس المعاقبة عليها وهكذا ايضاً جميع المشورات الخاصة ترجع الى تلك المشورات الثلاث العامة والكاملة

اذاً اجيب على الاول بان المشورات المتقدمة هي في نفسها مفيدة للجميع لكنها قد لا تكون مفيدة لبعض الناس بسبب عدم استعدادهم لعدم ميلهم اليها ولهذا نجد الرب عندما يورد المشورات الانجيلية يذكر دائماً كفاءة الناس لحفظها فانه لما اشار بالفقر الدائم كما في متى ١٩ : ٢١ قال اولاً « ان شئت ان تكون كاملاً » ثم قال « فاذهب فبع كل ما لك » ولما اشار بالعفة الدائمة بقوله هناك « من الخصيان من خصوا انفسهم لاجل ملكوت السماوات » عقب ذلك بقوله « من استطاع ان يحتمل فليحتمل » وكذلك الرسول بعد ان اشار بالبتولية قال في ١ كور ٧ : ٣٥ « اقول ذلك لئنا نؤيدكم لئلا تاتي عليكم وهماً » وعلى الثاني بان الخيرات التي هي افضل بالنسبة الى بعض الافراد ليست معينة واما التي هي افضل مطلقاً بوجه الاجمال فهي معينة وترجع اليها ايضاً جميع تلك الخيرات الجزئية كما تقدم في الجواب

وعلى الثالث بان الرب اشار ايضاً بالطاعة في قوله في متى ١٦ : ٢٤ « وليتبعني » اذ لسنا تبعه بالتشبه به في الاعمال فقط بل بالطاعة لوصاياه ايضاً كقوله في يو ١٠ : ٢٧ « ان خرفاني تسمع صوتي وتبعني » وعلى الرابع بان ما قاله الرب في متى ٥ ولو ٦ عن حبة الاعضاء الحقيقية

ونحوها اتما هو ضروري للتخلص اذا حمل على الاستعداد الباطن اي على ان يكون الانسان مستعداً للاحسان الى الاعداء ونحوه من الافعال اذا اقتضت الضرورة ذلك ولهذا يجعل في عداد الرسوم . واما المبادرة الى اخراج ذلك الى حيز الفعل حيث لا تقتضيه ضرورة خاصة فهي الى المشورات الخاصة كما تقدم في الجواب . واما ما ورد في متى ١٠ ولو ٩ و ١٠ فهو رسوم تهذيبية ووضعت لذلك العهد فقط او هو من قبيل الاذن كما مر في ف ٢ ج ٣ ولهذا لم يعتبر من قبيل المشورات

البحث التاسع بعد المائة

في ضرورة النعمة - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في مبدأ الافعال البشرية الخارج وهو الله من حيث بيننا بنعمته على احسان العمل . واولاً ينبغي النظر في نعمة الله وثانياً في علمها وثالثاً في معلولاتها - والبحث الاول على ثلاثة اقسام فنتجت اولاً في ضرورة النعمة وثانياً في النعمة باعتبار ما هيئها وثالثاً في قسمها - اما الاول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل - ١ هل يستطيع الانسان بدون النعمة ان يدرك شيئاً من الحق - ٢ هل يستطيع بدون النعمة ان يفعل او يريد شيئاً من الخير - ٣ هل يستطيع بدون النعمة ان يحب الله أكثر من جميع الاشياء - ٤ هل يستطيع بدون النعمة ان يحفظ رسوم الناموس - ٥ هل يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية - ٦ هل يستطيع ان يؤهب نفسه للنعمة بدون النعمة - ٧ هل يستطيع بدون النعمة ان يتعش من عذرة الخطيئة - ٨ هل يستطيع بدون النعمة ان يجانب الخطيئة - ٩ في ان الانسان المحرز النعمة هل يستطيع بدون عون الهي آخر ان يفعل الصلاح ويجانب الخطيئة - ١٠ هل يستطيع ان يستمر على الصلاح بنفسه

الفصل الاول

في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئاً من الحق
يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئاً من الحق فقد قال امبروسيوس في تفسير قول الرسول في ا

كور ١٢ : ٣ لا يستطيع احد ان يقول يسوع الرب الا بالروح القدس ما
نصه « كل حق اياً كان قائله فهو من الروح القدس » والروح القدس يحمل
فيها بالنعمة . فلا نستطيع اذن ان ندرك الحق بدون النعمة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة النفس ك ا ف ٦ « ان شأن المبادئ
اليقينية في كل علم شأن ما يبغلي للأبصار بضوء الشمس . والله هو الذي
يضيء . والتعلق في العقول بمنزلة البصر في الاعين واعين العقل هي الحس
النسائي » والحس الجسماني ولو كان في غاية التقاوة لا يستطيع ان يشاهد
مرئياً بدون ضوء الشمس . فالعقل الانساني اذن ولو كان في غاية الكمال لا
يستطيع بقياسه ان يدرك الحق بدون النور الالهي الذي يرجع الى معونة النعمة

٣ وايضاً ان العقل الانساني لا يستطيع ان يعقل الحق الا بالتفكير كما
قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٧ . وقد قال الرسول بي ٢
كور ٣ : ٥ « لا أننا فينا كفاءة لان نفتكر شيئاً بانفسنا كأنه من انفسنا »
فالانسان اذن لا يستطيع ان يدرك بنفسه الحق من دون معونة النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ف ٤ « لا
أثبت قولي في الصلوة : اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار : اذ قد
يرد ذلك ان كثيرين من غير الاطهار يعرفون اموراً كثيرة حقة » وانما يصير
الانسان طاهراً بالنعمة كقوله في مز ٥٠ : ١٢ « قلباً طاهراً اخلق في يا الله
وروحاً مستقيماً جدد في احشائي » فالانسان اذن يستطيع بدون النعمة ان
يدرك الحق بنفسه

والجواب ان يقال ان ادراك الحق عمل او فعل للنور العقلي لان « كل
ما يُعلن هو نور » كما قال الرسول في افسس ٥ : ١٣ وكل عمل فانه يدل على
حركة والمراد هنا الحركة بالفساحة باعتبار اطلاقها على التعقل والارادة كما

قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ ف ٤ و ٦ . ونحن نجد في الجسمانيات ان كل حركة لا بد لها من تحريك المحرك الاول فضلاً عن الصورة التي هي مبدأ الحركة او الفعل . والمحرك الاول في الجسمانيات هو الجرم السماوي ومن ثمة فالنار مهما كان لها من كمال الحرارة لا تحرق الا بتحريك الجرم السماوي . ومن الواضح انه كما ان جميع الحركات الجسمانية تُسند الى الجرم السماوي على انه المحرك الاول الجسماني كذلك جميع الحركات الجسمانية والروحانية تُسند الى المحرك الاول بالاطلاق الذي هو الله ولهذا مهما يكن لطبيعة جسمانية او روحانية من الكمال لا تستطيع ان تفعل فعلها ما لم تحرك من الله . وهذا التحريك يحصل بحسب مقتضى عنايته تعالى لا بضرورة الطبيعة كتحريك الجرم السماوي . والله ليس مصدراً لكل تحريك فقط من حيث هو المحرك الاول بل هو ايضاً مصدر لكل كمال صوري من حيث هو الفعل الأول وعلى هذا ففعل العقل وكل موجود مخلوق يتوقف على الله من وجهين اولاً من حيث تحصل له منه الصورة التي بها يفعل وثانياً من حيث يتحرك منه الى الفعل

والله قد ركب الصور في المخلوقات بحيث جعل لكل صورة قوة على فعل معين تقدر عليه بخاصيتها ولا تعداه الا بصورة اخرى مزيدة عليها كما ان الماء لا يستطيع ان يسخن الا اذا تسخن من النار . وصورة العقل الانساني هي النور العقلي الذي يقتدر من نفسه على ادراك بعض المعقولات وهي التي نستطيع ان نتأدى الى معرفتها بالمحسوسات واما ما فوق ذلك من المعقولات فالعقل الانساني لا يقتدر على ادراكه ما لم يستكمل بنور اقوى كنور الايمان او النبوة ويقال له نور النعمة من حيث يضاف الى الطبيعة - اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان الانسان يفتقر في ادراك كل حق الى معونة الله ليتحرك

العقل منه الى فعله ولكنه ليس يفتقر الى نورٍ آخر غير النور الطبيعي لادراك الحق في كل شيء بل في ما يجاوز الادراك الطبيعي - على ان الله قد يولي بنعمته بعض الناس على سبيل المعجزة معرفة ما يمكن معرفته بالعقل الطبيعي كما انه قد يفعل احياناً بطريقتي المعجزة ما تقدر الطبيعة على فعله

إذا اجيب على الاول بان كل حق اياً كان قائمه يصدر عن الروح القدس من حيث هو الفيض للنور الطبيعي والحرك الى ادراك الحق وليس من حيث هو حاله بالنعمة المبررة او من حيث هو مانع لبعض المواهب الملكية (اي الحاصلة بالملكية) المزيدة على الطبيعة فان هذا انما يكون في ادراك بعض الحق وقوله وخصوصاً في ما يرجع منه الى الايمان مما كان عليه كلام الرسول

وعلى الثاني بان الشمس الجسائية تير خارجاً واما الشمس العقلية التي هي الله فتير داخلياً فيكون النور الطبيعي المركب في النفس هو نور الله الذي به نستدير لندرك ما يتاوله الادراك الطبيعي وهذا لا يحتاج الى نورٍ آخر بل انما يحتاج الى ذلك ما جاوز الادراك الطبيعي

وعلى الثالث باننا نفتقر دائماً في افكارنا شيئاً الى المعونة الالهية من حيث ان الله هو الذي يحرك العقل الى الفعل فان الافتكار انما هو تعقل شيء بالفعل كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٢

الفصل الثاني

في ان الانسان حل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة يتخلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة فان الانسان انما تتعلق قدرته بما هو ربه . وهو رب افعاله ولا سيما فعل الارادة كما مر في م ب ا ف ١ وم ب ١٣ ف ٠٦ فهو اذن

يقدر ان يريد الخير ويفعله بنفسه بدون معونة النعمة

٢ وايضاً كل شيء فهو على ما كان ملائماً لطبعه اقدر منه على ما هو
منافراً لطبعه . والخطيئة منافرة للطبع كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢
ف ٤ و ٣٠ وفعل الفضيلة ملائماً لطبع الانسان كما مر في م ب ٧١ ف ١ .
والانسان يستطيع ان يخطأ بنفسه فلان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بنفسه
أولى في ما يظهر

٣ وايضاً ان خير العقل هو الحق كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦
ف ٢ . والعقل يستطيع ان يدرك نفسه الحق كما يستطيع كل ما سواه ان
يفعل بنفسه فعله الطبيعي . فلان يستطيع الانسان ان يريد الخير ويفعله
بنفسه أولاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩ : ١٦ « ليس الامر (يعني
المشبهة والسعي) لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » وقال اوغسطيوس
في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة شيئاً من الخير
البتة لا بالتفكير ولا بالارادة ولا بالحجة ولا بالعمل »

والجواب ان يقال ان طبيعة الانسان يجوز اعتبارها على نحوين اولاً في
طور سلامتها كما كانت في الآت الاول قبل الخطيئة وثانياً من حيث قد
فسدت فينا بعد خطيئة الاب الاول وهي في كلتا الحالتين تفتقر في فعل الخير
او ارادته الى معونة الله من حيث هو المحرك الاول كما تقدم في الفصل الآنف
الا ان الانسان في طور الطبيعة السالمة كان يقدر من جهة كفاءة القوة
الفاعلة ان يريد ويفعل بقوة طباعه الخير المبادل لطبيعته تكبير الفضيلة المكسوبة لا
الخير المجاوز لها تكبير الفضيلة الموهوبة واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يعجز
حتى عما يستطيعه بطباعه بمعنى انه ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يفعل كل ما

تستطيعه الطبيعة من الخير الا انه لما كانت الطبيعة البشرية لم تفسد بكليتها بالخطيئة بمعنى انها لم تُحرَم كل خير طبيعي كان يستطيع حتى في طور الطبيعة الفاسدة ان يفعل بقوة طباعه بعض الخيرات الجزئية كبناء البيوت وغرس الكروم ونحو ذلك لا كل خير معادل لطبعه بحيث لا يكون عاجزاً عن شيء منه كما ان الانسان السقيم يستطيع ان يتحرك بنفسه بعض الحركة لكثرة لا يستطيع ان يتحرك على وجه كامل كالانسان الصحيح ما لم يُشَف بمعونة الطب اذا تمهد ذلك فالانسان في طور الطبيعة السالمة يفتقر الى قوة النعمة المضافة الى قوة الطبيعة في امر واحد وهو فعل الخير الفائق الطبع واراادته واما في طور الطبيعة الفاسدة فيفتقر الى ذلك في امرين اي في شفائه وفي فعل خير الفضيلة الفائقة الطبيعة الذي يثاب عليه . ثم ان الانسان في كلا الطورين يفتقر الى معونة الله حتى يتحرك منه الى حسن العمل

اذا اجيب على الاول بان الانسان انما هو رب افعاله اي له ان يريد وان لا يريد بسبب روية العقل الذي يستطيع ان يميل الى الجهتين واما ترويه او عدم ترويه اذا كان هذا ايضاً من متعلقات قدرة الانسان فلا بد ان يحصل بترويه سابق ولما كان التسلسل في ذلك ممتنعاً وجب الانتهاء الى كون اختيار الانسان منحركاً من مبدأ خارجي مجاوز للعقل البشري اي الله كما اثبتهُ الفيلسوف ايضاً في باب حسن الطالع فالعقل البشري اذن حتى في الانسان الصحيح ليس رباً لفعله ربوبية لا يفتقر معها الى ان يتحرك من الله فهو اذن بالأولى شأن اختيار الانسان السقيم بعد الخطيئة الذي يعوقه فساد الطبيعة عن الخير

وعلى الثامن بان فعل الخطيئة ليس شيئاً سوى فقدان الخير الذي يلائم الفاعل في طباعه . وكما ان الشيء المخلوق ليس يحصل له الوجود الا من آخر واذا اعتبر في نفسه فهو عدم . كذلك يفتقر الى آخر لحفظه في الخير الملائم

لطباعه . وهو يقدر ان يفقد الخير بنفسه كما يقدر بنفسه ان يفقد الوجود ما لم يُحفظ فيه من الله

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يدرك الحق ايضاً بدون معونة الله كما تقدم في الفصل الآنف الا ان فساد الطبيعة البشرية بالخطيئة بالنسبة الى انتهاء الخير اعظم منه بالنسبة الى ادراك الحق

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة فان حب الله هو اخص افعال المحبة واولها . والانسان لا يستطيع ان يحصل على المحبة بنفسه « لان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطيَ لنا » كما في رو ٥ : ٥ . فالانسان اذن لا يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله فوق كل شيء .
٢ وايضاً لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها . ومحبة الحب لشيء اكثر من نفسه تطاول الى ما فوق نفسه . فليس اذن في قدرة طبيعة مخلوقة ان تحب الله فوق نفسها بدون معونة النعمة

٣ وايضاً ان الله الذي هو الخير الاعظم ينبغي ان يُحِبَّ بالحب الاعظم الذي هو محبة فوق كل شيء . والحب الاعظم الذي يجب ان نبذله لله ليس الانسان كفواً له بدون النعمة والا لكان ايلاء النعمة عبثاً . فالانسان اذن لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة

لكن يعارض ذلك ان الانسان الاول جعل على حال القوى الطبيعية فقط كما ذهب بعض . ومن الواضح انه في تلك الحال قد احب الله نوعاً من المحبة . وهو لم يحب الله اسوةً بنفسه او اقل من نفسه والالخطيء في ذلك

فهو اذن قد احب الله فوق نفسه . فالانسان اذن يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله اكثر من نفسه وفوق كل شيء .

والجواب ان يقال انا قد اسلفنا في القسم الاول مب ٦٠ ف ٣ حيث اوردنا ايضاً المذاهب المختلفة في محبة الملائكة الطبيعية ان الانسان كان يستطيع في طور الطبيعة السائلة ان يفعل بقوته الطبيعية الخير الملائم لطبعه دون افتقار الى موهبة اخرى بجانبه وان كان يفتقر في ذلك الى معونة الله المحرك . ومحبة الله فوق كل شيء طبيعية للانسان ولكل مخلوق ناطق او غير ناطق بل غير متنفس ايضاً على حسب ما يلائم كل خليفة من طريقة المحبة . وتحقيق ذلك ان كل شيء يشتهي ويجب طبعاً ما هو مستعد له بفطرته فان كل شيء يفعل بحسب استعداده كافي الطبيعات ك ٢ ف ٨ ومن الواضح ان خير الجزء هو لاجل خير الكل فكان كل موجود جزئي يشتهي او يجب طبعاً خيره الخاص لاجل خير جميع الاكوان العام الذي هو الله وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ف ٤ ان « الله يثني جميع الاشياء الى محبة نفسه » ولهذا كان الانسان في طور الطبيعة السائلة يجعل حب الله غاية له لنفسه ولسائر الاشياء ايضاً فهو اذن كان يجب الله اكثر من نفسه وفوق كل شيء واما في طور الطبيعة الفاسدة فقد فقد ذلك من جهة ميل الارادة الناطقة فانها بسبب فساد الطبيعة تسمى وراء الخير الخاص ما لم تصلح بنعمة الله . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الانسان في طور الطبيعة السائلة لم يكن يفتقر في حبه الطبيعي لله فوق كل شيء الى نعمة غير المواهب الطبيعية وان كان يفتقر دائماً الى معونة الله الذي يحرك الى ذلك واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يفتقر ايضاً في ذلك الى معونة النعمة التي تصلح الطبيعة

اذا اجيب على الاول بان محبة الله فوق كل شيء بفضيلة المحبة

اسمى من محبته بقوة الطبيعة فإنه بقوة الطبيعة يُحِبُّ فوق كل شيء من حيث هو مبدأً وغايةً للخير الطبيعي واما بفضيلة المحبة فإنه يُحِبُّ فوق كل شيء من حيث هو موضوع السعادة ومن حيث ان للانسان شركة روحية معه .
وايضاً ففضيلة المحبة تضيف الى محبة الله الطبيعية نشاطاً ولذة كما تضيف ذلك كل ملكة من ملكات الفضائل الى ما يُفَعَل من الافعال الصالحة بمجرد الفطرة الطبيعية في الانسان العاري عن ملكة الفضيلة

وعلى الثاني بأنه ليس المراد بقولنا لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها انها لا تبلغ بقوتها الى موضوع اعلى من نفسها فمن الواضح ان عقلنا يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك اموراً اعلى من نفسه كما يظهر في معرفة الله الطبيعية بل المراد به ان الطبيعة لا تقوى على فعلٍ مجاوزٍ لحد قدرتها ومحبة الله فوق كل شيء ليست فعلاً من هذا القبيل فهي طبيعية لكل طبيعة مخلوقة كما تقدم
وعلى الثالث بان الحب يُوصَف بالأعظم لا باعتبار درجة المحبة فقط بل باعتبار الباعث عليها وباعتبار كقيمتها ايضاً وعلى هذا فاعظم درجات المحبة هي ما بها يُحِبُّ الله بفضيلة المحبة على انه موضوع السعادة كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوته الطبيعية دون افتقار الى النعمة يُنخَضُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوته الطبيعية من غير افتقار الى النعمة فقد قال الرسول في رو ١٤:٢ « الامم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس » وما يفعله الانسان بالطبيعة يستطيع ان يفعله بنفسه دون افتقار الى النعمة . فهو اذن يستطيع ان يفي برسوم الناموس دون افتقار الى النعمة

٢ وايضاً قال ابرو نيموس في تفسير قانون الايمان الكاثوليكي « ان

القائلين بان الله أمر الانسان بشيء مستحيل يستحقون اللعنة « والمستحيل على الانسان ما لا يستطيع اتمامه بنفسه . فهو اذن يستطيع ان يتم بنفسه جميع رسوم الناموس ٣ وايضاً ان اعظم رهنم في الناموس قوله « احب الرب الهك بكل قلبك » كما في متى ٢٢: ٢٧ . والانسان يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم هذه الوصية بحبته الله فوق كل شيء كما تقدم في الفصل الآنف . فهو اذن يستطيع ان يتم جميع وصايا الناموس بدون النعمة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب البدع بد ٨٨ ان القول بان الانسان يستطيع بدون النعمة ان يني بجميع الوصايا الالهية بدعة لليلاجيين والجواب ان يقال ان الوفاء بوصايا الناموس يحدث على نحوين - اولاً باعتبار جوهر الافعال اي من حيث ان الانسان يفعل افعال العدالة والشجاعة ومائر الفضائل وبهذا النحو امكن للانسان في طور الطبيعة السالمة ان يتم جميع وصايا الناموس والا لا استطاع ان يخطأ في ذلك الطور اذ اتما الخطيئة تعدي الوصايا الالهية . واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو لا يستطيع ان يتم جميع الوصايا الالهية بدون النعمة الشافية - وثانياً لا باعتبار جوهر الفعل فقط بل باعتبار كيفية حدوثه ايضاً اي من حيث يتعمل بفضيلة المحبة وبهذا النحو لا يستطيع الانسان ان يتم وصايا الناموس بدون النعمة لا في طور الطبيعة السالمة ولا في طور الطبيعة الفاسدة ولذلك فبعد ان قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة خيراً البتة » قال « لا لترشدكم الى ما ينبغي فعله فقط بل لتعينهم على ان يفعلوا ذلك بالمحبة ايضاً » - على انهم في كلا الطورين يفتقرون فوق ذلك الى معونة الله من حيث هو المحرك الى اتمام الوصايا كما مر في الفصلين الآنفين اذا اجيب على الاول بانه « لا عجب من قوله انهم يعملون بالطبيعة بما في

الناموس فان روح النعمة يجدد فينا صورة الله التي نحن مفطورون عليها» قاله
اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٧

وعلى الثاني بان ما نستطيعه بمعونة الله ليس مستحيلاً علينا بالكلية
كقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٣ ب ٣ « ما نستطيعه باصدقائنا
نستطيعه بانفسنا على نحو ما » وعلى هذا فايرونيوس يعترف في الموضع المورد
بان « اختيارنا انما هو مطلق بحيث نقول انا مفتقرون دائماً الى معونة الله »
وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم وصية
محبة الله باعتبار اتمامها بفضيلة المحبة على ما مر في ف ٣

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يستحق
الحياة الابدية بدون النعمة فقد قال الرب في متى ١٩ : ١٧ « ان تشأ ان
تدخل الحياة فاحفظ الوصايا » ومن ذلك يظهر ان دخول الحياة الابدية
معلق على ارادة الانسان . وما كان معلقاً على ارادتنا نستطيعه بانفسنا .
فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يستحق الحياة الابدية
٢ وايضاً ان الحياة الابدية ثواب او اجر يجزي به الله الناس كقوله في
متى ٥ : ١٢ « اجر كم عظيم في السماوات » والله يجزي الانسان او يثيبه على
حسب اعماله كقوله في مز ٦١ : ١٣ « انت تجزي الانسان بحسب اعماله »
فيظهر اذن ان في سلطان الانسان من حيث هو رب اعماله ان يدرك الحياة الابدية
٣ وايضاً ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى للحياة الانسانية . وكل شيء
طبيعي يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك غايته . فاذا الانسان الذي هو ذو
طبيعة اعلى اولى بان يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك الحياة الابدية من غير

افتقار الى نعمة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة الابدية » وقيل في تفسيره « انما قيل ذلك لنعلم ان الله انما يبلغنا الحياة الابدية برحمته »

والجواب ان يقال ان الافعال المؤدية الى الغاية ينبغي ان تكون معادلة لها . وليس يجاوز فعل قياس مبدئه الفاعل ولهذا نجد في الاشياء الطبيعية ان شيئاً لا يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا مجاوزاً للقوة الفاعلة بل انما يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا معادلاً لقوته . والحياة الابدية غاية مجاوزة قياس الطبيعة البشرية كما يظهر مما اسلفناه في مب ه ه فلا يستطيع الانسان اذن بقوته الطبيعية ان يحدث افعالاً تستحق الثواب معادلة للحياة الابدية بل لا بد لذلك من قوة اعلى وهي قوة النعمة فهو اذن لا يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية لكنه يستطيع ان يفعل افعالاً تؤدي الى خير ملائم لطبيعته كحرارة الارض والشرب والاكل واتخاذ الاصدقاء ونحو ذلك كما قال اوغسطينوس في جوابه الثالث لليلاجيين

اذا اجيب على الاول بان الانسان يفعل بارادته افعالاً تستحق الحياة الابدية ولكن لا بد في ذلك ان توهب ارادته من الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم

وعلى الثاني بانه « لا مرء في ان الاعمال الصالحة تجزى بالحياة الابدية غير ان هذه الاعمال المستحقة للثواب تُسند الى نعمة الله » كما ورد في تفسير قول الرسول « ان نعمة الله هي الحياة الابدية » وقد مرّ ايضاً في الفصل الآنف انه لا بد من النعمة لاثمام وصايا التاموس على النحو الذي ينبغي والذي به يستحق اتمامها الثواب

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الغاية الملائمة لطبع الانسان .
والطبيعة الانسانية من حيث هي اشرف تستطيع ولو بمعونة النعمة ان تتأدى
الى غاية اعلى لا تستطيع الطبائع السافلة الوصول اليها بوجه من الوجوه .
كما ان الانسان الذي يستطيع ان يدرك الشفاء بواسطة الادوية افضل
استعداداً له من لا يستطيع ذلك بوجه من الوجوه على ما قال الفيلسوف في
كتاب السماء ٢ ف ١٢

الفصل السادس

في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة
يُتخطى الى السادس بان يقال . يظهر ان الانسان يستطيع ان يتأهب
للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة اذ ليس يكلف ما هو
مستحيل عليه كما مر في ف ٤ وقد قيل في زكريا ١ : ٣ « توبوا الي فاتوب
اليكم » وتأهب النفس للنعمة انما هو التوبة الى الله . فيظهر اذن ان الانسان
يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة النعمة

٢ وايضاً ان الانسان يؤهب نفسه للنعمة بفعله ما في يده لانه اذا فعل
الانسان ما في يده لا ينكر الله عليه النعمة ففي متى ١١ : ٧ ان الله « يمنح الروح
الصالح لمن يسأله » ومعنى كون شيء في يدنا انه في مقدورنا . فيظهر اذن ان
في مقدورنا ان نؤهب انفسنا للنعمة

٣ وايضاً لو كان الانسان يفتقر الى النعمة في تأهيبه نفسه للنعمة لافتقر
بجامع الحجة الى النعمة في تأهيبه نفسه لتلك النعمة المفتقر اليها فيلزم التسلسل
وهذا ممنوع . فينبغي اذن في ما يظهر ان يعتمد القول الاول اي ان الانسان
يستطيع بدين النعمة ان يؤهب نفسه للنعمة

٤ وايضاً قيل في ام ١٦ : ١ « للانسان ان يؤهب قلبه » وانما يقال للانسان

ما يستطيعه الانسان بنفسه . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان
يؤهب نفسه للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٤ « ما من احدٍ يقدر ان يقبل اليَّ
ما لم يجذبهُ الاب الذي ارسلني » ولو كان الانسان يقدر ان يؤهب نفسه لما
وجب ان يجذب من آخر . فالانسان اذن لا يستطيع ان يؤهب نفسه للنعمة
بدون معونة النعمة

والجواب ان يقال ان تأهب الارادة الانسانية للخير يكون على نحوين احدهما
ما به تأهب لحسن العمل وللإستمتاع بالله وهذا التحول لا يمكن حصوله بدون
موهبة النعمة الملكية التي يجب ان تكون مبدأ للفعل الإستحقاق كما مر في
الفصل الآنف والثاني ما به تأهب لاحراز هذه الموهبة اي موهبة النعمة الملكية
وهذا التحول يقتضي ان يكون مسبقاً بموهبة اخرى ملكية في النفس والا
لتسلسل الى غير نهاية بل انما يقتضي ان يكون مسبقاً بمعونة مجاة من الله من
حيث يحرك النفس في الباطن او يلهم الخير المقصود . فانا في هذين نفتقر الى
المعونة الالهية كما مر في ف ٣٠٢

اما افتقارنا في ذلك الى معونة الله المحرك فظاهر لانه لما كان كل فاعل
انما يفعل لغاية كان لا بد لكل علة ان تسوق معلولاتها الى غايتها ولهذا لما
كان ترتيب الغايات تابعاً لترتيب الفواعل او الحركات كان لا بد ان يقصد
الانسان الى الغاية القصوى بتحريك المحرك الاول والى الغاية القريبة بتحريك
احد الحركات السافلة كما ان الجندي يوجه قصده الى التماس النصر بتحريك
قائد الجيش العام والى اتباع راية كتيبة بتحريك قائدها الخاص . ولما كان
الله هو المحرك الاول مطلقاً كان هو الذي يحرك جميع الاشياء لان توجهه اليه
بما تشترك فيه من قصد الخير الذي به يقصد كل منها ان يماثل الله على حسب

حاله وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الله يسوق اليه كل شيء وهو يسوق اليه الناس الابرار على انه الغاية الخاصة التي يقصدون اليها ويشوقون الي ان يلزموها على انها خيرهم الخاص كقوله في مز ٢٢ : ٢٨ « حسن لي ان الزم الله » ولهذا ليس يمكن للانسان ان يتوجه الى الله ما لم يوجهه الله اليه . والتأهب للنعمة نوع من التوجه الى الله ومثله في ذلك مثل من اعرض بعينه عن نور الشمس فانه انما يتأهب لقبول نورها بتوجيه عينيه نحوها . فقد وضع اذن ان الانسان لا يستطيع ان يوجه نفسه لقبول نور النعمة الا بفضل معونة الله الذي يحركه باطناً الى ذلك

اذا اجيب على الاول باننا نسلم ان توجه الانسان الى الله يحدث بالاختيار وبهذا الاعتبار يؤمر الانسان ان يوجه نفسه الى الله الا ان توجه الاختيار الى الله يمتنع من دون ان يوجهه الله الي نفسه كقوله في ار ٣١ : ١٨ « حوّلني فأتحول فانك انت الرب الهى » وفي مراثي ٥ : ٢١ « اعدنا يا رب اليك فنعود »

وعلى الثاني بان الانسان لا يستطيع ان يفعل شيئاً ما لم يتحرك من الله كقوله في يو ١٥ : ٥ « بدوني لا تستطيعون ان تفعلوا شيئاً » وعليه فمعنى ان الانسان يفعل ما في يده انه يفعل ما في مقدوره من حيث هو متحرك من الله

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على النعمة الملكية التي تقتضي تأهباً ما اذ لا بد لكل صورة من قابل متأهب لها واما تحرك الانسان من الله فلا يقتضي تقدم تحريك آخر لان الله هو المحرك الاول فلا يلزم التسلسل وعلى الرابع بان للانسان ان يوجه قلبه لانه يفعل ذلك باختياره لكنه ليس يفعله بدون معونة الله الذي يحركه ويجذبه الى نفسه كما تقدم

الفصل السابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة لان ما يبني سبقة على النعمة يحصل بدون النعمة . والانتماش من عثرة الخطيئة يبني سبقة على اثار النعمة في افسس ١٤ : ٥ « ثم من بين الاموات فيضي لك المسيح » فالانسان اذن يستطيع ان يتعش من عثرة الخطيئة بدون النعمة

٢ وايضاً ان الخطيئة تقابل الفضيلة مقابلة المرض للصحة كما مر في ب ٧١ ف ١ . والانسان يستطيع بقوة الطبيعة ان يتعش من المرض الى الصحة من غير استعانة بدواء خارجي اذ لا يزال فيه مبدأ الحياة الذي يصدر عنه فعل الطبيعة . فيظهر اذن ان الانسان على حد ذلك يستطيع ان يُشفى من نفسه برجوعه عن حال الخطيئة الى حال البرارة بدون معونة نعمة خارجية

٣ وايضاً كل شيء طبيعي يستطيع ان يعود الى الفعل الملائم لطبيعته كما ان الماء المسخن يعود بنفسه الى البرودة الطبيعية وكما ان الحجر المرمرى به صدأ يرجع بنفسه الى حركته الطبيعية . والخطيئة فعل على خلاف مقتضى الطبيعة كما يتضح من قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ و ٤ و ٣٠ . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يرجع عن الخطيئة الى حال البرارة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « ان كان أعطي ناموس يقدر ان يبرر فالمسيح اذن مات باطلاً » اي لغير داعٍ . ويجامع الحجة اذا كان للانسان طبيعة يقدر بها ان يبرر فالمسيح قد مات باطلاً اي لغير داعٍ وهذا خلف . فالانسان اذن لا يستطيع بنفسه ان يبرر اي ان يثوب عن حال

الاشم الى حال البرارة

والجواب ان يقال ان الانسان لا يستطيع البتة ان ينتعش من عشرة الخطيئة
بنفسه من دون معونة النعمة لانه لما كان ذنب الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها
كما مر في مب ٨٧ ف ٦ لم يكن الانتعاش من عشرة الخطيئة نفس الكف
عن فعلها . على ان الانتعاش من عشرة الخطيئة هو استعادة الانسان ما فقدته
باقترافها واقتراف الانسان الخطيئة ينزل به ثلاثة اضرار اي الوصمة وفساد
الخير الطبيعي والذنب المستوجب العقاب اما الوصمة فمن حيث يعرى بشين
الخطيئة عن زين النعمة واما فساد خير الطبيعة فمن حيث يختل نظام طبيعته
بتمرد ارادته على الله لان اختلال هذا النظام يستلزم اختلال طبيعة الانسان
الخالق بأسرها واما الذنب المستوجب العقاب فمن حيث انه باقترافه الخطيئة
الممينة يستوجب الهلاك الابدي . وظاهر ان هذه الثلاثة لا يمكن
تلافيها الا بالله فان جمال النعمة لما كان يحصل باضاءة التور الالهي لم يكن
تجديده في النفس ممكناً الا بتجدد انارة الله فكان لا بد له من الموهبة الملكية
التي هي نور النعمة وكذلك لا يمكن تلافي نظام الطبيعة بخضوع ارادة الانسان
لله ما لم يجذب الله اليه ارادة الانسان كما مر في الفصل الآنف ومثله الذنب
المستوجب العقاب الابدي فانه لا يستطيع ان يصفح عنه الا الله الذي أهين
بالخطيئة والنبي هو ديان الناس ولهذا كان لا بد للانسان في انتعاشه من عشرة
الخطيئة من معونة النعمة التي تحصل له بالموهبة الملكية وتغريك الله له باطناً
اذاً اجيب على الاول بان الانسان لا يكلف الا ما يتعلق به فعل
الاختيار الذي لا يسد منه في انتعاش الانسان من عشرة الخطيئة فليس المراد
اذن بقوله «قم فيضيء لك المسح» ان كل الانتعاش من عشرة الخطيئة يجب
ان يتقدم انارة النعمة بل ان الانسان لمحاولته هذا الانتعاش بالاخبار المتحرك

من الله يقبل نور النعمة المبررة

وعلى الثاني بان العقل الطبيعي ليس مبدأً كافياً للصحة التي تحصل
للانسان بالنعمة المبررة بل انما مبدؤها النعمة التي تُقَدَّ بالخطيئة فالانسان
اذن لا يستطيع ان يُشْفَى من تلقاء نفسه بل لا بد ان يسبح عليه من جديد نور
النعمة كما تسبح النفس من جديد على البدن عند بئته

وعلى الثالث بانه متى كانت الطبيعة سالمة امكن لها ان تتلافى بنفسها ما
كان ملائماً ومعادلاً لها اما ما كان مجاوزاً احدها فلا تستطيع تلافيه بدون
معونة خارجية . وكذلك الطبيعة البشرية التي وهنت بفعل الخطيئة لانها لم
تبق على سلامتها بل فسدت كما تقدم فانها لا تستطيع ان تتلافى بنفسها الخير
الملائم لها فكيف بخير البرارة المجاوزة لقوتها

الفصل الثامن

في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع بدون النعمة ان
لا يخطأ اذ ليس يخطأ احد في ما يعذر عليه اجتنابه كما قال اوغستينوس في
كتاب النفسين ف ١٠ و ١١ وفي كتاب الاختيار ٣ ف ١٨ فلو كانت
الانسان الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع ان يجنب الخطيئة لكان
في حين اقترافه الخطيئة لا يخطأ على ما يظهر . وهذا خلف

٢ وايضاً انما يقصد بتاديب الانسان تكبُّه عن الخطيئة فلو كان الانسان
الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع اجتناب الخطيئة لم يكن في تاديبه
فائدة على ما يظهر . وهذا خلف

٣ وايضاً ورد في سي ١٥ : ١٨ « امام الانسان الحياة والموت الخير
والشر فما اعجبه يعطى له » والانسان متى خطىء لا يزال انساناً . فلا يزال اذن

في مقدوره ايثار الخير او الشر فهو اذن يستطيع بدون النعمة ان يجتنب الخطيئة
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البرف ٢١ « من
 نفي وجوب صلاتنا لعدم دخولنا في التجربة (وهو من يزعم ان معونة نعمة الله
 ليست ضرورية لاجتناب الانسان الخطأ بل اذا تلقى الناموس فقط تكفي
 لذلك ارادة الانسان) فلا اشك في وجوب عدم اصفاء احدٍ اليه ووجوب
 حرم الجميع له »

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الانسان باعتبارين
 باعتبار طور الطبيعة السالمة وباعتبار طور الطبيعة الفاسدة فاذا اعتبرنا طور
 الطبيعة السالمة فالانسان كان يستطيع فيه حتى بدون النعمة الملكية ان لا
 يقترف خطيئة مبيتة ولا عرضية اذ ليس الخطأ سوى الخروج عما تقتضيه
 الطبيعة وهذا كان يستطيع الانسان اجتنابه في طور سلامة الطبيعة ولكنه
 لم يكن يستطيعه بدون معونة الله من حيث يحفظ تعالى كل شيء في حاله
 الحسنة فان الطبيعة اذا فقدت هذه المعونة هوت في لجة العدم - اما اذا
 اعتبرنا طور الطبيعة الفاسدة فالانسان ينتقر في اجتناب الخطيئة مطلقاً الى
 النعمة الملكية التي تبرىء الطبيعة وهذا البره يحصل اولاً في العقل في الحياة
 الحاضرة حيث لا تزال الشهوة البدنية غير مُصلحة بانكسية وعايه قول الرسول
 بلسان الانسان المُصلح رو ٧ : ٢٥ « فانا بانروح عبد لناموس الله وبالجد
 عبد لناموس الخطيئة » وفي هذا الطور يستطيع الانسان ان يجتنب الخطيئة
 الهيتة التي محلها العقل كما مر في مب ٧٤ ف ٤ ولكنه لا يستطيع ان يجتنب
 كل خطيئة عرضية لفساد الشوق الحسي الادنى الذي يستطيع العقل ان
 يجمع حركاته منفردة وهذا هو الوجه في كونها خطيئة واردة لا مجتمعة اذ
 بينما يحاول قمع احداها ربما تارت اخرى ولان العقل لا يستطيع ان يكون

متنبها دائماً لاجتناب هذه الحركات كما مرّ في مب ٧٤ ف ٣ ج ٢
وكذلك ايضاً شأن عقل الانسان الذي هو محل الخطيئة الميئة فانه قبل
ان يصلح بالنعمة المبررة يستطيع ان يجتنب الخطايا الميئة منفردة ومدة ما
من الزمان اذ ليس من الضرورة ان يخطأ بالفعل دائماً دون انقطاع ولكنه لا
يستطيع ان يبتى بدون خطيئة ميئة زماناً طويلاً وعليه قول غريغوريوس
في كلامه على حزقيا «الخطيئة التي لا تُعفى عاجلاً بالتوبة تجرُّ بثقلها الى اخرى»
وتحقيق ذلك انه كما يجب ان يخضع الشوق الالهي للعقل كذلك يجب ان
يخضع العقل لله ويعمله غاية لارادته. والغاية يجب ان يترتب بها جميع الافعال
الانسانية كما يجب ان يترتب بحكم العقل حركات الشوق الالهي. فكما انه اذا
لم يكن الشوق الالهي خاضعاً للعقل كل الخضوع فلا بد ان ينشأ في الشوق
الحسي حركات غير مترتبة كذلك اذا لم يكن عقل الانسان خاضعاً لله فلا بد
من وقوع كثرة الخلل في افعاله لانه متى لم يكن قلب الانسان ثابتاً في الله
بحيث لا يؤثر فراقه على خيره يجرزه او شره يجتبه يتفق ان تعرض له امور
كثيرة يعملها احرازها او اجتنابها على ان يعتمد على الله مستهيناً بلوامره فيقع
في الخطيئة الميئة ولا سيما لان الانسان يفعل في ما يفجأه من الامور على
حسب ما سبق عنده من تصور غاية ونزوع ملكة كما قال الفيلسوف في
كتاب الاخلاق ٣ ب ٨ وان استطاع بروية العقل ان يفعل شيئاً على غير
مقتضى ما سبق عنده من تصور الغاية او نزوع الملكة. الا انه اعدم استطاعته
ان يكون دائماً على هذه الحال من الروية يتعذر بقاؤه طويلاً بدون ان يفعل
على وفق الارادة المتجافية عن مقتضى الترتيب الالهي ما لم تصلح عاجلاً بالنعمة
وتعود الى الترتيب المقتضى
اذا اجيب على الاول بان الانسان يستطيع ان يجتنب كلاً من افعال

الخطيئة على حياته ولكنه لا يستطيع ان يجتنبها كلها معاً الا بالنعمة كما تقدم
الا انه لما كان عدم استعداده لقبول النعمة يحدث بذنبه لم يكن تعذر اجتنابه
الخطيئة بدون النعمة عاذراً له في اقترافها

وعلى الثاني بان التاديب مفيد « اذ ينشأ عما يصاحبه من الالم ارادة
الاستصلاح هذا اذا كان التاديب ابن الموعد فانه ينشأ من صوت تاديبه
ويشعر باله في الخارج يفعل الله في داخله بالاوامر الالهية الارادة الصالحة »
كما قال اوغسطينوس في كتاب التاديب والنعمة ف ٦ فالتاديب اذن
ضروري لان الانسان لا يجانب الخطيئة بدون ارادته . لكن التاديب ليس
يكفي بدون معونة الله وعليه قوله في جا ١٤:٧ « انظر الى اعمال الله كيف لا
يقدر احد ان يتقف ما أودّه »

وعلى الثالث بان تلك الآية محمولة على الانسان في طور سلامة الطبيعة
قبل ان يصير عبداً للخطيئة فانه كان في مقدوره حينئذ ان يخطأ وان لا
يخطأ كما قال اوغسطينوس - على انه في الحال الحاضر يعطى ايضاً ما يريد
الا ان ارادة الخير انما تحصل له بمعونة النعمة

الفصل التاسع

في ان من كان محرراً النعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير ويجتنب
الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة

يقطع الى التاسع بان يقال: يظهر ان من كان محرراً النعمة يستطيع بنفسه ان
يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة فان كل ما
لا يفي بما وُهب لاجله يكون اما بلا فائدة او ناقصاً . والنعمة انما وُهِبَت لنا
لنستطيع ان نفعل الخير ونجتنب الخطيئة فاذا كان الانسان لا يستطيع ذلك
بالنعمة يظهر انه اما لم يكن في هبتها فائدة او انها ناقصة

٢ وايضاً ان الروح القدس نفسه يستقر فينا بالنعمة كقوله في ا كور ٣ : ١٦ « اما تعلمون انكم هيكل الله وان روح الله مستقر فيكم » . والروح القدس لشمول قدرته كافٍ لان يسوقنا الى صالح الاعمال ويحرسنا من الخطيئة . فالانسان المحرز النعمة اذن يستطيع كلا هذين الامرين من دون عون آخر من جهة النعمة ٣ وايضاً لو كان الانسان المحرز النعمة لا يزال مفتقراً في صلاح سيرته واجتنابه الخطيئة الى عون آخر من جهة النعمة لافتقر بجامع الحجة بعد احراز هذا العون الآخر الى عون آخر ايضاً فيلزم التسلسل وهذا باطل . فمن احرز اذن النعمة لا يفتر في صلاح العمل واجتناب الخطيئة الى عون آخر من قبل النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٦ « كما ان العين الجسائية البالغة متهى السلامة لا تستطيع الابصار ما لم يعنها عليه تلالؤ النور كذلك الانسان البالغ كمال التبرير لا يقدر على صلاح السيرة ما لم يعنه الله بنور البرارة الازلي » والتبرير انما يحصل بالنعمة كقوله في رو ٣ : ٢٤ « تبررون مجاناً بنعمته » فكذلك الانسان المحرز النعمة يفتر في صلاح سيرته الى عون آخر من جهة النعمة

والجواب ان يقال ان الانسان يفتر في صلاح سيرته الى معونة الله لوجهين كما مر في ف ٢ و ٣ و ٦ اولا ليصيب منه تعالى نعمة ملكية بها تصالح الطبيعة البشرية الفاسدة وتترقى بعد اصلاحها الى فعل ما تستحق به الحياة السمودية من الافعال المجاوزة قدرها وثانياً ليحرك منه تعالى الى الفعل . فباعتبار الوجه الاول من معونة الله لا يفتر الانسان المحرز النعمة الى معونة اخرى من جهة النعمة اي لا يفتر الى فيض ملكية اخرى . لكنه يفتر الى معونة النعمة باعتبار الوجه الثاني اسي ليحرك من الله الى حسن الفعل

وذلك لسببين احدهما عام وهو انه ليس يستطيع شئاً من المخلوقات ان يفعل
 فعلاً الا بقوة اتحرك الالهي كما مر في ف ١ والثاني خاص وهو حال
 الطبيعة البشرية فانها وان برئت بالنعمة من جهة العقل لا يزال بها من جهة
 الجسد فساداً «تستعبده لنا موس الخطيئة» كما في رو ٢: ٢٥ بل لا يزال في
 القتل ايضاً نوع من ظلمة الجهل يجعلنا ان «لا نعلم ماذا نصلي كما ينبغي» كما
 في رو ٨: ٢٦ لانا بسبب اختلاف الحوادث وعدم معرفتنا الكاملة بانفسنا
 ايضاً لا نستطيع ان نعلم علماً تاماً ماذا يفيدنا كقوله في حك ٩: ١٤ «افكار
 البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة» فكان لا بد لنا من هداية الله
 ووقايتة لكونه عليماً بكل شئ وقديراً على كل شئ ولهذا ايضاً يجدر بالذين
 صاروا بالنعمة ابناء الله ان يقولوا «ولا تدخلنا في التجربة» و«لتكن مشيئتك
 كما في السماء كذلك على الارض» الى سائر ما في الصلوة الربية مما يرجع
 الى ذلك

اذا اجيب على الاول باننا لا نعطى موهبة النعمة الملكية لنستغني بها عن
 كل عون الهى آخر فان كل خليفة تفتقر الى الله في بقاء الخير الذي اوتيته
 منه تعالى وعليه فافتقار الانسان بعد نيل النعمة الى معونة الهية لا يلزم عنه
 ان النعمة وهبت عبثاً او انها ناقصة فان افتقار الانسان الى المعونة الالهية
 يلزمه حتى في حال المجد التي تكون النعمة فيها على غاية الكمال اما هنا فالنعمة
 ناقصة نوعاً من النقصان من حيث انها لا تبرىء الانسان من كل وجه
 كما تقدم

وعلى الثاني بان عمل الروح القدس الذي به يحركنا ويقينا لا يقتصر على
 ما يحدثه فينا من الموهبة الملكية فهو ما عدا ذلك يحركنا ويقينا بالاشراك مع
 الآب والابن

وعلى الثالث بان قضية ذلك الاعتراض ان الانسان لا يفتقر الى نعمة
اخرى ملكية

الفصل العاشر

في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يفتقر في ثباته الى معونة النعمة
يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الانسان الموجود في حال النعمة
ليس يفتقر في ثباته الى معونة النعمة فان الثبات شيء اقل من الفضيلة كالعفة
كما يظهر من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ . ومتى تبرر
الانسان بالنعمة لم يبق مفتقراً في احراز الفضائل الى معونة النعمة . فلان لا
يُبقى مفتقراً في احراز الثبات الى معونة النعمة أولى

٢ وايضاً ان الفضائل تُولى جملة . وقد جعل الثبات في جملة الفضائل .

فيظهر اذن انه يُولى مع النعمة عند ايلاء الفضائل الأخر

٣ وايضاً ان الانسان قد رُد اليه بموهبة المسيح أكثر مما فقد بجريرة آدم
كما قال الرسول في رو ١٥ . وقد كان آدم حاصلًا على قوة الثبات . فلان
تُرَدّ لنا بنعمة المسيح قوة الثبات أولى . فالانسان اذن ليس يفتقر في الثبات
الى النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثبات ف ١١ « اذا
كان الثبات لا يُولى من الله فلم يلمس منه ؟ افهل هنا الالتباس من قبيل
الجزء اذ يلمس منه ما يعلم انه ليس يوليه بل انما هو في قدرة الانسان ؟ »
والثبات يلمسه ايضاً من تقدس بالنعمة وهذا هو المراد بقولنا « ليقدس اسمك »
كما اثبتهُ اوغسطينوس في الموضوع المتقدم مستشهداً بكلام قيريلانوس .
فالانسان اذن ولو كان في حال النعمة يفتقر الى ان يُولى الثبات من الله .
والجواب ان يقال ان الثبات يقال على ثلاثة معانٍ - فقد يراد به ملكة

عقلية يستمر بها الانسان ثابتاً تلقاء الآلام المفاجئة فلا يتجافى بها عما تقتضيه
الفضيلة وبهذا المعنى تكون نسبة الثبات الى الآلام كنسبة العفة الى الشهوات
واللذات كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ - وقد يراد به
ملكته بها يقصد الانسان ان يستمر على الصلاح حتى النهاية وهو يهدين
العنين يولى مع النعمة كما يولى معها العفة وسائر الفضائل - وقد يراد به
الاستمرار على الصلاح حتى منتهى الحياة والانسان الموجود في حال النعمة لا
يفتقر في الحصول على هذا النوع من الثبات الى نعمة اخرى ملكية بل الى
عون الهي يرشده ويقيه عند نجوم التجارب كما مر في الفصل الآنف . ولهذا
كان لا بد لمن تقدس بالنعمة ان يلتمس بعد ذلك من الله موهبة الثبات
لكي يوقى الشر الى منتهى الحياة فكثير من الناس يعطون النعمة ولا يعطون
الثبات عليها

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على النوع الاول من
الثبات كما ان الاعتراض الثاني يرد على النوع الثاني منه . ومن هنا يظهر
الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الانسان في الطور الاول حصلت له موهبة القوة على
الثبات ولكنه لم تحصل له موهبة الثبات واما الآن فكثير يحصل لهم بنعمة
المسيح موهبة القوة على الثبات وموهبة الثبات ايضاً كما قال اوغسطينوس في
كتاب الطبيعة والنعمة ف ١٢ وبهذا الاعتبار تكون موهبة المسيح اعظم من
جريرة آدم . ومع ذلك فان الانسان كان في طور البرارة الذي لم يكن فيه
الجسد متمرداً بوجهه على الروح اقدر بموهبة النعمة على الثبات منا اليوم فان
الاصلاح الذي حصل بنعمة المسيح وان كان قد ابتدأ في العقل الا انه لم ينته
بعد في الجسد على ان هذا سيكون في الوطن حيث ليس يقدر الانسان على

التيات فقط بل يكون معصوماً من الخطأ ايضاً

المبحث العاشر بعد المائة

في نعمة الله من حيث ماهيتها - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نعمة الله من حيث ماهيتها وفي ذلك اربع مسائل - ١ في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس - ٢ هل هي كيفية - ٣ هل تفرق عن الفضيلة الموهوبة - ٤ في محل النعمة

الفصل الاول

في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان النعمة لا توجب شيئاً في النفس فكما يقال ان الانسان يحصل على نعمة الله يقال ايضاً انه يحصل على نعمة الانسان وعليه قوله في تك ٣٩ : ٢١ « رزق الرب يوسف نعمة في عيني رئيس السجن » وقولنا ان الانسان حاصل على نعمة الانسان ليس يوجب شيئاً في المنعم عليه بل انما يوجب في المنعم نوعاً من الرضى . فقولنا اذن انه حاصل على نعمة الله ليس يوجب شيئاً في النفس بل انما يدل على الرضى الالهي فقط ٢ وايضاً كما ان النفس تحيي الجسد كذلك الله يحيي النفس وعليه قوله في تث ٣٠ : ٢٠ « هو حياتك » والنفس تحيي الجسد مباشرة . فلا واسطة اذن بين الله والنفس . فالنعمة اذن لا توجب شيئاً مخلوقاً في النفس

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في رو ١ : ٧ النعمة لكم والسلام « المراد بالنعمة مغفرة الخطايا » ومغفرة الخطايا لا توجب شيئاً في النفس بل في الله فقط وهو عدم حساباته الخطيئة كقوله في مز ٣١ : ٢ « طوبى للرجل الذي لم يحسب عليه الرب خطيئة » فكذا النعمة ايضاً لا توجب شيئاً في النفس

لكن يعارض ذلك ان النور يوجب شيئاً في المستير . والنعمة نور
للنفس وعايه قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٢ « ان
متعدي التاموس يستوجب ان يفارقه نور الحق ومتى فارقه عميت بصيرته »
فالنعمة اذن توجب شيئاً في النفس

والجواب ان يقال ان النعمة تطلق في الاصطلاح^(١) على ثلاثة معانٍ
فقد يراد بها اولاً حب احد الناس كقولنا ان هذا الجندي فائز بنعمة الملك
اي ان له حظوة عند الملك وقد يراد بها ثانياً الموهبة المجانية كقولك انا اوليك
هذه النعمة . وقد يراد بها ثالثاً عرفان الجليل كقولنا انا تقابل الصنعة بالنعمة
(اي بالشكر) وثاني هذه الثلاثة يتوقف على الاول فان اسداء شيء مما نأ الى
بعض الناس انما ينشأ عن الحب اندي به يظفر المسدي اليه بحظوة عند
المسدي . والثالث يصدر عن الثاني فان الشكر يتبع الصنعة - وواضح ان
النعمة بالمعنيين الاخيرين توجب في قابلها شيئاً وهو في الاول الموهبة المجانية
وفي الثاني عرفان هذه الموهبة . واما النعمة بالمعنى الاول ففيها فرق بين نعمة
الله ونعمة الانسان فانه لما كانت الارادة الالهية هي مصدر الخير في المخلوقات
كانت محبة الله التي بها يريد خير المخلوقات هي مصدر ما في المخلوقات من
الخير . واما ارادة الانسان فهي تتحرك من خير خارج سابق فليست علة
للخيرية الخارجة كلها بل هذه الخيرية متقدمة عليها كلها او بعضها . ومن
ذلك يظهر ان محبة الله يصدر عنها دائماً في المخلوقات خير حادث في بعض
الازمنة لا قدم مقارن لها في الازلية . وباعتبار هذا الفرق في الخير تفرق
محبة الله للمخلوقات فبعضها عام وهي التي بها « يجب جميع الاكوان » كما في
حك ١١ : ٢٥ وبهذه المحبة يجمد بالوجود الطبيعي على جميع المخلوقات وبعضها

(١) اي في اصطلاح اللغة اللاتينية (م)

خاص وهي التي بها يرفع الخليفة الناطقة الى ما فوق حال الطبيعة ويسمها في الخير الالهي وبهذه الحجة يقال انه يجب بعض الناس مطلقاً لان الله بهذه الحجة يريد مطلقاً للخليفة الخير السرمدي الذي هو ذاته - اذا نقرر ذلك ظهر ان قولنا ان الانسان فائز بنعمة الله يدل على شيء فائق الطبع في الانسان صادر عن الله . وربما اطلقت نعمة الله على محبة الله الازلية كقولنا نعمة الانتخاب من حيث ان الله قد انتخب بعضاً بمجرد لطفه دون استحقاق من قبلهم في افس ١ « انتخبنا للتبني له لحمد مجد نعمته »

اذا اجيب على الاول بان قولنا ان احد الناس ايضاً حاصل على نعمة الانسان يراد به ان فيه شيئاً يحظى به لدى الانسان على حد قولنا انه حاصل على نعمة الله لكن على فرق بينهما فان ما يحظى به احد الناس لدى الانسان متقدم على محبة الانسان وما به يحظى الانسان لدى الله صادر عن المحبة الالهية كما تقدم

وعلى الثاني بان الله هو حياة النفس بطريق العلة الفاعلة والنفس هي حياة الجسد بطريق العلة الصورية ولا واسطة بين الصورة والهوى لان الصورة تصور الهوى او المحل بنفسها واما الفاعل فليس بصور المحل بجوهره بل بالصورة التي يحدثها في الهوى

وعلى الثالث بان اوغسطينوس قال في كتاب الرجوع « ليس المراد بقولي ان النعمة هي مغفرة الخطايا والسلام هو مصالحة الله ان السلام والمصالحة خارجان عن النعمة العامة بل انه اراد بالنعمة خصوصاً مغفرة الخطايا » فليست النعمة اذن مقصورة على مغفرة الخطايا بل تتناول مواهب اخرى كثيرة الهية . وايضاً فان مغفرة الخطايا لا تحصل بدون اثر مجده الله فينا كما سيأتي بيانه



الفصل الثاني

في ان النعمة هل هي كيفية للنفس

يُنْتَظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة ليست كيفية للنفس اذ
الكيفية لا تفعل في محلها لان فعلها لا يقع بدون فعل المحل فيلزم فعل المحل في
نفسه . والنعمة تفعل في النفس بتبريرها اياها . فليست اذن كيفية

٢ وايضاً ان الجوهر هو اشرف من الكيفية . والنعمة اشرف من طبيعة
النفس فانا بالنعمة نستطيع كثيراً مما لا تكفي له الطبيعة كما اسلفنا في البحث
الآنف . فليست النعمة اذن كيفية

٣ وايضاً ان الكيفية لا تبقى بعد زوالها عن المحل . والنعمة تبقى لعدم
فسادها والا لصارت الى العدم كما تخلق من العدم ولذلك عبر عنها في غلا
١٥ : ٦ بالخلقة الجديدة . فليست اذن كيفية

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في مز ١٠٣ : ١٥
تفرح الوجه بالدهن « النعمة بهاء للنفس يبعث الى حبها بحب مقدس »
وبهاء النفس كيفية كجمال الجسد فالنعمة اذن كيفية

والجواب ان يقال ان المراد بقولنا عن الانسان انه فائز بنعمة الله ان فيه
اثراً لارادة الله المجانة كما تقدم في الفصل الآنف . وقد مر في البحث الآنف
ف ١ و ٢ و ٣ ان ارادة الله المجانة تعين الانسان على نحوين اولاً من حيث
يحرك الله نفس الانسان الى معرفة شيء او ارادته او فعله . والآخر المجان
الحاصل في النفس على هذا النحو ليس كيفية بل حركة للنفس لان فعل
المحرك في المتحرك هو الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ ب ٣ وثانياً من حيث
يفيض الله على النفس موهبة ملكية اذ ليس يليق بالله ان يكون بمن يجهم
ليدركوا الخير الفائق الطبع اقل عناية منه بالمخلوقات التي يجبه لتدرك الخير

الطبيعي . وهو لا يقتصر في عنايته بالمخلوقات الطبيعية على تحريكه اياها الى الافعال الطبيعية بل يوجد عليها ايضاً بصورٍ وقوي هي مبادئ للافعال فتميل بها الى تلك الحركات وهكذا تصير لها هذه الحركات التي تحرك بها من الله طبيعةً ومستسبةً كقوله في حك ٨ : ١ « تدبر كل شيء بالرفق » فهو انذ بالاولى يفيض على من يحركهم الى ادراك الخير الفائق الطبع صوراً او كيفيات فائقة الطبع يسر لهم بها ادراك الخير الابدي وعلى هذا النحو تكون موهبة النعمة كنيته

اذا اجيب على الاول بان النعمة من حيث هي كيفية تفعل في النفس لا بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية كما يفعل الياض الايض وكما تفعل البرارة البار

وعلى الثاني بان كل جوهر فهو اما نفس طبيعية ما هو جوهره او جزء منها على حد ما يقال للبيوت او للصورة جوهر . والنعمة لكونها فوق الطبيعة الانسانية لا يمكن ان تكون جوهرًا او صورةً جوهرية للنفس بل انما هي صورة عرضية لها لان ما له في الله وجود جوهرى يكون له وجود عرضي في النفس المشتركة في الخيرية الالهية كما يظهر في العلم . وعلى هذا لما كانت النفس تشترك في الخيرية الالهية اشتراكاً غير كاملٍ كان لهذا الاشتراك شيء الخيرية الالهية وهو النعمة وجود في النفس اقل كمالاً من وجود النفس في ذاتها ولكنه اشرف من طبيعة النفس من حيث هو تجلٍ للخيرية الالهية او مشاركة فيها لا من حيث كيفية الوجود

وعلى الثالث بان وجود العرض هو وجوده في آخر كما قال بوشينوس فكل عرض لا يقال له موجود بمعنى ان له وجوداً مستقلاً بل لان شيئاً موجود به فلان يقال له خاص بالوجود اولى من ان يقال له موجود كما

في الالهيات كـ ٠٧ ولان الكون او الفساد انما هو من شأن ما له وجود في نفسه
فليس يوصف عرض حقيقة بالكون او بالفساد بل انما يوصف بذلك من حيث
ان محله يتبدى او يضمحل وجوده بالفعل باعتباره وبهذا الاعتبار ايضاً يقال
ان النعمة تخلق من حيث ان الناس يخلقون باعتبارها اي يحصل لهم وجود
جديد من لاشيء اي من غير استحقاق كقوله في افس ٢ : ١٠ « مخلوقين في
المسيح يسوع في الاعمال الصالحة »

الفصل الثالث

في ان النعمة هل هي نفس الفضيلة

يُختصُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة هي نفس الفضيلة فقد قال
اوغسطينوس « ان النعمة الفاعلة هي الايمان الذي يفعل بالمحبة » كما في كتاب
الروح والحرف . والايمان الذي يفعل بالمحبة فضيلة . فالنعمة اذن فضيلة
٢ وايضاً ما يصدق عليه الحد يصدق عليه الحدود ايضاً . والحدود التي
حدّها القديسون والفلاسفة الفضيلة تصدق على النعمة فهي تجعل صاحبها
خيراً وفعله صالحاً وهي ايضاً كيفية موحدة للعقل تستقيم بها السيرة الخ .
فالنعمة اذن فضيلة

٣ وايضاً ان النعمة كيفية . ومن البين انما ليست من رابع انواع
الكيفية الذي هو الصورة او الشكل الراسخ في شيء اذ لا تختص بالجسد
وليست ايضاً من ثالثها اذ ليست انفعالاً او كيفية منفصلة فان عمل هذه الجزء
الحساس من النفس كما اثبتهُ الفيلسوف في الطبيعيات كـ ٧ وعمل النعمة
الاول هو العقل وكذا ليست من ثانيها الذي هو القوة الطبيعية او العجز
الطبيعي لان النعمة هي فوق الطبيعة وليس لها نسبة الى الخير والشر كالقوة
الطبيعية فبقي اذن ان تكون من قبيل النوع الاول الذي هو الملكة او الاستعداد .

وملكات العقل فضائل فان العلم ايضاً هو على نحو ما فضيلة كما مر في مب
٥٦ ف ٣ و مب ٥٧ ف ١ و ٢ . فالنعمه اذن هي نفس الفضيلة
لكن يعارض ذلك انه لو كانت النعمه فضيلة لكانت بالاخص في ما
يظهر احدى الفضائل الثلاث اللاهوتية ولكنها ليست الايمان او الرجاء لجواز
انفراد هذين عن النعمه المبررة وليست ايضاً المحبة لان النعمه متقدمة على
المحبة كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين . فليست اذن فضيلة
والجواب ان يقال ذهب بعض الى ان النعمه هي نفس الفضيلة ذاتاً
ولكنها منيرة لها اعتباراً فقط فيقال لها نعمه من حيث تجعل الانسان حظوة
عند الله او من حيث تُعطى مجاناً ويقال لها فضيلة من حيث يستكمل بها
الانسان ليحسن العمل ويظهر ان هذا ما ذهب اليه المعلم في كتاب الاحكام
٢ . لكن اذا أحسن اعتبار حقيقة الفضيلة ظهر بطلان ذلك فقد قال
الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ « الفضيلة استعداد في الكامل وأريد بالكامل
ما كان له استعداد ملائم لطبيعته » ومن ذلك يظهر ان فضيلة كل شيء تقال
بالنسبة الى طبيعة سابقة اي متى كان لكل شيء استعداد او ملكة بحسب ما
يلائم طبيعته . وانت خبير بان الفضائل المكسوبة بالافعال البشرية والتي مر
عليها الكلام في مب ٥٥ هي ملكات يحصل بها للانسان استعداد ملائم
بالنسبة الى الطبيعة التي هو بها انسان والفضائل الموهوبة يحصل بها للانسان
استعداد على وجه اسمي والى غاية اعلى ولذلك يجب ان يكون بالنسبة الى
طبيعة اعلى اي بالنسبة الى الطبيعة الالهية المشترك فيها كقولهم في ٢ بط ١ : ٤
« وهب لنا المواعيد العظيمة الثمينة لكي تصيروا بها شركاء في الطبيعة الالهية »
وباعتبار مشاركتنا في هذه الطبيعة يقال انا نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء
الله . فاذا كما ان نور العقل الطبيعي شيء مغاير للفضائل المكسوبة التي انما

نقال بالنسبة الى هذا النور الطبيعي كذلك نور النعمة الذي هو المشاركة في الطبيعة الالهية شيء مغاير للفضائل الموهوبة التي انما هو مصدرها واليه ما يهبها وعليه قول الرسول في افسس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمة اما الآن فانتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور » فكما يستكمل الانسان بالفضائل المكسوبة ليسلك على مقتضى نور العقل الطبيعي كذلك يستكمل بالفضائل الموهوبة ليسلك على مقتضى نور النعمة

إذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما يسمي الايمان الذي يفعله بالهبة نعمة لان فعل الايمان الذي يفعله بالهبة هو الفعل الاول الذي به تتجلى النعمة المبررة

وعلى الثاني بان لفظ الخير او الصالح المأخوذ في حد الفضيلة انما يقال باعتبار الملازمة لطبيعة سابقة ذاتية او مشترك فيها وهو بهذا المعنى لا يُسند الى النعمة بل الى شيء هو بمثابة اصل الخيرية في الانسان كما تقدم وعلى الثالث بان النعمة ترجع الى النوع الاول من الكيفية وليست مع ذلك نفس الفضيلة بل هي ملكة سابقة للفضائل الموهوبة على انها مبدؤها واصلها

الفصل الرابع

في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها

يُختص إلى الرابع بان يقال : يظهر ان محل النعمة ليس ماهية النفس بل احدى قواها فقد قال اوغسطينوس في كتاب مذهب الايبونيوسيين ان نسبة النعمة الى الارادة او الاختيار كنسبة الفارس الى الفرس والارادة او الاختيار قوة كما اسلفنا في ق ١ م ٨٣ ف ٢ . فمحل النعمة اذن قوة نفسانية ٢ وايضاً ان استحقاقات الانسان بتبدي من النعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ف ٦ « والاستحقاق يقوم بالفعل الذي يصدر

عن احدى القوى . فيظهر اذن ان النعمة كمال لقوة نفسانية
 ٣ وايضاً لو كانت ماهية النفس هي محل النعمة الخاص لكانت النفس
 انما هي اهل للنعمة من حيث ان لها ماهية وهذا باطل والآن لكانت كل نفس
 اهلاً للنعمة

٤ وايضاً ان ماهية النفس متقدمة على قواها . والمتقدم يجوز تصويره
 من دون المتأخر . فيلزم جواز تصور النعمة في النفس من دون تصور جزء
 او قوة منها اي من دون تصور الارادة والعقل ونحوها وهذا باطل
 لكن يعارض ذلك ان النعمة نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء الله . والولادة
 تتم بالماهية قبل القوي . فالنعمة اذا تحصل في ماهية النفس قبل حصولها في قواها
 والجواب ان يقال ان هذه المسئلة متفرعة على المسئلة السابقة فاذا كانت
 النعمة نفس الفضيلة وجب ان يكون محلها القوة النفسانية لان القوة النفسانية
 هي محل الفضيلة الخاص كما مر في مب ٥٦ ف ١ . واذا كانت مغايرة
 للفضيلة لم يميز جعل القوة النفسانية محلاً لها لان كل كمال للقوة النفسانية
 يُعتبر فضيلةً كما مر في مب ٥٥ ف ١ ومب ٥٦ ف ١ . فبقي اذن ان النعمة
 كما هي متقدمة على الفضيلة كذلك عملها متقدم على قوي النفس اي هو ماهية
 النفس فكما ان ما يحصل للانسان بفضيلة الايمان من المشاركة في المعرفة
 الالهية انما يحصل له بالقوة العقلية وما يحصل له بفضيلة المحبة من المشاركة في
 المحبة الالهية انما يحصل له بقوة الارادة كذلك ما يحصل له على وجه التشبيه
 من المشاركة في الطبيعة الالهية بولادة جديدة او بخلق جديد انما يحصل له
 بطبيعة النفس

اذا اجيب على الاول بانها كما ان القوي النفسانية التي هي مبادئ الافعال
 تصدر عن ماهية النفس كذلك الفضائل التي بها تتحرك القوي النفسانية الى

افعالها تصدر الى هذه القوى عن النعمة . فيكون للنعمة الى الارادة نسبة
المحرك الى المتحرك ومن هذا القبيل نسبة الفارس الى الفرس لانه العرض
الى المحل

وبذلك يظهر اجواب على الثاني فان النعمة هي مبدأ الفعل المستحق الثواب
بواسطة الفضائل كما ان ماهية النفس هي مبدأ افعال الحيوة بواسطة القوى
وعلى الثالث بان النفس انما هي محل النعمة من حيث اندراجها في نوع
الطبيعة العقلية او الناطقة وليست قوة من قوى النفس هي التي تجعل النفس
في نوعها لان القوى انما هي خواص طبيعية للنفس تابعة للنوع ولهذا كانت
النفس انما تتاير في انواع النفوس الأخر ابي نفوس البهائم والنباتات بماهيتها
فلا يلزم من كون ماهية النفس الانسانية محلاً للنعمة ان كل نفس يجوز ان
تكون محلاً للنعمة فان هذا انما يصدق على النفس من حيث هي في هذا
النوع المخصوص

وعلى الرابع بانه لما كانت قوى النفس خواص طبيعية تابعة للنوع امتنع
وجود النفس بدونها . على انه لو فرض وجودها بدونها لقل لها دائماً عقلية
او ناطقة باعتبار نوعها لا لوجود هذه القوى فيها بالاعتق بل لان نوع ماهيتها
من شأنه ان تحصل عنه هذه القوى

المبحث الحادي عشر بعد المئة

في قسمة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في قسمة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل
قسمة النعمة الى نعمة مجانية ونعمة مبررة صواب - ٢ في قسمة النعمة المبررة الى فاضلة
ومعاونة - ٣ في قسمتها الى سائبة ولاحقه - ٤ في قسمة النعمة المجانية - ٥ في
المقايمة بين النعمة المبررة والنعمة المجانية

الفصل الاول

في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة ليست صواباً فان النعمة موهبة من الله كما يظهر مما مرّ في البحث الآنف ف ١ . والانسان لا يكون له حظوة عند الله لانه أعطى شيئاً من الله بل بالعكس فانه انما يعطى شيئاً مجاناً من الله لان له حظوةً عنده . فليس ثمة اذن نعمة مبررة

٢ وايضاً كل ما ليس يُعطى لاستحقاق سابق فانه يُعطى مجاناً . والطبيعة نفسها ايضاً تعطى الانسان من غير استحقاق سابق لتقدمها على الاستحقاق . فهي اذن معطاة من الله مجاناً . والطبيعة قسيمة للنعمة . فليس من الصواب اذن ان يُجعل المجان فصلاً للنعمة لانه قد يكون خارجاً عن جنس النعمة

٣ وايضاً كل قسمة يجب ان تكون بالتقابلات والنعمة المبررة التي تنزكى بها تُعطى لنا ايضاً من الله مجاناً كقوله في رو ٣ : ٢٤ « يبررون مجاناً بنعمته » فليس ينبغي اذن ان تُجعل النعمة المبررة قسيمة للنعمة المجانة

لكن يعارض ذلك ان الرسول يصف النعمة بكل الامرين اي بالتبرير وبالمجانة فباعتبار الاول قال في افس ١ : ٦ « أخطأنا في ابنه الحبيب » وباعتبار الثاني قال في رو ١١ : ٦ « فان كان ذلك بانعمة فليس من الاعمال والآن فليست النعمة نعمة بعد » فيجوز اذن قسمة النعمة الى ما توصف باحد هذين الامرين وما توصف بكليهما

والجواب ان يقال ان الاشياء التي من الله مرتبة كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء قائم بان بعضها يساق الى الله بواسطة بعض كما قال

ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ . ٠ والما كانت غاية النعمة سوق
الانسان الى الله كان ذلك يجري بترتيب وهو ان بعض الناس يساقون الى الله
بواسطة بعض وبهذا الاعتبار تكون النعمة على ضربين احدهما يتصل بها
الانسان نفسه بالله ويقال لها النعمة المبررة والثانية يعاون بها الانسان غيره
على الانساق الى الله وهذه يقال لها النعمة المجانة لانها توهب للانسان فوق
قوة طبعه وفوق استحقاقه الشخصي ولكن من حيث انها لا توهب للانسان
لكي يتبرر بها بل لكي يعاون على تبرير غيره لم يقل لها مبررة وعلى هذه قول
الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انما يعطى كل واحد اظوار الروح للمنفعة » اي
لمنفعة الآخرين

اذا اوجب على الاول بانه لا يقال ان النعمة تبرر بطريق انعمة الفاعلة
بل بطريق العلة الصورية اي لان الانسان بها يتبرر ويصير اهلاً لان يكون
له حظوة عند الله كقوله في كورنسي ١ : ١٢ « أهاناً للشركة في ارث
القدسين في النور »

وعلى الثاني بان النعمة من حيث تعطى مجاناً ليست امرأ واجباً . والواجب
يمكن اعتباره على نحوين احدهما واجب يترب على الاستحقاق وهذا يرجع الى
الشخص الذي من شأنه ان يفعل افعالاً تستحق الثواب كقوله في رو ٤ : ٤ « الذي
يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » والآخر واجب يترب على حال
الطبيعة كما لو قلنا يحق للانسان ان يكون له نطق وسائر ما يختص بالطبيعة
الانسانية . وليس يقال لاحدهما واجب من حيث ان الله مدين للخليفة بل
بالاحرى من حيث يجب على الخليفة ان تخضع لله حتى يستتب فيها الترتيب
الاهلي المتقضي ان يكون لكل طبيعة احوال او خواص معينة وان من يفعل
كذا يلتقي كذا . وعلى هذا فالواهب الطبيعية ليست من قبيل الواجب الاول

بل من قبيل الواجب الثاني واما المواهب الفاتحة الطبيعة فليست من قبيل
احدهما ولهذا خصت باسم النعمة

وعلى الثالث بان النعمة المبررة تتضمن زيادة على مفهوم النعمة المجانة
وهذه الزيادة ترجع ايضاً الى حقيقة النعمة وهي انها تجعل للانسان حظوة
عند الله ولهذا فالنعمة المجانة التي لا تفعل ذلك اُبقي لها الاسم المشترك كما يجري
في كثير غيرها فيكون ركنا القسمة متقابلين تقابل المبرر وغير المبرر

الفصل الثاني

في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة هل هي صواب

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة
ليست صواباً فان النعمة عرض كما مر في المبحث الأنف ف ٢ . ويمتنع فعل
العرض في المحل . فليس ينبغي اذن ان تجعل نعمة فاعلة

٢ وايضاً لو كانت النعمة تفعل فينا شيئاً لفعلت بالخصوص التبرير .
وهذا لا تستقل النعمة بفعله فينا فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا
١٤ : ١٢ : يعمل الاعمال التي انا عملها : ما نصه « الذي خالقك بدونك لن
يبررك بدونك » فلا ينبغي اذن ان يقال لنعمة فاعلة بالاطلاق

٣ وايضاً يظهر ان معاونة الغير تختص بالفاعل الادنى لا بالفاعل
الأولى . وفعل النعمة فينا أولى من فعل الاختيار كقوله في رو ٩ : ١٦
« ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » فليس ينبغي اذن ان
تجعل انعمة معاونة

٤ وايضاً ان القسمة يجب ان تكون بالمتقابلات . ولا تقابل بين الفعل
والمعاونة فان واحداً بعينه يجوز ان يفعل ويعاون . فليس من الصواب اذن

قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة

لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ١٧
 « ان الله يكمل فينا بعونه ما ابتدأ بفعله فهو يفعل فينا اولاً ان تريد ومتى
 اردنا يكمل ما ابتدأ بمعاونته ايانا » وافعال الله التي بها يحركنا الى الخير ترجع
 الى النعمة . فقسمة النعمة اذن الى فاعلة ومعاونة صواب

والجواب ان يقال قد مر ان النعمة تحمل ان يراد بها امران احدهما
 المعاونة الالهية التي بها يحركنا الله الى صلاح الارادة والعمل والثاني الموهبة
 الملكية الموهوبة لنا من الله وهي بالمعنيين تقسم بالصواب الى فاعلة ومعاونة
 فان احداث أثر لا يسند الى المتحرك بل الى المحرك . ومن ثمه فذلك الاثر
 الذي يكون عقلاً فيه متحركاً لا محركاً والذي لا يحرك فيه الا الله يسند فيه
 الفعل الى الله وبهذا الاعتبار يقال للنعمة فاعلة . ثم ان ذلك الاثر الذي
 يكون عقلاً فيه محركاً ومتحركاً ليس يسند فيه الفعل الى الله فقط بل الى
 النفس ايضاً وبهذا الاعتبار يقال للنعمة معاونة — ونحن يوجد فينا فعلان
 احدهما باطن وهو فعل الارادة وباعتبار هذا الفعل تعتبر الارادة متحركة
 والله يعتبر محركاً وخصوصاً متى اخذت الارادة تريد الخير بعد ان كانت
 تريد الشر ولهذا فمن حيث ان الله يحرك العقل الانساني الى هذا الفعل يقال
 للنعمة فاعلة . والثاني ظاهر وهذا لما كانت الارادة تأمر به كما مر في مب
 ١٧ ف ٩ لزم ان احداثه يسند الى الارادة . ولان الله يعاوننا على هذا الفعل
 ايضاً بتبتيه باطناً الارادة حتى تبلغ الى الفعل وبايلائه ظاهراً القوة على
 احداثه يقال للنعمة باعتبار هذا الفعل معاونة . ولهذا عقب اغسطينوس
 كلامه المورد بقوله « يفعل فينا الارادة ومتى اردنا يعيننا على الاتمام » فاذا
 اذا اريد بالنعمة التحريك المجان الذي به يحركنا الله الى الصلاح الاستحقاق

كانت قسمتها الى فاعلة ومعاونة صواباً واذا اريد بها الموهبة الملكية كان لها
ايضاً اثران كما لكل صورةٍ اخرى اولها الوجود والثاني الفعل كما ان اثري
الحرارة هما ايجاد الحار والتسخين الخارج وعلى هذا فالنعمة الملكية من حيث
تبرئ النفس او تبررها اي تجعل لها حظوةً عند الله يقال لها نعمة فاعلة ومن
حيث هي مبدأ الفعل الاستحقاق الذي يصدر عن الاختيار ايضاً يقال لها
نعمة معاونة

اذما اجيب على الاول بان النعمة من حيث هي كيفية عرضية لا تفعل
في النفس بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية على حد قولنا ان
البياض يفعل السطح الايض

وعلى الثاني بان الله انما لا يبررنا بدوننا لانا حين تبرر نوافق بحركة
الاختيار على تبريره ايانا على ان هذه الحركة ليست علة النعمة بل معلولاً
لها ولهذا كان الفعل كله يُسند الى النعمة

وعلى الثالث بانه متى قيل ان واحداً يعاون آخر فليس المراد انه يعاونه
معاونة التفاعل الثانوي لتفاعل الاولي فقط بل معاونة من يعينه على ادراك
غاية سابقة في الوجود والانسان الذي ينعمل بالنعمة يعان من الله على ارادة
اخير ولهذا يلزم عن تقدم وجود الغاية معاونة النعمة لنا في ادراكها

وعلى الرابع بان النعمة الفاعلة هي نفس النعمة المعاونة ولكنهما تتفايران
بحسب تعابير مفعوليهما كما يظهر مما تقدم

الفصل الثالث

في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة
ليست صواباً فان النعمة هي مفعول المحبة الالهية . ومحبة الله لا تكون اصلاً

لاحقة بل هي سابقة دائماً كقوله في ١ يوحنا ٤: ١٠ « ليس لأننا كنا احبنا الله بل لأنه هو احبنا قبل » فلا ينبغي اذن ان تجعل النعمة سابقة ولاحقة
 ٢ وايضاً ليس في الانسان الا نعمة مبررة واحدة فقط لان بها الكفاية كقوله في ٢ كور ٩: ١٢ « تكفيك نعمتي » ويمتنع ان يكون واحدٌ بعينه متقدماً ومتأخراً . فليس اذن من الصواب ان نقسم النعمة الى سابقة ولاحقة

٣ وايضاً ان النعمة تُعرف بآثارها . وآثار النعمة غير متناهية وبعضها سابق وبعضها لاحق فلو قسمت النعمة باعتبار ذلك الى سابقة ولاحقة لكانت انواعها غير متناهية في ما يظهر . وغير المتناهيات يُعرض عنها في كل صناعة . فليس من الصواب اذن ان نقسم النعمة الى سابقة ولاحقة لكن يعارض ذلك ان نعمة الله تحصل عن رحمته وقد قيل في مز ٥٨ :
 ١١ « رحمته تسبقني » وفي مز ٢٢ : ٦ « رحمته تبغني » فقسمة النعمة اذن الى سابقة ولاحقة صواب

والجواب ان يقال كما تقسم النعمة الى فاعلة ومعاونة بحسب اختلاف آثارها كذلك تقسم الى سابقة ولاحقة من اي نوع كانت . وآثارها فينا خمسة الاول شفاء النفس والثاني ارادتها الخير والثالث فعلها الخير الذي تريده والرابع استمرارها على الصلاح والخامس بلوغها الى الجهد . فن حين تحدث فينا الاثر الاول يقال لها سابقة بالنسبة الى الاثر الثاني ومن حين تحدث فينا الاثر الثاني يقال لها لاحقة بالنسبة الى الاثر الاول . وكما يكون احد آثارها متأخراً عن آخر ومتقدماً على آخر كذلك يجوز ان يقال لها باعتبار أثر واحدٍ بعينه سابقة ولاحقة بحسب اختلاف النسبة الى الآثار الأخر وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الطبيعة والنعمة « تسبق لشيء وتلحق

لنمو بعد الشفاء . تسبق لدعي وتلحق لتتمجد»

إذا اجيب على الاول بان حبة الله تدل على شيء اذلي فلا يجوز ان
توصف بغير التقدم . واما النعمة فتدل على اثر زمني وهذا يجوز ان يكون متقدماً
على شيء ومتأخراً عن شيء . فيجوز ان يقال للنعمة سابقة ولاحقة
وعلى الثاني بان تغاير النعمة بكونها سابقة ولاحقة ليس باعتبار الماهية
بل باعتبار الاثر كما مر في النعمة الفاعلة والمعاونة فان النعمة اللاحقة ايضاً
ليست من حيث اختصاصها بالمجد مغايرة بالعدد للنعمة السابقة التي تبرر بها
الان فكما ان حبة الطريق لا تضمحل في الوطن بل تستكمل كذلك ينبغي
القول في نور النعمة اذ ليس من مقتضى حقيقة شيء منها ان يكون ناقصاً
وعلى الثالث بان آثار النعمة وان كانت غير متناهية عدداً على مثال
الافعال الانسانية لكنها تُردُّ الى انواع محدودة . وايضاً فانها كلها تجتمع في
تقدم بعضها على بعض

الفصل الرابع

هل احاب الرسول في قسمة النعمة المجانة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسول لم يصب في قسمة النعمة المجانة
فان كل موهبة يهبها الله اياها مجاناً يجوز ان يقال لها نعمة مجانة . والمواهب
التي يجود بها الله علينا مجاناً لفائدة النفس او لفائدة الجسد غير متناهية ولكنها
لا تبررنا لديه تعالى . فلا يجوز اذن اندراج النعم المجانة تحت قسمة معينة
٢ وايضاً ان النعمة المجانة تجمل قسيمة للنعمة المبررة . والايان من قبيل
النعمة المبررة اذ به تبرر كقوله في رو ١٥: ٥ « فاذا قد بررنا بالايمان » . فليس من
الصواب اذن جعل الايمان في جملة النعم المجانة ولا سيما اذ لم يجعل في جملتها
الفضائل الأخر كالرجاء والمحبة .

٣ وايضاً ان صنع الشفاء والتطيق بانواع الالسة المختلفة هما من المعجزات .
وتفسير الكلام ايضاً يرجع الى الحكمة والعلم كقوله في دانيال ١٧: ١ « اعطى
الله اولئك الفتيان علماً ومعرفة في كل كتاب وحكمة » فليس من الصواب
اذن جعل نعمة الشفاء وانواع الالسة قسيمين لصنع القوات وجعل تفسير
الكلام قسماً للكلام الحكمة والعلم

٤ وايضاً كما ان الحكمة والعلم هما من مواهب الروح القدس كذلك
الفهم والمشورة والتقوى والقوة والخوف ايضاً كما مرّ في مب ٦٨: ٤
فكان ينبغي اذن ان تجعل هذه في جملة النعم المجانة

لكن يارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٢ « يُعطى واحد بالروح
كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه وآخر الايمان بذلك الروح
عينه وآخر نعمة الشفاء وآخر صنع القوات وآخر النبوة وآخر تمييز الارواح
وآخر انواع الالسة وآخر تفسير الكلام »

والجواب ان يقال ان الغرض من النعمة المجانة معاونة الانسان غيره ليرجع
الى الله كما مرّ في ف ١ والانسان ليس يستطيع ذلك بالتحريك الداخلي فان
هذا خاص بالله بل بالتعليم او الاقتناع الخارجي فقط ولهذا فالنعمة المجانة انما
تتناول ما يحتاجه الانسان لتثقيف غيره في الامور الالهية المجاوزة قدر العقل
ولا بد لذلك من ثلاثة اولاً ان يكون للانسان معرفة كاملة بالامور الالهية
حتى يتمكن بذلك من تثقيف الغير ثانياً ان يكون قادراً على تقرير او اثبات ما
يقوله والام لم يكن لتعليمه قوة ثالثاً ان يكون قادراً على ان يعبر للسامعين كما ينبغي
عما في ذهنه - اما الاول فلا بد له من ثلاثة كما يظهر ايضاً في مقام التعليم
البشري فينبغي لمن يجب ان يثقف غيره في علم اولاً ان يكون له معرفة يقينية
بمبادئ ذلك العلم وباعتبار هذا جعل من اقسام النعمة المجانة الايمان الذي هو

اليقين بأمور غير منظورة تُعتبر مبادئ في العلم الكاثوليكي وثانياً ان يكون مصيباً في حكمه على نتائج العلم الاولية وبهذا الاعتبار جعل منها كلام الحكمة التي هي معرفة الالهيات وثالثاً ان يكون كثير الامثلة وذا معرفة واسعة بالمعلولات التي ربما احتاج اليها في بيان العلل وباعتبار هذا جعل منها كلام العلم الذي هو معرفة الامور البشرية « لان غير منظورات الله تُبصر بالمبروات » كما في روي ٢٠:١- اما اثبات ما تحت العقل فيكون بالادلة واما اثبات ما فوق العقل مما جاء به الوحي الالهي فيكون بما هو خاص بالقدرة الالهية وهذا على نحوين احدهما ان يفعل معلم التعليم المقدس من المعجزات ما لا يقدر ان يفعله الا الله سواه كان الغرض من ذلك فائدة الاجساد وباعتبار هذا جعل منها نعمة الشفاء او اعلان القدرة الالهية فقط كوقوف الشمس او اظلامها وكانشقاق البحر وباعتبار هذا جعل صنع القوات والثاني ان يستطيع ان يكشف عما لا يقدر ان يعلمه الا الله وهو الحوادث المستقبلية وباعتبار هذا جعلت النبوة ثم مكونات القلوب وباعتبار هذا جعل منها تمييز الارواح - واما قوة التعبير فيجوز اعتبارها اما من حيث اللغة التي يمكن التخاطب بها وباعتبار هذا جعل منها انواع الالسنه واما من حيث معنى ما يقال وباعتبار هذا جعل منها تفسير الكلام اذا اجيب على الاول بانه قد مر في ف ان النعم المجانية لا تطلق على جميع الاحسانات التي يجود بها الله علينا بل على تلك الاحسانات التي تتجاوز القوة الطبيعية فقط كما لو افاض صياد في كلام الحكمة والعلم ونحو ذلك . وهذه هي المرادة هنا بانعمة المجانية

وعلى الثاني بان الايمان لم يجعل هنا في جملة النعم المجانية من حيث هو فضيلة مبررة للانسان في نفسه بل من حيث يفيد يقيناً علوياً في الاعتقاد يصير به الانسان اهلاً لان يتوقف غيره في الحقائق الایمانية . واما الرجاء والمحبة

فهما الى القوة الشوقية من حيث ان الانسان بها يتوجه الى الله
وعلى الثالث بان نعمة الشفاء انما افردت بالذكر عن صنع القوات بالاجمال
لان لها قوة خاصة على حمل الانسان على الايمان فانه يصير بموهبة شفاء الجسد
اسهل اعتناقاً للايمان منه بفضيلة الايمان ومثل ذلك النطق بالسنة مختلفة وتفسير
الكلام فان لها قوة خاصة على التحريك الى الايمان ولهذا جعلنا نوعين خاصين
للنعمة المجانة

وعلى الرابع بان الحكمة والعلم لم يجعلنا من النعم المجانة من حيث يجعلان في
جملة مواهب الروح القدس اي من حيث ان عقل الانسان يتحرك بالروح
القدس كما ينبغي الى ما يخص الحكمة او العلم فانها بهذا الاعتبار يجعلان من
مواهب الروح القدس كما مر في مب ٦٨ ف او ٤ بل من حيث يراد بهما
غزارة العلم والحكمة بحيث يستطيع الانسان ان يعرف الالهيات كما ينبغي في نفسه فقط
بل ان يتقف غيره بها ايضاً ويفهم المخالفين ولهذا انما جعل في جملة النعم المجانة
كلام الحكمة وكلام العلم لان «معرفة ما يجب ان يعتقد الانسان فقط لاجل
ا ذلك الحياة السعيدة غير معرفة كيفية معاونة الاتقياء فيه والمدافعة عنه
غير» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤

الفصل الخامس

في ان النعمة المجانة هل هي اشرف من النعمة المبررة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النعمة المجانة اشرف من النعمة
المبررة فان خير الجمهور افضل من خير الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ١ والنعمة المبررة يقصد بها خير الانسان الواحد واما النعمة المجانة فيقصد
بها خير الكنيسة العام كما مر في ف ١ و ٤ . فالنعمة المجانة اذن افضل من
النعمة المبررة

٢ وايضاً ما يستطيع ان يؤثر في الغير اقدر مما يكمل في نفسه فقط كما ان الجرم الذي يستطيع ان يبر الاجرام الأخر اضعف من الجرم الذي يضيء في نفسه ولا يستطيع ان يبر غيره ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ان العدالة هي اشرف الفضائل لان استقامة الانسان تعم غيره ايضاً .
والنعمة المبررة يكمل بها الانسان في نفسه فقط واما النعمة المجانية فيمارن بها على كمال الغير . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

٣ وايضاً ما كان خاصاً بالافضل فهو اشرف مما هو مشترك بين الجميع كما ان القياس الذي هو خاص بالانسان اشرف من الحس الذي هو مشترك بين جميع الحيوانات . والنعمة المبررة مشتركة بين جميع اعضاء الكنيسة واما النعمة المجانية فهي موهبة خاصة بأشرف اعضائها . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

لكن يعارض ذلك ان الرسول بعد ان اتى على ذكر النعم المجانية في اكور ١٢ قال « انا اريكم طريقاً افضل » وقد اراد بذلك الهبة التي هي من قبيل النعمة المبررة كما يظهر مما يلي هذه الآية . فالنعمة المبررة اذن افضل من النعمة المجانية

والجواب ان يقال ان اشرف كل فضيلة على قدر سمو الخير المقصود منها والغاية افضل دائماً من الوسطة . والغاية المبررة يقصد بها اتصال الانسان مباشرة بالغاية القصوى واما النعمة المجانية فانما يقصد بها حصول الانسان على امور تمهيدية توّدي الى الغاية القصوى كما يتأدى الناس بالنبوة والمعجزات ونحوها الى الاتصال بالغاية القصوى ولهذا كانت النعمة المبررة افضل جداً من النعمة المجانية

إذا اجيب على الاول بان خير الجمهور كالجيش على نحوين كما قال الفيلسوف

في الالهيات ك ١٢ احدهما ما كان في نفس الجمهور كنظام الجيش والثاني ما كان خارجاً عن الجمهور فكثير القائد وهذا افضل لانه غاية لذلك وغاية النعمة المجانة خيرا الكنيسة العام الذي هو النظام البيعي واما غاية النعمة المبررة فغير عام خارج عنها وهو الله ولهذا كانت النعمة المبررة اشرف وعلى الثاني بانه لو كانت النعمة المجانة تستطيع ان تفعل في الغير ما يدركه الانسان بالنعمة المبررة لكانت اشرف كما ان نور الشمس المنيرة افضل من نور الجرم المستير ولكن الانسان لا يستطيع بالنعمة المجانة ان يجعل الغير متصلاً بالله كما يتصل هو به بالنعمة المبررة بل انما يفيد بها بعض الاستعداد لهذا الاتصال فلا يلزم افضلية النعمة المجانة كما ان الحرارة التي يعرف بها نوع النار الذي تفعل به لتسخين الغير ليست اشرف من صورة النار الجوهرية وعلى الثالث بان القياس غاية للحسن ولهذا كان اشرف واما هنا فالامر بالعكس فان المشترك غاية للخاص فليس حكمهما واحداً

المبحث الثاني عشر بعد المائة

في علة النعمة - وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة النعمة والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ هل الله وحده هو العلة الفاعلة للنعمة - ٢ هل تقتضي النعمة من جهة قابلها استعداداً لها بفعل الاختيار - ٣ هل يجوز ان يكون هذا الاستعداد موجباً للنعمة - ٤ هل النعمة سواة في الجميع - ٥ هل يمكن للانسان ان يعلم انه محرز للنعمة

الفصل الاول

هل الله وحده هو علة النعمة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الله وحده علة للنعمة ففي يو ١٧: ١ « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » ومتى قيل يسوع المسيح فليس المراد به الطبيعة الالهية اللا بسة فقط بل الطبيعة مخلوقة الملبوسة ايضاً . فيجوز اذن

ان يكون بعض المخلوقات علة للنعمة

٢ وايضاً قد جعل الفرق بين اسرار الشريعة الجديدة والعتيقة ان اسرار الشريعة الجديدة تفعل النعمة واسرار الشريعة العتيقة تدل عليها فقط . واسرار الشريعة الجديدة عناصر منظورة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

٣ وايضاً قد ورد في كتاب مراتب السلطنة السماوية لديونيسيوس ان الملائكة يطهرون وينثرون ويكلمون الملائكة الاذنين والبشر ايضاً . والخلقة الناطقة تطهر وتثار وتكلم بالنعمة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يوتي النعمة والمجد » والجواب ان يقال ليس يمكن لشيء ان يجاوز في فعله حد نوعه ضرورة ان العلة هي دائماً افضل من المعلول . وموهبة النعمة مجاوزة لكل قوة في الطبيعة المخلوقة اذ ليست الا مشاركة في الطبيعة الالهية المجاوزة لكل طبيعة سواها فيستحيل اذن ان يكون شيء من المخلوقات علة للنعمة لان التأليه هي الاشراك في الطبيعة الالهية بايلاء نوع من التشبه بها يستحيل على غير الله كما يستحيل الاحراق على غير النار

اذ اوجب على الاول بان ناسوت المسيح هو « بمنزلة آله للاهوت » كما قال الادمثي في الدين المستقيم ك ٣ والآلة لا تفعل فعل الفاعل الاصيل بقوتها بل بقوته . فناسوت المسيح اذن ليس يفعل النعمة بقوته بل بقوة اللاهوت المقترن به التي تجعل لافعال ناسوت المسيح ما لها من استحقاق الخلاص وعلى الثاني بانه كما ان ناسوت المسيح يفعل خلاصنا بالنعمة بالقوة الالهية التي تفعل ذلك اصالة كذلك اسرار الشريعة الجديدة التي تصدر عن المسيح تفعل النعمة بطريق الآلة واما بالاصالة فانما تفعلها قوة الروح القدس الذي هو الفاعل في الاسرار كقول في يو ٣ : ٥ ان لم يولد احد من الماء والروح القدس الآية

وعلى الثالث بان الملائك يطهر وينير ويكمل ملاكاً او انساناً بنوع
من التثقيف والتعليم لا بطريق التبرير بالنعمة وعليه قول دونيسيوس في
الاسما الالهية ب ٧ « ليس هذا التطهير والانارة والتكميل سوى استخدام
العلم الالهي »

الفصل الثاني

في ان النعمة هل تقتضي استعداداً او تاهباً لها من جهة الانسان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة لا تقتضي استعداداً او تاهباً لها
من جهة الانسان « لان الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » كما
قال الرسول في رو ٤: ٤ . واستعداد الانسان باختياره لا يحصل الا بعمل .
فيلزم عنه انتفاء حقيقة النعمة

٢ وايضاً من كان متمادياً في الخطيئة فليس بمستعد للنعمة . وقد أوتي
بعض المتمادين في الخطيئة النعمة كبولس الذي ظفر بالنعمة على حين كان
« يقذف تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب » كما في اع ٩ : ١ . فالنعمة اذن لا
تقتضي استعداداً لها من جهة الانسان

٣ وايضاً ان الفاعل الغير المتناهية قدرته لا يقتضي استعداداً في الهيولى لاستغنائهم
حتى عن الهيولى ايضاً كما يظهر في الخلق الذي يشبه به ايلاء النعمة فقد قبل لها
في غلا ١٥: ٦ خليفة جديدة . والله ذو القدرة الغير المتناهية هو وحده عاة النعمة كما
مر في الفصل الآنف . فالنعمة اذن لا تقتضي استعداداً الا حرازها من جهة الانسان
لكن يعارض ذلك قوله في عاموس ٤ : ١٢ « استعد للقائه الهك يا اسرائيل »
وقوله في ا ملوك ٣: ٧ « أعدوا قلوبكم للرب »

والجواب ان يقال ان النعمة معنيين كما مر في المباحث الثلاثة الآتفة
فقد يراد بها موهبة الهية ملكية وقد يراد بها معونة الله المحرك النفس الى الخير

فهي بالمعنى الاول تقتضي استعداداً لها لان الصورة لا تحل الا في هيولى مستعدة لها وبالمعنى الثاني لا تقتضي من جهة الانسان استعداداً سابقاً للمعونة الالهية بل بالاحرى كل استعداد ممكن في الانسان فهو يحصل بمعونة الله الذي يحرك النفس الى الخير وعلى هذا الحركة الاختيار الصالحة التي بها يستعد الانسان لقبول موهبة النعمة هي ايضاً فعل الاختيار المتحرك من الله وبهذا الاعتبار يقال ان الانسان يستعد كقوله في ام ١٦: ١ «للانسان إعداد القلب» وهذا يصدر بالصدور الاول عن تحريك الله للاختيار وعليه قوله في ام ٨: ٣٥ «الله يُعِدُّ ارادة الانسان» وقوله في مز ٣٦: ٢٣ «الرب يقوِّم خطوات الرجل»

اذاً اجيب على الاول بان استعداد الانسان لقبول النعمة منه ما يحصل مع افاضة النعمة وهو عمل يترتب عليه استحقاق ليس للنعمة الحاصلة بل للبعد الذي لم يحصل بعد. ومنه استعداد ناقص يتقدم احياناً موهبة النعمة المبررة ولكنه يصدر عن تحريك الله وهو ليس يكفي للاستحقاق لحصوله قبل تبرر الانسان بالنعمة اذ يمتنع حصول استحقاق بغير النعمة كما سيأتي بيانه في

مب ١١٤ ف ٢

وعلى الثاني بانه لما كان الانسان لا يستطيع ان يستعد للنعمة ما لم يحركه الله من قبل الى الخير لم يكن فرق بين ان يبلغ الى كمال الاستعداد دفعة او تدريجاً فقد قيل في سي ١١: ٢٣ «هين في عيني الرب ان يغني المسكين بفتة» وقد يحدث ان يحرك الله الانسان الى خير ناقص وهذا الاستعداد يتقدم النعمة. وقد يحركه الى الخير دفعة على وجه كامل فيقبل الانسان النعمة بفتة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي» وهذا ما جرى لبولس فانه اذ كان متمادياً في الخطيئة تحرك قلبه من الله بفتة على وجه كامل اذ سمع وتعلم واقبل فاحرز النعمة دفعة

وعلى الثالث بان الفاعل ذا القدرة الغير المتناهية انما لا يقتضى الهوى
او استعدادها بمعنى انه لا يقتضى من ذلك شيئاً سابقاً حاصلًا بفعل علة
اخرى الا انه لا بد ان يحدث في ما يفعله ما يقتضى للصورة من الهوى والاستعداد
لقبولها على حسب ما يلائم حاله . وعلى هذا النحو لا يقتضى الله في افاضته
النعمة على النفس استعداداً غير مفعول منه

الفصل الثالث

في ان النعمة هل تعطى بالضرورة ان يكون مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة تعطى بالضرورة ان كان
مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك فقد كتب الشارح على قوله في رو ٥ : ١
اذ قد بررنا بالايمان قلنا سلام مع الله الآية مانصه « الله يقبل من يلجأ اليه
والا كان جائراً » والجور مستحيل على الله . فيستحيل اذن ان لا يقبل من يلجأ اليه
فمن يلجأ اذن اليه يحوز النعمة بالضرورة

٢ وايضاً قال السلس في كتاب سقوط الشيطان ب ٣ انما لم يمنح الله
الشيطان النعمة لانه ابي قبولها ولم يكن مستعداً له . والمعلول يزول ضرورة
بزوال النعمة . فمن اراد اذن قبول النعمة اعطيت له بالضرورة

٣ وايضاً من شأن الخير ان يُشرك في نفسه كما يظهر من قول ديونيسيوس
في الاسماء الالهية ب ٤ . والنعمة خير افضل من الطيعة . فاذا لما كانت
الصورة الطبيعية ترد بالضرورة على الهوى المستعدة لقبولها كانت النعمة
بالأولى تعطى ضرورة في ما يظهر ان كان مستعداً لها

لكن يعارض ذلك ان نسبة الانسان الى الله كنسبة الطين الى الخزاف
كقوله في ار ١٨ : ٦ مثل الطين في يد الخزاف مثلكم في يدي » والطين لا
يقبل الصورة من الخزاف بالضرورة ولو كان مستعداً لها . فكذا الانسان لا

يقبل النعمة من الله بالضرورة ولو كان مستعداً لها
والجواب ان يقال ان استعداد الانسان للنعمة يحصل عن تحريك الله وعن
تحريك الاختيار كما مرّ في الفصل الآنف فيجوز اعتباره من وجهين اولاً
من حيث صدوره عن الاختيار وبهذا الاعتبار لا ضرورة في حصول النعمة
له لان النعمة خيرٌ مجاوزٌ لكل استعداد يحصل بالقوة البشرية وثانياً من حيث
صدوره عن الله الذي يحرك اليه وبهذا الاعتبار يحصل بالضرورة على ما يسوقه
الله اليه لكن لا بضرورة القسربل بضرورة اليقين وعدم التخلف لامتناع التخلف
في قصده نعماني كقول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «كل من يخلص
فلا ريب انه يخلص بفضل الله» ومن ثمة فاذا كان الانسان يحصل على النعمة
بقصد الله الذي يحرك قلبه فهو يحصل عليها لاجمالة بدون تخلف كقوله في
يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي»
اذا اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على من يلجأ الى الله
بفعل استحقاقه صادر عن الاختيار الذي سبق استكماله بالنعمة فان عدم
قبول الله له ينافي العدل الذي رسمه هو نفسه - او ان كلامه اذا اريد بذلك
حركة الاختيار قبل النعمة انه هو على التجاء الانسان الى الله بالتحريك الاخي
الذي يقتضي العدل عدم التخلف فيه
وعلى الثاني بان العلة الاولى في عدم حصول النعمة هي من قبلنا واما العلة
الاولى في ايلانها فهي من قبل الله كقوله في هوشع ١٣ : ٩ «هلاكك منك
يا اسرائيل وانما معونتك مني»
وعلى الثالث بان الأشياء الطبيعية ايضاً لا ترد فيها الصورة بالضرورة
على الهيولى المستعدة لها الا بقوة الفاعل الذي يحدث هذا الاستعداد



الفصل الرابع

في ان النعمة هل تتفاوت بين الناس

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النعمة لا تتفاوت في الناس لانها
انما تصدر الينا عن المحبة الالهية كما مر في مب ١٠ ف او قد قيل في حك ٦: ٨
«الصغير والعظيم هو صنعماروعنايته ثم الجميع على السواء» فالجميع اذن يظفرون
منه بالنعمة على السواء

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُعتبر في اعلى مقام لا تحمل التفاوت . والنعمة
تعتبر في اعلى مقام لانها تصل الانسان بالغاية التصوي فلا تحمل التفاوت .
فهي اذن لا تتفاوت في الناس

٣ وايضاً ان النعمة هي حيوة النفس كما مر في مب ١٠ ف ١ . ولا تتفاوت
في الحيوة . فلا تتفاوت اذن في النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٤ : ٧ «لكل واحد أعطيت النعمة
على مقدار هبة المسيح» وما يُعطى بمقدار فليس يُعطى للجميع على السواء .
فالنعمة اذن ليست سواء في الجميع

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٥٢ ف ١ او ٢ ومب ٦٦ ف ١ او ٢
ان فضل الملكة يحصل من وجهين اولاً من جهة الغاية او الموضوع فيقال ان
فضيلة اشرف من أخرى من حيث تُتمرئ خيراً افضل وثانياً من جهة المحل
الذي يشترك في الملكة الحاملة فيه اشتركاً أكثر او اقل . فباعتبار الاول لا
تفاوت في النعمة المبررة لان من مقتضى حقيقة النعمة ان تصل الانسان
بالخير الاعظم الذي هو الله . واما من جهة المحل فيجوز التفاوت في النعمة
من حيث يجوز ان يكون الواحد اكل استنارة بنور النعمة من الآخر . وهذا
التفاوت يُعَلَّل بوجه من جهة المستعد للنعمة لان من كان أكثر استعداداً لما

ايقبل نعمة اتم الا ان تعليقه اولياً اي بعلة الاولى ليس من هذه الجهة لان
 لانسان لا يحصل عنده استعداد للنعمة الا من حيث يُعدُّ الله اختياره لذلك
 فينبغي اذن ان يعلل اولياً من جهة الله الذي يوزع مواهب نعمته على وجه
 متفاوت حتى يحصل عن اختلاف درجاتها جمال الكنيسة وكلها كما انه جعل
 للاشياء درجات مختلفة لينشأ عنها كمال الكون ولهذا بعد ان قال الرسول في
 افسس ٤ « لكل واحدٍ أعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح » قال « لاجل
 تكميل القديسين وبنان جسد المسيح »

اذاً اجيب على الاول بان العناية الالهية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً
 من جهة نفس الفعل الالهي الذي هو بسيط وواحدٌ وهي بهذا الاعتبار سواها
 في الجميع لان الله يوزع الاكثر والاقل بفعل واحد وبسيط . وثانياً من
 جهة ما يحصل عنها في المخلوقات وهي لتفاوت بهذا الاعتبار اي من حيث ان
 الله يولي بعنايته بعض المخلوقات مواهب اكثر وبعضها مواهب اقل

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يتجه باعتبار النوع الاول من فضل
 النعمة اذ لا يجوز التفاوت فيها من جهة تفاوت الخير الذي تتجراه بل من
 جهة تفاوت سوقها الى الاشتراك في ذلك الخير اشتراكاً اكثر او اقل لجواز
 ان يشترك المخلوق في النعمة وفي المجد الاخير اشتراكاً متفاوتاً في الشدة والضعف
 وعلى الثالث بان الحياة الطبيعية ترجع الى جوهر الانسان فلا تختلف
 تفاوتاً واما حيوة النعمة فيشارك فيها الانسان اشتراكاً عرضياً فيخوض تفاوتها فيه

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز للنعمة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يمكن للانسان ان يعلم انه محرز
 للنعمة فان النعمة تحصل في النفس بماهيتها . وابقن معرفة للنفس معرفتها ما

يحصل فيها بماهيته كما يظهر من كلام اوغسطينوس في تفسير تك ك ١٢ :
فالنعمة اذن يمكن ان تُعرف يقيناً من يحرزها

٢ وايضاً كما ان العلم موهبة الهية كذلك النعمة ايضاً . ومن يتلقى العلم
من الله يعلم انه محرز له كقوله في حك ١٧ : ٧ « الرب وهبني علماً يقيناً
بهذه الكلمات » فيجامع الحجة اذن من يتلقى النعمة من الله يعلم انه محرز لها
٣ وايضاً ان النور يُعرف اكثر من الظلمة لان « كل ما يُعلن فهو نور »
كما قال الرسول في افس ٥ : ١٣ . والخطيئة التي هي ظلمة روحانية يمكن لصاحبها
ان يعرفها يقيناً . فلان تُعرف النعمة التي هي نورٌ روحاني أولى

٤ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٢ : ١٢ « ونحن لم نأخذ روح هذا
العالم بل الروح الذي من الله لتعرف ما وهبنا الله اياه » والنعمة من مواهب
الله الخاصة . فالانسان الذي تلقى النعمة بالروح القدس يعلم اذن بنفس هذا الروح
ان النعمة وُهبَت له

٥ وايضاً قيل في تك ٢٢ : ١٢ بلسان الله لابراهيم « الان عرفتُ انك
متقٍ لله » اي جعلتك تعرف . وكلامه هناك على التقوى المقدسة التي لا تفارقها
النعمة . فيمكن اذن للانسان ان يعلم انه محرزٌ للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٩ : ١ « ليس يعلم احدٌ أبغضاً يستوجب ام
جاً » والنعمة المبررة تجعل الانسان مستوجباً محبة الله . فليس يمكن اذن
لاحدٍ ان يعلم ما اذا كان محرزاً للنعمة المبررة

والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يُعلم على ثلاثة انحاء - اولاً
بالوحي وبهذا النحو يمكن للانسان ان يعلم انه حاصلٌ على النعمة فقد يختص
الله بعض الناس بان يوحي ذلك اليهم حتي تبديء عندهم بهجة الاطمئنان
في هذه الحياة ايضاً ويواظبوا على الاعمال العظيمة باوفر ثقة وقوة ويصبروا

على مكاره الحيوة الحاضرة على حد قوله تعالى لبولس في ٢ كور ١٢: ٩: «تصكفك نعمتي» - وثانياً يعلم الانسان شيئاً بنفسه علماً يقينياً وبهذا النحو ليس يمكن لاحد ان يعلم انه محرز النعمة اذ ليس يمكن ان يُعلم شيء علماً يقينياً الا اذا امكن الحكم فيه بمبدئه كما تُعلم النتائج البرهانية علماً يقينياً بالمبادئ الكلية البينة بانفسها وليس يمكن لاحد ان يعلم انه عالم بتسمية اذا كان يجهل مبادئها. ومبدأ النعمة وموضوعها هو الله الذي نجعله لفرط سموه كقوله في ايوب ٣٦: ٢٦: «ان الله عظيم فوق ما نعلم» فيتعذر اذن ان يُعلم يقيناً ما اذا كان حاضراً عندنا او غائباً عنا كقوله في ايوب ٩: ١١: «ياتيني فلا ابصره وينادني فلا اشعر» ولهذا لا يمكن للانسان ان يحكم يقيناً بما اذا كان حاصل على النعمة كقوله في ١ كور ٤: «بل انا ايضا لا احكم في نفسي» فاما الذي يحكم في «فهو الرب» - وثانياً يُعلم شيء لا ببعض الادلة علماً حديسياً وبهذا النحو يمكن لانسان ان يعلم انه حاصل على النعمة اي من حيث يشعر انه يلتذ بالله ويحتقر الاشياء العالوية ومن حيث لا يشعر في ضميره ان عليه خطيئة مميتة. وعلى هذا النحو يجوز ان يُحمل قوله في رؤ ٢: ١٧: «من غلب فاني اوتيته المن الخفي الذي لا يعرفه احد الا الآخذ» اي لان الذي ياخذ يعرف بما يدوقه من المنوبة التي لا يدوقها من لا ياخذ. الا ان هذا العلم ناقص وتلك قال الرسول في ١ كور ٤: ٤: «لست اشعر بشيء في ضميري لكنني لست مبرراً في ذلك» فقد قيل في مز ١٨: ١٣: «من الذي يتبين الزلات من خطاياي تقني يا رب»

اذ اوجب على الاول بان ما يحصل في النفس بماهية يُعلم بالتجربة من حيث ان الانسان يعلم بالافعال المبادئ الباطنة كما نعلم وجود الارادة بفعل الارادة والحيوة بافعال الحيوة

وعلى الثاني بان من حقيقة العلم ان يعلم الانسان يقيناً ما يتعلق به العلم وكذلك من حقيقة الايمان ان يكون الانسان متيقناً ما يؤمن به وذلك لان اليقين كمال للعقل الذي هو محل هذه المواهب ولذلك فكل من يحصل له العلم او الايمان فهو يتيقن حصول ذلك له وليس الامر كذلك في النعمة والمحبة ونحوها مما هو كمال للقوة الشوقية

وعلى الثالث بان مبدأ الخطيئة وموضوعها خير متغير معلوم لنا واما موضوع النعمة او غايتها فتغير معلوم لنا بسبب عظم نوره الغير المحدود كقوله في ١ تيمو ٦: ١٦ «مسكنه نور لا يدنى منه»

وعلى الرابع بان كلام الرسول هناك على مواهب المحبة التي وهبت لنا في الرجاء وهذه نعلمها يقيناً بالايمان وان كنا لا نعلم يقيناً انا محزون النعمة التي بها يتها لنا ان نستوجب تلك المواهب - او يقال ان كلامه على العلم اللدني الذي يحصل بالوحي ولهذا قال هناك ايضاً «قد اوحاه الله لنا بالروح القدس»

وعلى الخامس بان ذلك الكلام الموجه الى ابراهيم يمكن حمله ايضاً على علم التجربة الذي يحصل بالفعل الظاهر فان ابراهيم امكن له بذلك الفعل الذي فعله ان يعرف بالتجربة انه متق لله - او انه يجوز حمله على الوحي

المبحث الثالث عشر بعد المائة

في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم الذي هو اثر النعمة الفاعلة وثانياً في الاستحقاق الذي هو اثر النعمة المعاونة . اما الاول فالمبحث فيه يدور على عشر مسائل - ا في ان تبرير الاثيم ما هو - ٢ هل يقتضي انافة النعمة - ٣ هل

يقبض شيئاً من حركة الاختيار — ٤ هل يثبت في حركة الايمان — ٥ هل يثبت في حركة
لاختيار ضد الخطيئة — ٦ هل يجب ان تجعل مغفرة الخطايا في جملة ما يثبت في
— ٧ هل يحصل تدريجاً او دفعة — ٨ في الترتيب الطبيعي للامور المنتزعة له — ٩
هل هو اعظم اعمال الله — ١٠ هل هو معجزة

الفصل الاول

في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا

يُخْتَصَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس تبرير الاثيم هو مغفرة الخطايا
فان الخطيئة ليست مقابلة للبر^(١) فقط بل لجميع الفضائل كما يظهر مما مر في
مب ٧١ ف ١. والتبرير يدل على حركة الى البر. فاذا ليست مغفرة كل
خطيئة تبريراً لان كل حركة تكون من الضد الى ضده

٢ وايضاً كل شيء يجب ان يسمى من اخص ما فيه كما في كتاب
النفس ٠٢ ومغفرة الخطايا تحصل خصوصاً بالايمان كقوله في اع ١٥ : ٩
« اذ طهر بالايمان قلوبهم » وبالجملة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « المحبة تستر جميع
المعاصي » فكان الأولى ان تسمى مغفرة الخطايا من الايمان او المحبة لامن البر
٣ وايضاً يظهر ان مغفرة الخطايا هي نفس الدعوة اذ انما يدعى من كان
بعيداً ٠ ١ والانسان بعد عن الله بالخطيئة والدعوة لتقدم التبرير كقوله في
روا ٨ : ٣٠ « الذين دعاهم اياهم برر » فليس التبرير اذن مغفرة الخطايا

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول الرسول : الذين دعاهم
اياهم برر : « بمغفرة الخطايا » فمغفرة الخطايا اذن هي التبرير

والجواب ان يقال ان التبرير اذا أخذ بمعنى التبرر دل على حركة الى

(١) اي المدل فان للفظ *institia* في اللاتينية معنيين البرامي الطهارة من الذنوب
والمدل المتضاد للجرور ولهذا ترى المؤلف يريد به تارة المعنى الاول وتارة المعنى
الثاني (م)

البر كدلالة الشئ على حركة الى الحرارة ولما كان من حقيقة البر ان يدل على استقامة في الترتيب جاز ان يكون له اعتباران - احدهما من حيث يراد به ترتيب مستقيم في نفس فعل الانسان وبهذا الاعتبار يرادف العدل ويُعمل فضيلة سواء اريد به العدل الجزئي الذي يرتب فعل الانسان ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى انسان آخر مخصوص او العدل الشرعي الذي يرتبه ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى خير الجمهور كما في كتاب الاخلاق ٥ - والثاني من حيث يراد به ترتيب مستقيم في استعداد الانسان الباطن بمعنى ان تكون قوة الانسان العالية خاضعة لله وقواه انفسانية السافلة خاضعة للقوة العالية التي هي العقل . وهذا الاستعداد يسميه الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ عدلاً مجازياً وهو يحدث في الانسان على نحوين اولاً بطريق الكون البسيط الذي يكون من العدم الى الصورة . والتبرير بهذا المعنى يصدق ايضاً على من لم يكن في الخطيئة اذا كان قد تلقى هذا البر من الله كما يقال ان آدم تلقى البر الاصلي . وثانياً بطريق الحركة من شيء الى ضده والتبرير بهذا المعنى يدل على انقلاب من حال عدم البر الى حال البر المتقدم ذكره . وكلامنا هنا على تبرير الاثيم لانه هو بهذا المعنى كقول الرسول في رو٤ : ٥ اما الذي لا يعمل لكن يؤمن بن بر الاثيم الآية . ولما كانت الحركة تسمى بالأحرى من المنتهي لا من المبدأ سمي هذا الانقلاب الذي به ينتقل الانسان من حال عدم البر بمغفرة الخطايا من المنتهي فقيل له تبرير الاثيم اذا اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار دلالتها على فساد في ترتيب العقل الغير الخاضع لله يجوز ان يطلق عليها اسم الجور المضاد للعدل المتقدم كقوله في ١ يو ٣ : ٤ « كل من يفعل الخطيئة يفعل الجور والخطيئة هي الجور » وبهذا الاعتبار يطلق التبرير على ازالة كل خطيئة

وعلى الثاني بان الايمان والمحبة يدلان على ترتيب مخصوص في الانسان بالنسبة الى الله من جهة العقل او عاطفة القلب والبريدل على مطلق الاستقامة في الترتيب فكانت تسمية هذا الانقلاب من البر أولى من تسميته من المحبة والايان

وعلى الثالث بان الدعوة هي من قبيل معونة الله الذي يحرك النفس باطناً ويحملها على ترك الخطيئة وليس هذا التحريك نفس مغفرة الخطيئة بل هو عملها
الفصل الثاني

في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم هل تقتضي فيض النعمة
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم لا تقتضي فيض النعمة لجواز ان ينتقل الانسان من احد الضدين دون ان ينتهي الى الضد الآخر اذا كان بينهما وسط . وبين حال الذنب وحال النعمة المتضادتين وسط وهو حال البرارة التي يكون فيها الانسان مجرداً عن النعمة وعن الذنب . فيجوز اذن ان يُغفر الذنب لانسان من غير ان ينتهي الى النعمة
٢ وايضا ان مغفرة الذنب قائمة في اعتبار الله كقوله في مز ٣١ : ٢ «طوبى للرجل الذي لم يحسب الرب عليه اثماً» وفيض النعمة يوجب شيئاً فإنا ايضاً كما مرّ في مب ١١٠ ف . فليس فيض النعمة اذن ضرورياً لمغفرة الذنب
٣ وايضاً ليس يستولي على احدٍ ضدان معاً . وبعض الخطايا متضادة كالاسراف والبخل . فمن استولى عليه خطيئة الاسراف لا تستولي عليه معها خطيئة البخل لكن ربما كانت مستولية عليه قبلها فتى استولت عليه اذن رذيلة الاسراف سلم من خطيئة البخل . فقد تغفر اذن خطيئة بدون النعمة
لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ٢٤ «يررون مجاناً بنعمته»
والجواب ان يقال ان الانسان باقراره الخطيئة يهين الله كما يظهر مما

مرّ في مب ٧١ ف ٦ ومب ٨٧ . والاهانة لا تغفر الا برضى المهبان عن المهبين ولهذا انما يقال ان الخطيئة تغفر لنا من حيث ان الله يرضى عنا وهذا الرضى قائم بالمحبة التي بها يحبنا الله . ومحبة الله اذا اعتبرت من جهة الفعل الالهي فهي ازيلية وغير متغيرة واما اذا اعتبرت من جهة اثرها فينا فقد يحول دونها شيء . اي لاننا قد نفقد احياناً اثرها وقد نستعيده . ومفعول المحبة الالهية فينا الذي يُقَدِّم بالخطيئة هو النعمة التي بها يصير الانسان اهلاً للحياة الابدية التي تحرّم بالخطيئة المميتة . ولهذا يستحيل تصور مغفرة الخطيئة بدون فيض النعمة اذا اجيب على الاول بان اغتفار اهانة المهبين يقتضي اكثر مما يقتضيه عدم البغض مطلقاً لغير المهبين فقد يحدث بين الناس ان انساناً لا يجب آخر ولا يبغضه اما تجاوزه عن اهانة من بينه فلا يمكن حدوثه بدون محبة خاصة . ومحبة الله للانسان نعاد اليه بموهبة النعمة ولهذا فالانسان وان امكن له قبل الخطيئة ان يخلو عن النعمة وعن الذنب لا يمكن له بعد الخطيئة ان يخلو عن الذنب ما لم يحصل على النعمة

وعلى الثاني بانه كما ان محبة الله لا تقوم بفعل الارادة الالهية فقط بل تدل على اثر النعمة ايضاً كما مرّ في مب ١١٠ ف ١ كذلك عدم حسبانته على انسان ائماً يدل على اثره في ذلك الانسان لان عدم حسبان الله ائماً على انسان انما يصدر عن المحبة الالهية وعلى الثالث بقول اوغسطينوس في كتاب الزواج والشموة « لو كان بالاقلاع عن الخطيئة سقوط الذنب لا كفي الكتاب بقوله منياً : يا بني خطيت فلا تعد الى الخطيئة : ولكنه لم يكتف بذلك بل قال ايضاً : واما الخطايا الماضية فصل لتغفر لك » فان الخطيئة يزول فعلها ويبقى ذنبها كما مرّ في مب ٨٧ ف ٦ ولهذا من يتقل من خطيئة رذيلة الى خطيئة رذيلة ضدها تجرد عن فعل الخطيئة الماضية ولكنه لم يتجرد عن ذنبها فيكون عليه ذنب

كلاهما اذ لا تضاد بين الخطايا من جهة الاعراض عن الله التي منها يحصل ذنب الخطيئة
الفصل الثالث

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار
فانا نجد الاطفال يتبررون بسر المعمودية من دون حركة الاختيار وقد يتبرر
به كذلك البالغون ايضاً فقد ذكر اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ان احد
اصدقائه اذ كان محمواً « غاب عن الحس مدةً طويلةً واخذ يعرق عرق الموت
ولما يُس من شفائه عمداً على غير علمٍ منه وخلقاً جديداً » وهذا يحصل
بالنعمة المبررة . والله لم يقيد قدرته بالاسرار . فيقدر ان يبرر الانسان بغير
الاسرار من دون ادنى حركة في الاختيار

٢ وايضاً ان الانسان يفقد في حال النوم الادراك الذي يتمتع بدونه
حصول حركة في الاختيار . وسليمان نال من الله في الحلم موهبة الحكمة
كما في ٣ ملوك ٣ و ٢ ايام ١٠ فيجامع الحجة اذن قد يعطي الله الانسان موهبة
النعمة المبررة من دون حركة الاختيار

٣ وايضاً ان وجود النعمة وبقائها يحصلان عن علةٍ واحدةٍ بعينها فقد
قال اوغسطينوس في تفسير التكوين ك ٨ « يجب على الانسان ان لا يعرض
عن الله حتى يبقى الله له بره » والنعمة تبقى في الانسان من دون حركة
الاختيار . فيمكن اذن ان تفاض عليه من البدء من دون حركة الاختيار
لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم
يقبل الي » والتعلم ليس يحصل من دون حركة الاختيار فان المتعلم يوافق المعلم
رأياً . فليس يقبل اذن احد الى الله بالنعمة المبررة من دون حركة الاختيار
والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يحصل بتحرك الله الانسان الى البر

فهو الذي يبرر الاثيم كما في رو ٤ : ٥ والله يحرك كل شيء على مقتضى حال طبيعته كما نجد في الاشياء الطبيعية ان الاجسام الثقيلة تتحرك منه على خلاف ما تتحرك الاجسام الخفيفة لاختلاف طبائعهما . وهو كذلك يحرك الناس الى البر على مقتضى حال الطبيعة البشرية . ومن مقتضى طبيعة الانسان ان يكون مختاراً . ولهذا فالانسان الذي يلي استعمال اختياره لا يحركه الله الى البر من دون حركة الاختيار لكنه تعالى في وقت واحد يفيض موهبة النعمة المبررة ويحرك الاختيار الى قبولها في من كان قابلاً لهذا التحريك

اذا اجيب على الاول بان الاطفال لا يلون استعمال الاختيار ولذلك يحركهم الله الى النعمة بمجرد افاضة النعمة على نفوسهم وهذا لا يتم بدون السر فكما لم يتطنجوا بالخطيئة الاصلية بارادتهم بل بالولادة الجسدية كذلك تصدر اليهم النعمة من المسح بالولادة الثانية الروحية ومثلهم في ذلك المجانين والمخلو العقل الذين لم يلوا قط استعمال الاختيار . واما من ولي حيناً استعمال الاختيار ثم فقده بالمرض او بالنوم فلا ينال النعمة المبررة بما يولاه خارجاً من المعمودية او غيرها من الاسرار ما لم يكن قاصداً قبول السر من قبل وهذا لا يحدث من دون حركة الاختيار . وعلى هذا النحو خلق ذلك الذي ذكره اوغسطينوس خلقاً جديداً لانه رضي بالمعمودية من قبل ومن بعد

وعلى الثاني بان سليمان ايضاً لم يستحق الحكمة ولا نالها في حال النوم بل كُتِفَ له في الحلم ان الله يؤتيه الحكمة بسبب توقانه السابق اليها ولهذا قال عن نفسه في حك ٧ : ٧ « تَمَنَيْتُ فَأُوْتِيتُ الْحِكْمَةَ » - او يقال ان ذلك الحلم لم يكن طبيعياً بل كان حلم النبوة على حسب ما قيل في عد ١٢ : ٦ « ان كان فيكم نبي للرب فبالحلم او بالرؤيا اخاطبه » وصاحب هذه الحال يلي استعمال الاختيار

ومع ذلك فليس حكم موهبة الحكمة وموهبة النعمة المبررة واحداً فان موهبة النعمة المبررة تسوق الانسان بالخصوص الى الخير الذي هو موضوع الارادة فيتحرك الانسان اليه بحركة الارادة التي هي حركة الاختيار واما الحكمة فانها كمال للعقل الذي يتقدم الارادة فيجوز ان يستير بموهبة الحكمة من دون حركة كاملة من جهة الاختيار كما نجد ان بعض الاشياء 'توحى' الى الناس في الحلم كقوله في ايوب ٣٣ «حين يقع السبات على الناس وهم نائمون على مضاجعهم حينئذ يفتح آذان الرجال ويشفقهم بالعلم»
وعلى الثالث بان افاضة النعمة المبررة يصاحبها انقلاب في النفس فكان لا بد فيها من اختيار النفس البشرية للتحرّك على مقتضى حالها واما بقاء النعمة فلا انقلاب معه فلا يقتضى له حركة من جهة النفس بل مواصلة التأثير الالهي فقط

الفصل الرابع

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الايمان فكما يتبرر الانسان بالايمان كذلك يتبرر بامور اخرى اي بالخفاة كقوله في سي ١ : ٢٧ - ٢٨ «خفاة الرب تفي الخطيئة لان من كان بغير خفاة لا يمكن ان يبرر» وبالجملة كقوله في لو ٧ : ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً» وبالتواضع كقوله في يع ٤ : ٦ «الله يقاوم المتكبرين ويعطي النعمة للمتواضعين» وبالرحمة كقوله في ام ١٥ : ٢٧ «بالرحمة والايمان تُكفر الخطايا» فليست حركة الايمان اذن اكثر ضرورة للتبرير من حركة الفضائل المتقدمة

٢ وايضاً ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان الا من حيث ان الانسان يعرف

الله بالايان . والانسان يمكن له ان يعرف الله باموره اخري اي بالمعرفة الطبيعية وبموهبة الحكمة . فليس فعل الايمان اذن ضرورياً لتبرير الاثيم

٣ وايضاً ان عقائد الايمان متعددة فلو كان فعل الايمان ضرورياً لتبرير الاثيم لوجب في ما يظهر ان يفكر الانسان في بدء تبريره بجميع عقائد الايمان . وهذا باطل في ما يظهر لانتضاء هذا الافكار مدة طويلة من الزمان . فيظهر اذن ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥ : ١ « اذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي حركة الاختيار من حيث ان عقل الانسان يتحرك من الله . والله يحرك نفس الانسان بردها اليه كقوله في مز ٨٤ في رواية « اللهم متى رددتنا نحيينا » ولهذا كان تبرير الاثيم يقتضي حركة العقل التي بها يرجع الى الله . واول رجوع الى الله يحصل بالايمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن انه كائن » فحركة الايمان اذن ضرورية للتبرير الاثيم

اذ اوجب على الاول بان حركة الايمان لا تكون كاملة ما لم تصاحبها المحبة فحركة المحبة اذن تجامع في تبرير الاثيم حركة الايمان . والاختيار انما يتحرك الى الله ليخضع له فلا بد اذن هناك من فعل المخافة البنوية وفعل التواضع ايضاً فقد يحدث ان فعلاً واحداً بينه من افعال الاختيار يرجع الى فضائل مختلفة باعتبار ان احداها آمرة والاخرى مأمورة اي من حيث يجوز ان يقصد بالفعل غايات مختلفة . وفعل الرحمة يتوجه ضد الخطيئة اما بطريق التكفير فيكون لاحقاً للتبرير او بطريق الاستعداد من حيث ان « الرجاء يُرجمون » فيكون متقدماً على التبرير لو تعاونت عليه مع الفضائل المتقدمة من حيث

ان الرحمة تندرج في محبة القريب
وعلى الثاني بان الانسان لا يرجع بالمعرفة الطبيعية الى الله من حيث هو
موضوع السعادة وعلّة التبرير فليست هذه المعرفة اذن كافية للتبرير . واما
موهبة الحكمة فلا بد ان تكون مسبقة بمعرفة الايمان كما يظهر مما مر في
مب ٦٨ .

وعلى الثالث بقول الرسول في رو ٤ : ٥ « الذي يؤمن من بين يبرز الاثيم
يُحسَب له ايمانه برأ بحسب قصدنمة الله » فهو صريح بان فعل الايمان ضروري
لتبرير الاثيم بمعنى ان يؤمن الانسان بان الله يعبر الناس بسر المسيح
الفصل الخامس

في ان تبرير الاثيم هل يقتضى حركة الاختيار الى الخطيئة
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضى حركة الاختيار
الى الخطيئة فان المحبة تكفي وحدها لمحو الخطيئة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « المحبة
تترجم المصافي » . وليس موضوع المحبة هو الخطيئة . فليست حركة
الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم
٢ وايضاً من يسعى الى ما امامه لا ينبغي ان يلتفت الى ما وراءه كقول
الرسول في فيل ٣ : ١٣ « أنسى ماورائي وأنسب الى ما أمامي فاسعى الى الجزء المعين
للدعوة العليا » ومن يسعى الى البر فوراء الخطايا الماضية . فينبغي ان ينساها وليس
ينبغي ان ينسب اليها بحركة الاختيار

وايضاً ان تبرير الاثيم لا تُغفر فيه خطيئة دون اخرى فان توقع نصف
المغفرة من الله اثم كما في تم ٣ في التوبة . فلو كان تبرير الاثيم يقتضي تحرك
الاختيار ضد الخطيئة لوجب ان يتصور جميع خطاياهم . وهذا باطل في ما
يظهر لاقتضاء هذا التصور زماناً طويلاً وللزوم عدم مغفرة الخطايا المنسية .

فليست اذن حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم
 لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣١ : ٥ « قات اعترف للرب بمعصيتي
 وانت غفرت اثم خطيئتي »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم حركة يحرك بها الله العقل البشري
 من حال الخطيئة الى حال البر كما مر في ف ا فيجب اذن ان تكون نسبة
 النفس الانسانية الى كلا هذين الطرفين من جهة حركة الاختيار كسبة
 الجسم الذي يحركه محرك بمركبة مكانية الى طرفي الحركة . ولا يخفى ان
 الجسم المتحرك بمركبة مكانية يبعد عن مبدأ الحركة ويقرب الى المنتهى
 فينبغي اذن في تبرير النفس الانسانية ان تبعد بمركبة الاختيار عن الخطيئة
 وتقرب الى البر . والمراد بالبعد والقرب في الاختيار الكراهة والاشتياق فقد
 قال اورغطينوس في تفسيره قول يو ١٠ : ١٢ : اما الاجير فيهرب : « ان
 امبالناهي حركات قلوبنا فالفرح هو انبساط القلب والخوف هو هرب القلب .
 تطلب بتقلب حين تتوق وشهرب بالقلب حين تخاف » فلا بد اذن في تبرير
 الاثيم من حركتين في الاختيار احدهما يسعى بها شوقاً الى البر والاخرى
 يكره بها الخطيئة

اذ اوجب على الاول بان طلب احد المتقابلين والهرب من الآخرهما الى
 فضيلة واحدة بعينها فكما ان حب الله هو الى فضيلة المحبة كذلك ايضاً كراهة
 الخطايا التي بها تنفصل النفس عن الله

وعلى الثاني بان الانسان لا ينبغي ان يرجع الى ما وراءه بل المحبة بل يجب
 بهذا الاعتبار ان ينسأه ثلاً يعطف اليه الا انه ينبغي ان يذكره بتصوره
 ليكرهه فانه بذلك يتبعد عنه

وعلى الثالث بان الانسان قبل التبرير يجب ان يمقت كل ما يذكره من

الخطايا التي اقترفها وهذا الاعتبار السابق يتبعه في النفس حركة مقتضية لجميع الخطايا المقترفة وفي جعلها الخطايا المنسية لاستعداد الانسان في تلك الحال للندامة على ما لم يذكره منها ايضاً لو تذكره وهذه الحركة مما يقتضيه التبرير

الفصل السادس

في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان مغفرة الخطايا لا يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم فان جوهر الشيء لا يجعل في عداد مقتضياته كما لا ينبغي ان يجعل الانسان في عداد النفس والجسد . وتبرير الاثيم هو نفس مغفرة الخطايا كما في ١ فلا ينبغي ان تجعل في عداد ما يقتضيه ٢ وايضاً ان افاضة النعمة هي نفس مغفرة الذنب كما ان الانارة هي نفس في الظلمة . وليس يجعل شيء في عداد نفسه لان الواحد يقابل الكثير . فليس ينبغي اذن ان تجعل مغفرة الذنب و افاضة النعمة في عداد واحد ٣ وايضاً ان مغفرة الخطايا تترتب على تحريك الاختيار الى الله والى الخطيئة ترتب المعلول على العلة اذ بالايان والندامة تغفر الخطايا . وليس ينبغي ان يجعل المعلول وعاته في عداد واحد لان الاشياء التي تجعل في عداد واحد كان احدها قسيم للآخر متحدة بالطبيعة . فليس ينبغي اذن ان تجعل مغفرة الذنب في عداد ما يقتضيه تبرير الاثيم

لكن يعارض ذلك ان غاية كل شيء يجب ان تجعل في جملة مقتضياته لكونها اخص شيء فيه . ومغفرة الخطايا هي الغاية المقصودة من تبرير الاثيم ففي اش ٢٧ : ٩ « اثمنا كل الثمرة نحو خطيئته » فينبغي اذن ان تجعل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي اربعة وهي افاضة النعمة
وتحرك الاختيار الى الله بالايمان وتحركة الى الخطيئة ومغفرة الذنب . وتحقيق ذلك
ان التبرير حركة بها يحرك الله النفس من حال الذنب الى حال البر كما مر في
ف ١ ولا بد في كل حركة بتحريك بها شيء من آخر من ثلاثة الاول تحريك
الحرك والثاني تحريك المتحرك والثالث انتضاء الحركة او الوصول الى المنتهى .
فمن جهة التحريك الالهي تجعل افاضة النعمة ومن جهة تحريك الاختيار
تجعل له حر كنان باعتبار البعد عن المبدأ والقرب الى المنتهى . واما الانتضاء اي
الوصول الى منتهى هذه الحركة فهو المراد بمغفرة الذنب ففي ذلك يقتضي التبرير
اذ اوجب على الاول بانه انما يقال ان تبرير الاثيم هو نفس مغفرة
الخطايا من حيث ان كل حركة تستفيد نوعها من منتهاها غير ان الوصول
الى المنتهى يقتضي اموراً اخرى كثيرة كما يظهر مما تقدم

وعلى الثاني بان افاضة النعمة ومغفرة الذنب يعوز اعتبارها من وجهين
اولاً من جهة جوهر الفعل وهما بهذا الاعتبار واحد بعينه لان الله بفعل واحد
بعينه يجود بالنعمة ويغفر الذنب . وثانياً من جهة موضوعها وهما بهذا الاعتبار
متغايران بتغاير الذنب المنتفي والنعمة المفاضة على حد ما في الاشياء الطبيعية
من تغاير الكون والفساد وان يكن كون احدها هو فساد الآخر

وعلى الثالث بان التعداد الذي عليه كلامنا هنا لا يراد به ما يكون بحسب
انقسام الجنس الى انواع فان هذا يجب ان تحصل المعدودات فيه معاً بل ما
يكون بحسب تغاير الاشياء المتقضاة للثمة شيء وهذا يجوز ان يكون فيه بعض
المعدودات متقدماً وبعضها متاخراً لجواز ان يكون بعض مباديء الشيء
المركب واجزائه متقدماً على بعض



الفصل السابع

في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعة او تدريجاً

ينحط الى السابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس يحصل دفعة بل تدريجاً لانه يقتضي حركة الاختيار . وفعل الاختيار هو الانتخاب الذي يجب ان يكون مسبقاً بإعمال الراي كما مرّ في م ١٥ ف ٣ واعمال الراي يدل على نوع من النظر الذي يحصل بنوع من التدرج . فيظهر اذن ان تبرير الاثيم تدريجي

٢ وايضاً ان حركة الاختيار لا تحصل بدون نظر بالفعل . ويمتنع تصور امور كثيرة معاً بالفعل كما مرّ في م ١ ف ١ م ١٥ ف ٤ . فاذا بما ان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار الى اكثر من واحد اي الى الله والى الخطيئة يظهر انه يمتنع حصوله دفعة

٣ وايضاً ان الصورة التي تقبل الاكثر والاقبل تحصل في المحل تدريجاً كما يظهر في البياض والسواد . والنعمة تقبل الاكثر والاقبل كما مرّ في البحث الآتي ف ٤ . فاذا بما ان تبرير الاثيم يقتضي افاضة النعمة يظهر انه يمتنع حصوله دفعة

٤ وايضاً ان حركة الاختيار التي يقتضيها تبرير الاثيم تستحق الثواب فينبغي ان تصدر عن النعمة التي لا استحقاق بدونها كما سيأتي بيانه في البحث الآتي ف ٢ . وقبول شيء للصورة متقدم على فعله بحسب الصورة . فالنعمة اذن تفاض اولاً ثم يتحرك الاختيار الى الله والى مقت الخطيئة . فالتبرير اذن ليس يحصل كله دفعة

٥ وايضاً اذا افيضت النعمة على النفس فلا بد ان يكون هناك ان تحمل فيه اولاً في النفس وكذا اذا غفر الذنب فلا بد ان يكون هناك ان اخير يكون الانسان فيه

خاضعاً للذنب ويمتنع ان يكون نفس الآن الاول للزوم اجتماع المتقابلين معاً في واحدٍ بعينه فلا بد اذن ان يكون هناك آتان متعاقبان يجب ان يكون بينهما زمان اوسط كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٠٦٠ قال تبرير اذن ليس يحصل كله دفعة بل تدريجاً

لكن يعارض ذلك ان تبرير الاثيم يحصل بنعمة الروح القدس الذي يبرر . والروح القدس محل في النفوس البشرية بفتة كقوله في اع ٢ : ٢ « حدث بفتة صوت من السماء كصوت ريح شديدة » وقال الشارح في تفسير هذه الآية ان « نعمة الروح القدس لا تعرف بلاء العناء » فتبرير الاثيم اذن ليس تدريجياً بل آتياً

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم باعتبار اصله ومبدئه قائم كله بافاضة النعمة اذ بها يتحرك الاختيار ويغفر الذنب . وافاضة النعمة تحصل دفعة من غير تدريج وتحقيقه ان عدم ارتسام صورة دفعة في المحل يحصل عن عدم تاهب المحل وعن افتقار الفاعل في تاهبه الى زمان ولهذا نجد ان الهوى متى تاهبت باستحالة سابقة وردت عليها في الحال الصورة الجوهرية ونجد ايضاً ان الشفاف لاستعداده في نفسه لقبول النور يستتير دفعة بالجسم المضيء بالفعل . وقد مر في البحث الآنف ف ٢ ان الله لا يقتضي لافاضة النعمة على النفس استعداداً غير الاستعداد الذي يفعله هو وهو تعالى يفعل هذا الاستعداد الكافي لقبول النعمة تارة دفعة وتارة تدريجاً كما مر هناك ايضاً فان تعذر إعداد الهوى دفعة على الفاعل الطبيعي انما هو لعدم تناسب بين ما يمانع في الهوى وبين قدرة الفاعل ولهذا نجد انه كلما كانت قدرة الفاعل اعظم كانت الهوى اسرع تاهباً واما القدرة الالهية فلانها غير متناهية تستطيع ان تؤهب دفعة للصورة كل هوى مخلوقة ولا سيما اختيار الانسان الذي يجوز

بحسب طبيعته ان تكون حركة آية . فتبرير الاثيم اذن يحصل من الله دفعة
 اذا اجيب على الاول بان حركة الاختيار المتقنضة لتبرير الاثيم هي
 الرضى بمقت الخطيئة والاقبال الى الله وهذا الرضى يحصل دفعة وقد يعرض ان
 يسبقه اعمال انراي ولكن هذا ليس من جوهر التبرير بل هو سبيل اليه كما ان
 الحركة المكانية سبيل الى الانارة والاستحالة سبيل الى الكون

وعلى الثاني بانه قد مر في ق ١ م ب ٧٥ انه ليس يمتنع تصور امرين معاً
 بالفعل من حيث هما واحد باعتبار ما كما تصور الموضوع والمحمول معاً من
 حيث هما متحدان بنسبة ايجابية واحدة وعلى هذا النحو يمكن للاختيار ان
 يتحرك الى اثنين معاً باعتبار ان احدها غاية للآخر . وتحرك الاختيار الى
 الخطيئة يقصد به تحركه الى الله فالانسان انما يمقت الخطيئة لانها ضد الله الذي
 يريد ان يتصل به ولهذا كان الاختيار في تبرير الاثيم يمقت الخطيئة ويقبل
 الى الله دفعة كما ان الجسم ايضاً في آن واحد يبعد عن حيز ويقرب الى
 آخر

وعلى الثالث بان عدم ورود الصورة دفعة على الهيولى لا يجب ان يعقل
 باحتمالها الاكثر والاقل والاثم يستنر الهواء دفعة لاحتمال استنارته الاكثر
 والاقل بل يجب ان يعقل باستعداد الهيولى او المحل كما تقدم

وعلى الرابع بان الشيء يتدى . ان يفعل بحسب صورته حال حصولها كما
 ان النار تتحرك صعداً حال تولدها واذا كانت حركتها آية تتم في آن واحد .
 وحركة الاختيار التي هي الارادة ليست تدريجية بل آية فلا ينبغي ان يكون
 تبرير الاثيم تدريجياً

وعلى الخامس بان تعاقب المتقابلين في محل واحد ليس له حكم واحد
 في ما هو خاضع للزمان وفي ما هو فوق الزمان فان الاشياء الخاضعة للزمان

ليس 'يجعل فيها' أن أخير ترد فيه الصورة السابقة على المحل ولكنه 'يجعل فيها' زمان أخير وأن أول ترد فيه الصورة اللاحقة على الهيولى أو المحل . وتحقيق ذلك انه لا يجوز ان 'يجعل في الزمان' أن متقدم على أن آخر بتغير توسط لان الآت لا تعاقب في الزمان كما لا تعاقب النقط في الخط على ما اثبتة الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ . والزمان ينتهي الى الآن فما يتحرك اذن في الزمان السابق الى صورة فهو فيه كله خاضع للصورة المقابلة لما وفي الآن الاخير منه الذي هو الآن الاول من الزمان اللاحق تحصل له الصورة التي هي منتهى الحركة - واما الاشياء التي فوق الزمان فليس الامر فيها كذلك فانه اذا كان في شيء منها كالملائكة مثلاً تعاقب في العواطف أو التصورات العقلية فليس يتقدر هذا التعاقب بالزمان المتصل بل بالزمان المنفصل كما ان الاشياء المتقدرة ايضاً ليست متصلة على ما اسلفنا في ق ١ م ب ٥٣ ف ٣ فينبغي اذن ان 'يجعل فيها' أن أخير كان فيه السابق وأن اول يكون فيه اللاحق ولا حاجة الى زمان متوسط اذ ليس هناك الاتصال الزماني الذي كان يقتضي ذلك . والنفس البشرية التي تتهرر هي بالذات فوق الزمان ولكنها تخضع للزمان بالعرض اي من حيث انها تعقل على وجه متصل وفي الزمان بحسب الصور الخيالية التي تلحظ فيها الصور المعقولة كما في ق ١ م ب ٨٣ ف ٧ فينبغي اذاً ان يحكم من هذه الحيثية على تغيرها بحسب حال الحركات الزمانية بمعنى انه لا ينبغي ان يجعل أن أخير كان فيه الذنب بل زمان أخير ولكنه ينبغي ان يجعل ان أول توجد فيه النعمة واما الزمان السابق فقد كان الذنب موجوداً فيه

الفصل الثامن

في ان افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان افاضة النعمة ليست في الرتبة

الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم فان البعد عن الشر متقدم على القرب الى الخير
كقوله في مز ٣٦: ٢٧ « جانب الشر واصنع الخير » ومغفرة الذنب من قبيل
البعد عن الشر وافاضة النعمة من قبيل القرب الى الخير . فمغفرة الذنب اذن
متقدمة في الرتبة الطبيعية على افاضة النعمة

٢ وايضاً ان التاهب متقدم طبعاً على الصرورة التاهب لها . وحركة
الاختيار تاهب لقبول النعمة . فهي اذن متقدمة طبعاً على افاضة النعمة
٣ وايضاً ان الخطيئة تحول دون اقبال النفس على الله . وازالة ما يعوق
عن الحركة متقدمة على حصول الحركة . فمغفرة الذنب اذن وحركة
الاختيار الى الخطيئة متقدمة طبعاً على حركة الاختيار الى الله وعلى افاضة
النعمة

لكن يمرض ذلك ان العلة متقدمة طبعاً على المعلول . وافاضة النعمة
علة لكل ما يقتضيه تبرير الاثيم كما تقدم في الفصل الآنف . فهي اذن متقدمة
طبعاً

والجواب ان يقال ان الامور الاربعة المتقدمة المتقتضاة لتبرير الاثيم
تجتمع في الزمان لان تبرير الاثيم ليس تدريجياً كما مر في الفصل الآنف
ولكن بعضها متقدم على بعض في رتبة الطبيعة . واولها في الرتبة الطبيعية
افاضة النعمة وثانها حركة الاختيار الى الله وثالثها حركته الى الخطيئة
والرابع مغفرة الذنب . وتحقيق ذلك ان الاول طبعاً في كل حركة هو تحريك
المحرك والثاني استعداد الهيولى اي تحريك المتحرك والاخير هو منتهى الحركة
الذي اليه ينتهي تحريك المحرك . فتحريك الله المحرك هو افاضة النعمة كما
مر في ف ٦ وتحريك المتحرك او استعداده هو حركة الاختيار بقسمها ومنتهى
الحركة هو مغفرة الذنب كما يظهر مما مر في ف ١ و ٦ وعلى هذا فالاول

بالرتبة الطبيعية في تبرير الاثيم هو افاضة النعمة والثاني حركة الاختيار الى الله والثالث حركته الى الخطيئة (فان الذي يتبرر انا يمقت الخطيئة لكونها ضد الله فكانت حركة الاختيار الى الله متقدمة طبعاً على حركته الى الخطيئة لكونها علة لها) والرابع والاخير هو مغفرة الذنب التي هي المنقصودة من كل هذا الانقلاب على انها غاية كما مر في الموضع المتقدمة الاشارة اليه

اذا اجيب على الاول بان البعد عن احد الطرفين والقرب الى الآخر يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة المتحرك وبهذا الاعتبار يكون البعد عن احد الطرفين متقدماً طبعاً على القرب الى الطرف الآخر فان المحل المتحرك يوجد فيه اولاً احد المتقابلين الذي ينبذ ثم يوجد فيه بعده المقابل الآخر الذي ييلقه بالحركة . وثانياً من جهة الفاعل والامر فيه بالعكس فان الفاعل يفعل بالصورة السابقة فيه لرفع ما يضادها كما ان الشمس تفعل بنورها لرفع الظلام فالانارة اذن من جهة الشمس متقدمة على رفع الظلام واما من جهة الهواء المستنير فتطهره من الظلام متقدم بالرتبة الطبيعية على قبوله النور وان كان كلاهما يحصلان معاً في زمان واحد . ولما كانت افاضة النعمة ومغفرة الخطايا تقلان من جهة الله المبرر كانت افاضة النعمة متقدمة بالرتبة الطبيعية على مغفرة الذنب . واما اذا اعتبر فيما ما كان من جهة الانسان المبرر فالامر بالعكس لان النجاة من الذنب متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة المبررة — او يقال ان الذنب هو الطرف البدائي للتبرير والبر هو الطرف النهائي له والنعمة هي علة مغفرة الخطايا واكساب البر

وعلى الثاني بان تاهب المحل متقدم بالرتبة الطبيعية على قبول الصورة ولكنه متاخر عن فعل الفاعل الذي به ايضاً تاهب المحل ولهذا كانت حركة الاختيار متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة ومتاخرة عن افاضة النعمة

وعلى الثالث بان الحركات النفسانية يتقدم فيها مطلقاً الحركة الى مبدأ النظر ومنتهى الفعل او غايته واما في الحركات الخارجية فرفع العائق متقدم على ادراك الغاية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٢ ولما كانت حركة الاختيار حركة نفسانية كان تحركه الى الله على انه الغاية متقدماً بالرتبة الطبيعية على رفع العائق الذي هو الخطيئة

الفصل التاسع

في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس اعظم اعمال الله فان تبرير الاثيم تنال به نعمة الطريق . والتمجيد تنال به نعمة الوطن التي هي اعظم . فتمجيد الملائكة او الناس اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم
٢ وايضاً ان تبرير الاثيم يرمي الى خير جزئي لفرد واحد من الناس . وخير الكون اعظم من خير فرد واحد من الناس كما في كتاب الاخلاق ١ .
تخلق السماء والارض اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم

٣ وايضاً ان فعل شيء من لا شيء وبدون معاونة شيء للفاعل لا اعظم من فعل شيء من شيء بمعاونة من جهة المفعول به . وفي عمل الخلق يفعل شيء من لا شيء فتعذر معاونة شيء للفاعل واما في تبرير الاثيم فالله يفعل شيئاً من شيء اي يفعل البار من الاثيم وتوجد معاونة من جهة الانسان لان هناك حركة الاختيار كما مر في ف ٣ . فليس تبرير الاثيم اذن اعظم اعمال الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٤ : ٩ «مراجعة فوق كل اعماله» وقوله في رتبة القداس في الاحد العاشر بعد العنصرة «اللهم الذي اعظم ما تعلن قدرتك بالمغفرة والرحمة» وقول اوغسطينوس في تفسير آية يوحنا ١٤ : ١٢

يعمل اعظم منها « ان جعل الاثيم باراً عمل اعظم من خلق السماء والارض »
 والجواب ان يقال ان عملاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار كيفية
 الفعل والخلق بهذا الاعتبار اعظم الاعمال اذ به يفعل شيء من لا شيء وثانياً
 باعتبار عظم المفعول وبهذا الاعتبار يكون تبرير الاثيم الذي غايته خير المشاركة
 الالهية الابدي اعظم من خلق السماء والارض الذي غايته خير الطبيعة
 المتغيرة ولهذا بعد ان قال اوغسطينوس « ان جعل الاثيم باراً عمل اعظم من خلق
 السماء والارض » قال « لان السماء والارض زائلتان واما خلاص المختارين
 وتبريرهم فباق »

لكن ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار الكمية
 المطلقة وموهبة المجد بهذا الاعتبار اعظم من موهبة النعمة المبررة الاثيم فيكون
 تمجيد الابار بهذا الاعتبار عملاً اعظم من تبرير الاثيم وثانياً باعتبار الكمية
 الاضافية كما يقال جبل صغير ودخنة عظيمة . وموهبة النعمة المبررة الاثيم
 هي بهذا الاعتبار اعظم من موهبة المجد الذي يولي البار العبطة فان مجاوزة
 موهبة النعمة لاهلية الاثيم الذي كان مستوجباً العقاب اعظم من مجاوزة
 موهبة المجد لاهلية البار الذي صار بتبرره اهلاً للمجد . ولهذا قال اوغسطينوس
 في الموضع المتقدم « ليحكم من يشاء في ما اذا كان خلق الابرار والملائكة اعظم
 من تبرير الائمة . لاجرم اذا كانت القدرة في كليهما سواء فالرحمة في هذا اعظم »
 وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان خير الكون اعظم من خير الفرد الجزئي اذا اعتبر كلاهما
 في جنس واحد واما خير نعمة الفرد الواحد فهو اعظم من خير طبيعة الكون
 بجملته

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يرد من جهة كيفية الفعل التي باعتبارها

يكون الخلق اعظم اعمال الله

الفصل العاشر

في ان تبرير الاثيم هل هو معجزة

بتخطي الى العاشر بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم معجزة فان الاعمال المعجزة اعظم من الغير المعجزة . وتبرير الاثيم عمل اعظم من سائر الاعمال المعجزة كما يظهر من كلام اوغسطينوس المورد في المعارضة الآتفة . فتبرير الاثيم اذن معجزة .

٢ وايضاً ان حركة الارادة في النفس كالليل الطبيعي في الاشياء الطبيعية ومتى فعل الله في الاشياء الطبيعية شيئاً ضد ميل الطبيعة كان فله معجزة كبرائه الاكبر وبعثه الميت . واردة الاثيم تمنح الى الشر . فاذا بما ان الله بتبريره الانسان يحرره الى الخير يظهر ان تبرير الاثيم معجزة

٣ وايضاً كما ان الحكمة موهبة الهية كذلك البرايضاً . ونبيل الحكمة من الله دفعة دون درس واجتهاد معجزة . فاذا تبرير الاثيم من الله معجزة لكن يعارض ذلك ان الاعمال المعجزة مجاوزة القدرة الطبيعية . وتبرير الاثيم ليس مجاوزاً القدرة الطبيعية فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان الحصول على الايمان من شأن طبيعة الناس كما امكان الحصول على المحبة . والحصول على ذلك من شأن نعمة المؤمنين » فليس تبرير الاثيم اذن معجزة

والجواب ان يقال ان الاعمال المعجزة يوجد فيها عادة ثلاثة اولها من جهة قدرة الفاعل وهو امتناع فعلها بغير القدرة الالهية فهي لذلك عجيبة مطلقاً لثقاء سببها كما مر في ف ١ م ب ١٠٥ ف ٧ وبهذا الاعتبار يجوز اطلاق المعجزة على تبرير الاثيم وخلق العالم وبالجملة على كل فعل لا يقدر عليه الا الله

والثاني كون ورود الصورة في بعض الاعمال المعجزة فوق القدرة الطبيعية التي لتلك
 الهيولى كما ان الحيوة في بعث الميت هي فوق قدرة ذلك الجسم الطبيعية .
 وتبرير الاثيم ليس بهذا الاعتبار معجزة لان النفس قادرة طبعاً على قبول
 النعمة لانها من حيث هي مصنوعة على صورة الله قادرة على قبول الله بالنعمة
 كما قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٤ ا ب ٨ . والثالث حدوث شيء خارق
 لعادة احداث العلول كحصول مريض دفعة على الشفاء التام خلافاً للعادة
 التي يحصل بها هذا الشفاء بفعل الطبيعة او الصناعة . وتبرير الاثيم بهذا
 الاعتبار يكون تارة معجزة وتارة غير معجزة فان التبرير يحصل عادة بان يحرك
 الله النفس باطناً فيتدي الانسان الى الله اهتداءً يكون في اول الامر ناقصاً ثم
 يصير تاماً لان « المحبة في بدء امرها تستحق الازدياد فتى ازدادت استحققت
 الكمال » كما قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ . وقد يحرك الله النفس تحريكاً
 قوياً فينال الانسان دفعة تمام البر كما حدث في اهتداء بولس الذي صاحبه
 السقوط العجيب في الخارج ولهذا تقيم الكنية عيداً لاهتداء بولس باعتبار
 كونه معجزة

اذا اجيب على الاول بان بعض الاعمال المعجزة وان كانت ادنى من
 تبرير الاثيم باعتبار الخير الحاصل الا انها خارقة لعادة حصول مثلها من
 العلولات فكان لها من حقيقة المعجزة اكثر مما له
 وعلى الثاني بانه ليس كلما تحرك الشيء الطبيعي حركة مضادة لميله يكون
 ذلك معجزة والا لكان تسخن الماء او رمي الحجر صعداً معجزة بل انما يكون
 ذلك معجزة متى حدث على وجه خارق لنظام علته التي من شأنها ان تفعل
 ذلك . وتبرير الاثيم ليس يقدر عليه الا الله كما ليس يقدر على تسخين الماء الا
 النار ولهذا فتبرير الاثيم من الله ليس بهذا الاعتبار معجزة

وعلى الثالث بان من شأن الانسان ان ينال الحكمة والعلم من الله بعقله واجتهاده متى صار حكيماً او عالماً على خلاف هذا الوجه كان ذلك معجزةً ولكن ليس من شأنه ان ينال النعمة المبررة بفعله بل بفعل الله فليس حكيماً واحداً

المبحث الرابع عشر بعد المائة

في استحقاق الثواب — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق الثواب الذي هو مقبول النعمة المعاونة والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل — ١ هل يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله — ٢ هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية — ٣ هل يمكن لاحد بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية — ٤ هل اخص ما به تكون النعمة مبدئاً للاستحقاق هو المحبة — ٥ هل يمكن للانسان ان يستحق النعمة الاولى لنفسه — ٦ هل يمكن له ان يستحقها لغيره — ٧ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة — ٨ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه زيادة النعمة او المحبة — ٩ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الثبات الى المنتهى — ١٠ هل يتعلق الاستحقاق بالخيرات الزمنية

الفصل الاول

في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله اذ ليس احدٌ يستحق اجرةً في ما يظهر على تاديتيه لغيره ما يجب عليه « وكل ما نفعه من الصلاح لا يمكن ان يفني بما يجب علينا لله بل لا تزال بعد ذلك ايضاً مديونين له كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ وعليه قوله في لو ١٧ : ١٠ « اذا فعلتم جميع ما أمرتم به فقولوا انا عبيدٌ بطالون انما فعلنا ما كان يجب علينا فعله » فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله ٢ وايضاً من افاد نفسه شيئاً فليس يظهر انه يستحق بذلك ثواباً ممن لا يفيد هوشياً . والانسان بحسن عمله يفيد نفسه او غيره من الناس ولكنه

لا يفيد الله فقد قيل في ابوب ٣٥ : ٧ « ان بررت فبماذا تمن عليه او ماذا ياخذ من يدك » . فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله
 ٣ وايضاً من يستحق ثواباً من احد يجعله مديوناً له اذ الدين ما يجب
 ادائه من الاجرة لمن تحقق له . وليس الله مديوناً لاحد كقوله في رو ١١ :
 ٣٥ « من سبق فأعطى له فيكافئه » فليس يمكن اذن لاحد ان يستحق ثواباً
 من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ارميا ٣١ : ١٦ « ان لعملك اجراً » ويراد
 بالاجر ما يؤدى المستحق . فيظهر اذن انه يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله
 والجواب ان يقال ان مرجع الاستحقاق والاجر الى واحد فان الاجر ما
 يكافأ به احد على عمل او تعب بمنزلة ثمن له وكما ان اداء الثمن العدل لما يؤخذ
 من احد هو من افعال العدل كذلك المكافأة على عمل او تعب هي من افعال
 العدل فان العدل نوع من المساواة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه فمن
 كانت بينهم مساواة مطلقة كان بينهم عدل مطلق ومن ليس بينهم مساواة
 مطلقة فليس بينهم عدل مطلق بل يجوز ان يكون بينهم عدل من وجه كقولنا
 عدل ابوي او مولوي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ولهذا فمن كان بينهم
 عدل مطلق كان بينهم حقيقة الاستحقاق والاجر مطلقاً ومن كان بينهم عدل
 من وجه لا مطلقاً لم يكن بينهم حقيقة الاستحقاق مطلقاً بل من وجه باعتبار
 ما هناك من حقيقة العدل وعلى هذا النحو يستحق الابن ثواباً من ابيه والعبد
 من مولاه . ولا يخفى ان بين الله والانسان منتهى التباين لتباينها الى غير
 نهاية ولان كل ما هو خير للانسان فهو من الله فلا يمكن اذن ان يتصور
 عدل بين الله والانسان باعتبار المساواة المطلقة بل باعتبار نوع من المعادلة
 والمناسبة اي من حيث ان كلاً يفعل على حسب مقداره . ومبلغ القدرة

البشرية ومقدارها انما يحصل للانسان من الله فلا يمكن اذن ان يستحق الانسان ثواباً عند الله الاعلى حسب ما ساقه الله اليه بسابق تديره بمعنى ان الانسان انما ينال بعمله من الله ذلك الاجر الذي لاجله آناه الله القدرة على العمل كما ان الاشياء الطبيعية ايضاً انما تبلغ بحركاتها وافعالها ما يسوقها الله اليه بتديره الا ان بينهما فرقاً فان الخليقة الناطقة تحرك نفسها الى العمل بالاختيار فكان لفعالها وجه من الاستحقاق بخلاف المخلوقات الأخر

إذا اجيب على الاول بان الانسان انما يحصل له استحقاق من حيث يفعل ما يجب عليه بارادته والا لم يترتب على فعل العدل الذي به يؤدي الانسان ما يجب عليه استحقاق

وعلى الثاني بان الله ليس يطلب من خيراتنا الفائدة بل المجد اي اعلان خيريته وهو ما يطلبه ايضاً من اعماله وعبادتنا له لا تفيد شيئاً بل انما نفيدنا نحن وعلى هذا فانما نستحق الثواب من الله من حيث نفعل لاجل مجده لا من حيث انه يستفيد شيئاً من افعالنا

وعلى الثالث بانه ليس يلزم من كون فعلنا لا يستحق ثواباً الا بحسب سابق التدبير الالهي أن الله يصير بالاطلاق مديوناً لنا بل انه يصير مديوناً لنفسه من حيث يجب انفاذ تديره

الفصل الثاني

في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية بتخطي الى الثاني بان يقال: يظهر انه يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية فالانسان انما يستحق من الله ما يسوقه تعالى اليه بتديره الالهي كما تقدم . وهو يساق بطبعه الى السعادة على انها غاية فيتوق من ثمه طبعاً الى ان يكون سعيداً . فهو اذن يستطيع بقوة طبعه من دون النعمة ان يستحق

السعادة التي هي الحياة الابدية

٢ وايضاً كلما كان فعلٌ بعينه اقل وجوباً كان أكثر استحقاقاً . والخير الذي يفعله من كان حاصلًا على نعمٍ اقل هو اقل وجوباً . فإذًا لما كان من ليس له الا الخيرات الطبيعية اقل نعماً من اجتمعت فيه الخيرات الطبيعية والمجانة كان لافعاله عند الله استحقاق اعظم في ما يظهر وهكذا اذا كان الحاصل على النعمة يقدر ان يستحق بوجه ما الحياة الابدية كان من ليس حاصلًا عليها اولى بذلك ٣ وايضاً ان رحمة الله وسنائه مجوزان بغير نهاية لرحمة الانسان ومخائيه . وقد يستحق انسان ثواباً عند انسانٍ آخروان لم يكن حصل قبل ذلك على نعمته . فيظهر اذن ان الانسان اولى بان يقدر بدون النعمة على استحقاق الحياة الابدية من الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة

الابدية »

والجواب ان يقال مجوزان يعتبر في الانسان الخالي عن النعمة حالتان كما اسلفنا في مب ١٠٩ ف ٢ احدها حالة الطبيعة السالمة وهي التي كانت لادم قبل الخطيئة والثانية حالة الطبيعة الفاسدة كما نسا قبل اصلاح النعمة فاذا اعتبرنا في كلامنا على الانسان الحالة الاولى كان استحقاقه الحياة الابدية بمجرد قواه الطبيعية من دون النعمة ممتنعاً لامرٍ واحدٍ اي لان استحقاق الانسان يتوقف على سابق التدبير الالهي . وليس يساق فعل شيء بالتدبير الالهي الى ما يجاوز مقدار قدرته التي هي مبدأ الفعل فان من مقتضى ترتيب العناية الالهية ان لا يفعل شيء ما يجاوز قدرته . والحياة الابدية خيرٌ مجاوز مقدار الطبيعة المخلوقة لانه يجاوز ايضاً ادراكها وشوقها كقوله في ١ كور ٢ : ٩ « لم تره عين ولا سمعت به اذن ولا خطر على قلب بشر » ولهذا لم تكن طبيعة مخلوقة

مبدأً كافياً لفعل يستحق الحياة الابدية الا ان يزداد عليها موهبة فائقة الطمع وهي التي يقال لها نعمة — واما اذا كان كلامنا على الانسان باعتباره في حال الخطيئة فيكون ذلك متمماً لامرٍ آخر ايضاً من جهة الخطيئة لانه لما كانت الخطيئة اهانة لله تحرم مرتكبها الحياة الابدية كما يظهر مما مر في البحث الآنف ف ٢ ومب ٨٧ لم يكن ممكناً لاحدٍ وهو في حال الخطيئة ان يستحق الحياة الابدية ما لم يسالم الله قبل ذلك بمنفرة خطيئته وهذا يحصل بالنعمة فان الخاطئ لا يستوجب الحياة بل الموت كقوله في رو ٦ : ٢٣ « اجرة الخطيئة هي الموت »

اذا اجيب على الاول بان الله ساق بتدييره الطبيعة البشرية الى ان تدرك غاية الحياة الابدية نيس بمجرد قدرتها بل بمونة النعمة وبهذا الاعتبار يجوز ان يستحق فعلها الحياة الابدية

وعلى الثاني بانه يمتنع ان يكون للانسان بدون النعمة فعلٌ مساوٍ للفعل الذي يصدر عن النعمة اذ كلما كان مبدأ الفعل اكل كان الفعل اتم . وانما ينهض هذا الاعتراض لو تساوى الفعلان

وعلى الثالث بان الامر الاول المذكور في الجواب ليس حكمه واحداً في الله وفي الانسان اذ كل ما للانسان من القدرة على احسان العمل فهو حاصل عليه من الله لا من الانسان فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله الا بموهبة منه تعالى وهذا ما اراده الرسول بقوله « من سبق فأعطي له فيكافئه » ولكن يمكن له ان يستحق ذلك من الانسان قبل ان ياخذ منه شيئاً بقوة ما اخذه من الله — واما الامر الثاني الناشئ عن مانع الخطيئة فكيف في الانسان والله سواها فان الانسان ايضاً لا يمكن له ان يستحق ثواباً من انسانٍ آخر سبقت له اهائته ما لم يرضه ويسالنه

الفصل الثالث

في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية
 يتغلى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الذي في حال النعمة لا
 يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية فقد قال الرسول في رو ٨: ١٨
 « ان آلام هذا النحر لا تقاس عدلاً بالمجد المزمع ان يتبعنا » وآلام
 القديسين يظهر انها اخص الافعال التي تستحق الثواب . فليس اذن شي
 من افعال الناس يستحق من باب العدل الحياة الابدية

٢ وايضاً قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ نعمة الله
 هي الحياة الابدية « لو قال اجرة البر هي الحياة الابدية لكان اصاب ايضاً
 ولكنه اثر ان يقول: نعمة الله هي الحياة الابدية : لنعلم ان الله يسوقنا الى الحياة
 الابدية برحمته لا باستحقاقنا » ومن استحق شيئاً من باب العدل فليس ياخذ
 عن رحمة بل عن اهلية . فيظهر اذن ان الانسان لا يستطيع بالنعمة ان يستحق
 من باب العدل الحياة الابدية

٣ وايضاً يظهر ان الاستحقاق العدل ما كان معادلاً للاجرة . ويمتنع ان
 يكون فعل من افعال الحياة الحاضرة معادلاً للحياة الابدية فانها مجاوزة لادراكها
 وشوقنا بل مجاوزة ايضاً لمحبة الطريق كما هي مجاوزة للطبيعة . فليس يستطيع
 الانسان اذن بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك ان الجزاء الذي يقضي به العدل يظهر انه اجرة عادلة
 والله يجزي بالحياة الابدية بحكم العدل كقوله في ٢ تيمو ٤ : ٨ « انما يقني اكليل
 العدل المحفوظ لي الذي يجزيني به في ذلك اليوم الرب الديان العادل » فالانسان
 اذن يستحق من باب العدل الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي به يستحق الانسان الثواب يمكن اعتباره

من وجهين أولاً من حيث يصدر عن الاختيار وثانياً من حيث يصدر عن
 نعمة الروح القدس فإذا اعتبر من حيث جوهر الفعل ومن حيث يصدر عن
 الاختيار امتنع ان يكون هناك استحقاق من باب العدل بسبب منتهى التباين
 ولكن يوجد هناك نوع من اللياقة والملاءمة لما في ذلك من بعض المعادلة النسبية
 اذ يلقى في ما يظهر ان يكافئ الله بحسب سمو قدرته الانسان الذي يفعل بحسب
 قدرته . اما اذا اعتبرناه من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فيكون
 استحقاقه الحياة الابدية من باب العدل فان قوة الاستحقاق تعتبر بحسب
 قوة الروح القدس الذي يحررنا الى الحياة الابدية كقوله في يوحنا ١٤: ٤ « يكون
 فيه ينبوع ماء ينبع الى الحياة الابدية » وايضاً فان اجر العمل يعتبر بحسب
 شرف النعمة التي من حيث يحصل بها للانسان شركة في الطبيعة الالهية بصير
 ابناً لله يحق له الميراث بحق البنوة كقوله في روم ٨: ١٧ « حيث نمحن ابناؤه
 فنحن ورثة »

اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول على الام القديسين باعتبار جوهرها
 وعلى الثاني بان كلام الشارح ينبغي حمله على العلة الاولى لبلوغ الحياة
 الابدية وهي رحمة الله واستحقاقنا علة لاحقة

وعلى الثالث بان نعمة الروح القدس الحاصلة لنا في الحال وان لم تكن
 معادلة للمجد بالفعل الا انها معادلة له بالقوة على مثال بذر الشجر الذي فيه
 قوة الى الشجرة كلها . وايضاً فالانسان يحل فيه بالنعمة الروح القدس الذي هو
 علة كافية للحياة الابدية ولهذا قيل في افسس ١: ١٤ انه « عربون ميراثنا »

الفصل الرابع

في ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدأ لاستحقاق الثواب هل هو المحبة
 يخطى الى الرابع بان يقال - يظهر ان المحبة ليست اخص الفضائل التي

بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب فان العمل يستوجب الاجرة كقوله
في متى ٢٠ : ٨ « ادعُ العَمَلَةَ وأَعْطِهِمِ الاجرة » وكل فضيلة مبدأً لعمل
لان الفضيلة ملكة عملية كما مر في مب ٥٥ ف ٢ . فكل فضيلة اذن مبدأً
لاستحقاق الثواب كغيرها على السواء

٢ وايضاً قال الرسول في ا كور ٣ : ٨ « ان كلاً يأخذ اجرتُهُ على قدر
تعبهِ » والحجة لا تزيد التعب بل بالاحرى تخففه فقد قال اوغسطينوس في
كتاب كلام الرب « المحبة تجعل الامور المسيرة والشاقة سهلة وكلاشيء »
فليست المحبة اذن بين الفضائل هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

٣ وايضاً يظهر ان الفضيلة التي افعالها اعظم استحقاقاً للثواب هي المبدأ
الاول لاستحقاق الثواب . وافعال الايمان والصبر والشجاعة هي في ما يظهر اعظم
استحقاقاً للثواب كما يظهر في الشهداء الذين جاهدوا في سبيل الايمان بصبر
وشجاعة حتى الموت . فغير المحبة اذن من الفضائل هو المبدأ الاول لاستحقاق
الثواب

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٤ : ٢١ « الذي يحبني يحبه ابي
وانا احبه واظهر له ذاتي » والحياة الابدية تقوم بمعرفة الله الظاهرة كقوله في
يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك »
فالمحبة اذن هي المبدأ الاخص لاستحقاق الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل البشري يستحق الثواب من وجهين اولاً
واصالةً من جهة التدبير الالهي اذ انما المراد باستحقاق الفعل الثواب استحقاقه
لذلك الخير الذي يساق اليه الانسان من الله وثانياً من جهة الاختيار اي من
حيث ان الانسان امتاز عن سائر المخلوقات . بكونه يفعل بنفسه لانه يفعل
مختاراً . والمحبة باعتبار كلا الوجهين هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب .

فينبغي أولاً أن يعلم أن الحياة الأبدية قائمة بالاستمتاع بالله . وحركة النفس
 الإنسانية إلى الاستمتاع بالخير الإلهي هي فعل المحبة الخاص الذي به تساق جميع
 أفعال الفضائل الأخرى إلى هذه الغاية من حيث أن الفضائل الأخرى تؤمر من المحبة ولهذا
 كان استحقاق الحياة الأبدية يُسند بالاسناد الأول إلى المحبة وبالاسناد الثاني
 إلى الفضائل الأخرى من حيث أن أفعالها تؤمر من المحبة . وكذلك من الواضح أيضاً
 أن ما نفعه بالمحبة هو أخص ما نفعه بالإرادة ولما كانت حقيقة استحقاق الثواب
 تقتضى أن يكون إرادياً كانت المحبة بهذا الاعتبار أيضاً هي المبدأ الأول له
 إذاً الجيب على الأول بأن المحبة من حيث أن موضوعها هو الغاية
 القصوى تحرك الفضائل الأخرى إلى الفعل لأن الملكة التي تتعلق بالغاية تأمر
 دائماً الملكات التي تتعلق بالواسطة كما يظهر مما مر في م ب ٩ ف ١
 وعلى الثاني بأن فعلاً يكون شاقاً وعسيراً من وجهين أولاً من جهة
 عظم الفعل وبهذا الاعتبار يرجع عظم التعب إلى زيادة الاستحقاق . والمحبة
 بهذا الاعتبار لا تخفف من التعب بل تبعث إلى الأقدام على أعظم الأفعال
 « فهي إذا وجدت فعلت العظام » كما قال غريغوريوس في بعض خطبه .
 وثانياً من جهة نقصير الفاعل فإن الشيء يكون شاقاً وعسيراً على من لا يفعله
 بعزيمة ونشاط وهذا التعب يُقلل من الاستحقاق ولكنه يرتفع بالمحبة
 وعلى الثالث بأن فعل الإيمان لا يستحق ثواباً إلا إذا عمل الإيمان بالمحبة
 كما في غلا ٥ : ٦ وكذلك فعل الصبر والشجاعة لا يستحق ثواباً إلا إذا فعل
 ذلك بالمحبة كقوله في ١ كور ١٣ : ٣ « لو اسليت جسدي لأحرق ولم تكن
 في المحبة فلا انتفع شيئاً »



الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق
لنفسه النعمة الأولى فقد قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ « الايمان يستحق
التبرير » - ولما تبرر الانسان بالنعمة الأولى . فهو اذن يقدر ان يستحق لنفسه
النعمة الأولى

٢ وايضاً ان الله لا يعطي النعمة الا لمن هو اهل لها . وليس يوصف
بالاهلية لموهبة الا من استحقها من باب العدل . فيقدر الانسان اذن ان
يستحق من باب العدل النعمة الأولى

٣ وايضاً يمكن لانسان ان يستحق عند الناس موهبةً أو ثبها من قبل .
كما ان من اخذ فرساً من موله يستحقه اذا احسن استعماله في خدمة موله .
والله اعظم سخاء من الانسان . فلان يقدر الانسان ان يستحق من الله النعمة
الاولى التي أو ثبها من قبل بما يفعله بعد ذلك أولى

لكن يعارض ذلك ان حقيقة النعمة مناقية لأجر الاعمال كقوله في
رو ٤ : ٤ « الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » والانسان انما
يستحق ما يحسب اجرة لعمله . فلا يقدر اذن ان يستحق النعمة الاولى

والجواب ان يقال يجوز اعتبار موهبة النعمة من وجهين اولاً من حيث
هي موهبة مجانة وواضح ان كل استحقاق بهذا الاعتبار ينافي النعمة لانه
« ان كان من الاعمال فليس من النعمة » كما قال الرسول في رو ١١ : ٦ .

وثانياً من حيث طبيعة الشيء الموهوب وبهذا الاعتبار ايضاً لا يجوز ان
يستحقها من ليس حاصلها على النعمة لمجاورتها نسبة الطبيعة ولان الانسان
قبل النعمة وهو في حال الخطيئة يحول بينه وبين استحقاق النعمة مانع وهو

الخطيئة . وبعد حصوله على النعمة لا يجوز تعلق الاستحقاق بالنعمة التي حصل عليها من قبل لان الاجرة هي متبعية للعمل والنعمة مبدأ كل عمل صالح فينا كما مر في مب ١٠٩ . اما اذا استحق احد بقوة النعمة السابقة موهبة اخرى مجانة فلا تكون النعمة الاولى . فقد وضع اذن انه لا يقدر احد ان يستحق لنفسه النعمة الاولى

اذن اجيب على الاول بان اوغسطينوس ضل مرة باعتقاده ان الايمان تحصل بدايته من عند انفسنا ولكن كماله يحصل فينا من الله كما قال في كتاب الرجوع وقد رجع هناك عن ضلاله هذا وعلى هذا يحمل في ما يظهر قوله « الايمان يستحق التبرير » . لكن اذا اعتبرنا ان الايمان تحصل بدايته فينا من الله كما تقتضى ذلك حقيقة الايمان كان فعل الايمان نفسه لاحقاً للنعمة الاولى فينتج ان يكون مستحقاً لها فالانسان اذن يتبرر بالايمان ليس لانه بايمانه يستحق التبرير بل لانه حين يتبرر يؤمن لاقتضاء التبرير حركة الايمان كما مر في البحث الآنف

وعلى الثاني بان الله لا يهب النعمة الا لمن هم اهل لها لا بمعنى انه قد كانوا اهلاً من قبل بل لانه جملهم اهلاً بالنعمة « ذاك الذي وحده يقدر ان يجعل المحبول به من زرع نجس طاهراً » كما في ايوب ٤ : ١٤
وعلى الثالث بان كل فعل صالح من افعال الانسان يصدر عن النعمة الاولى صدور الشيء عن مبدئه . وهو ليس يصدر عن موهبة بشرية . فليس اذن حكم موهبة النعمة والموهبة البشرية واحداً



الفصل السادس

في ان الاذنان هل يقدر ان يستحق النعمة الاولى لغيره

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره فقد قال الشارح في تفسير قوله في متى ٢٠: ٩ لما رأى يسوع ايمانهم الآية « انا كان ايمان الغير قد بلغ من القوة عند الله الى حد ان يشفي تعالى الانسان باطنًا وظاهرًا فما ظنك بقوة ايمان الانسان نفسه » وشفاء الانسان باطنًا انما يحصل بالنعمة الأولى . فيقدر الانسان اذن ان يستحق لغيره النعمة الأولى

٢ وايضاً ان صلوات الابرار ليست باطلة بل فعالة كقوله في يع ١٦ : ٥ « ما اعظم قوة صلوة البار الدائمة » . وقد قيل هناك قبل ذلك « صلوا بعضكم لاجل بعض لكي تخلصوا » فاذا الامتناع ان يحصل خلاص الانسان بغير النعمة يظهر ان انساناً يقدر ان يستحق لانسان آخر النعمة الاولى

٣ وايضاً قيل في لو ١٦ : ٩ « اجعلوا لكم اصدقاء بماال الظلم حتى اذا ادرككم الاضحلال يقبلونكم في المظال الابدية » وليس يقبل احد في المظال الابدية الا بالنعمة التي بها وحدها يستحق الانسان الحياة الابدية كما مر في ف ٢ . فالانسان اذن يقدر ان ينال النعمة الاولى لغيره باستحقاقه الخاص

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٥ : ١ « لو ان موسى وسموئيل وقفسا امامي لما توجهت نفسي الى هذا الشعب » مع انه كان لهذين اعظم استحقاق عند الله . فيظهر اذن ان ليس يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الاولى

والجواب ان يقال ان عملنا يستحق الثواب من وجهين كما يظهر مما مر اولاً من قوة التعربك الالهي وبهذا الاعتبار يستحق الانسان الثواب من باب العدل وثانياً من حيث يصدر عن الاختيار باعتبار اننا نعمل بارادتنا واستحقاق

الثواب بهذا الاعتبار يكون من باب اللياقة اذ من اللائق انه اذا احسن
الانسان استعمال قدرته يفعل الله اسمى من ذلك على حسب سمو قدرته -
ومن ذلك يظهر انه لا يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الأولى من باب
العدل الا المسيح وحده لان كلاً منا يتحرك من الله بموهبة النعمة لكي يبلغ
الحياة الابدية فلا يتجاوز الاستحقاق العدلي هذا التحريك واما نفس المسيح
فلم تتحرك من الله بالنعمة لكي يبلغ المسيح مجد الحياة الابدية فقط بل لكي
يلبغ اليه الآخرون ايضاً من حيث هو رأس الكنيسة ومبدي الخلاص
البشري كقوله في عبر ٢ : ١٠ الاق بالذي اورد الى المجد ابناً كثيراً ان
يُجعل مبدياً خلاصهم الآتية - واما من باب اللياقة فيجوز لواحد ان
يستحق لغيره النعمة الأولى لانه لما كان الانسان الذي في حال النعمة يُتم
ارادة الله كان من اللائق بحسب نسبة الصداقة ان يُتم الله ارادة الانسان
بتخليص غيره وان حال احياناً دون ذلك مانع من جهة من يتوق احد
القديسين الى تبريره ومن هذا القبيل كلام ارميا في الآية الموردة
في المعارضة

اذا اجيب على الاول بان الانسان يدرك الخلاص بايمان غيره
بالاستحقاق اللباني لا بالاستحقاق العدلي

وعلى الثاني بان التماس الصلوة يستند الى الرحمة واما الاستحقاق
العدلي فيستند الى العدل ولهذا فالانسان يلمتن بصلواته من الرحمة الالهية اموراً
كثيرة لا يستحقها من باب العدل كقوله في ١٥ : ٩ ١٨ «لسنا لاجل بونا
نلقي تضرعاتنا اماناً وجهك بل لاجل مراحمك الكثيرة»

وعلى الثالث بانه يقال ان الفقراء الذين يقبلون الصدقات يقبلون
المحسنين اليهم في المظالم الابدية اما بالتمسك لهم المغفرة بصلواتهم واما

باستحقاقهم اياها لهم من باب الياقة بغير ذلك من الاعمال الصالحة . او يُجمل
هذا القول على ظاهره فيكون المراد به ان من يصرف الى الفقراء اعمال الرحمة
يستحق بها ان يُقبل في المظالم الابدية

الفصل السابع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق لنفسه
الانتعاش بعد العثرة فان ما يُتمس عدلاً من الله يقدر الانسان ان يستحقه
في ما يظهر . وليس يُتمس من الله شيء اعدل من الانتعاش بعد العثرة
كما قال اوغسطينوس وعليه قوله في مز ٧٠ : ٩ « لا تخذاني عند فناء قوتي
ايها الرب » فالانسان اذن يقدر ان يستحق ان يتعش بعد العثرة

٢ وايضاً ان اعمال الانسان هي لنفسه انفع منها لغيره . وهو يقدر على
نحو ما ان يستحق لغيره الانتعاش بعد العثرة كما يستحق له النعمة الاولى .
فلان يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة اولى

٣ وايضاً ان الانسان الذي كان وقتاً ما في حال النعمة استحق لنفسه
باعماله الصالحة الحياة الابدية كما يظهر مما مر في ف ٣ . وليس يقدر احد
ان يبلغ الحياة الابدية ما لم يتعش بالنعمة . فيظهر اذن انه استحق لنفسه
الانتعاش بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ١٨ : ٢٤ « اذا ارتد البار عن يره
فجميع يره الذي صنعه لا يذكر » فاستحقاقاته السابقة اذن لا تفيد شيئاً لان
يتعش . فليس يقدر اذن احد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة
المستقبل

والجواب ان يقال ليس يقدر احد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد

العثرة المستقبلة لا من وجه العدل ولا من وجه اللياقة — اما من وجه العدل فلان هذا الاستحقاق يتوقف على تحريك النعمة الالهية وهذا التحريك ينقطع بالخطيئة اللاحقة ومن ثم لجميع النعم التي ينالها الانسان بعد ذلك من الله ويتعش بها لا تقع تحت الاستحقاق لان تحريك النعمة الاولى لا يتناول هذا الحد — واما من وجه اللياقة فلان الاستحقاق اللياق الذي به يستحق الانسان النعمة الاولى لغيره يحول دون منفعوله مانع الخطيئة في المستحق له فاذا وجد مانع في المستحق والمستحق له كان ذلك أولى بان يحول دون فاعلية هذا الاستحقاق فان كليهما هنا واحد بعينه . ولهذا ليس يقدر احد بوجه من الوجوه ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

إذا اجيب على الاول بان رغبة الانسان في الانتعاش بعد العثرة والتعاش ذلك بالصلوة انما يوصفان بالعدالة لانه يقصد بهما العدل لكن لا بحيث يستندان الى العدل من طريق الاستحقاق بل الى الرحمة فقط وعلى الثاني بان انساناً يقدر ان يستحق لغيره النعمة الاولى من وجه اللياقة لعدم وجود مانع هناك من جهة المستحق في الاقل وهذا يحصل متى ابتعد الانسان عن البر بعد استحقاق النعمة

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى انه ليس يستحق احد الحيوة الابدية بغير فعل النعمة الاخيرة مطلقاً بل على شريطة ان يثبت الا ان هذا القول بعيد عن الصواب لان فعل النعمة الاخيرة قد لا يكون اوفر استحقاقاً من فعل النعمة السابقة بل اقل استحقاقاً منه بسبب شدة وطأة المرض . فالحق اذن ان كل فعل من افعال المحبة يستحق الحيوة الابدية مطلقاً الا ان الخطيئة اللاحقة تمنع الاستحقاق السابق عن ان ينال مفعوله كما ان العلة الطبيعية ايضاً تتخلف معلولاتها لمانع طارئ

الفصل الثامن

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الانسان لا يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة فمن اخذ الجزاء الذي استحقه لا يستوجب اجرة اخرى كقوله عن بعضهم في متى ٦ : ٥ « انهم اخذوا اجرهم » ولو استحق احد زيادة المحبة او النعمة لما بقي للنعمة الزيادة جزاء آخر توقعه وهذا باطل^١

٢ وايضاً ليس شيء يفعل ما يجاوز نوعه . ومبدأ استحقاق الثواب هو النعمة او المحبة كما يظهر مما مر في ف ٣ و ٤ . فاذا ليس يقدر احد ان يستحق من النعمة او المحبة فوق ماله

٣ وايضاً ما يتعلق به الاستحقاق يستحقه الانسان باي فعل صادر عن النعمة او المحبة كما يستحق بذلك الحياة الابدية فلو كان الاستحقاق يتعلق بزيادة النعمة او المحبة لاستحق الانسان في ما يظهر زيادة المحبة باي فعل صادر عن المحبة . وما يستحقه الانسان فلا بد ان يناله من الله ما لم تحصل دونه خطيئة لاحقة ففي ٢ تيمو ١ : ٢ « اني عارف بمن آمنت وواثق انه قادر ان يحفظ وديعتي » فيلزم اذن ان النعمة او المحبة تزداد بكل افعال استحقاقية وهذا باطل في ما يظهر لان الافعال الاستحقاقية قد لا تكون احياناً من شدة الحرارة بحيث تكفي لزيادة المحبة . فالاستحقاق اذن لا يتناول زيادة المحبة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا « ان المحبة تستحق الازدياد فتمت ازدادت استحققت الكمال » فالاستحقاق اذن يتناول زيادة المحبة او النعمة

والجواب ان يقال ان الاستحقاق العدلي انما يتناول ما يتناوله تحريك
 النعمة كما مرّ في ف ٣ وفي الفصلين الآتئين . وتحريك الحرك ليس يتناول
 منتهى الحركة فقط بل كل تقدم فيها ايضاً . ومنتهى حركة النعمة هو
 الحياة الابدية والتقدم في هذه الحركة يكون بزيادة المحبة او النعمة كقوله
 في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فمثل النور المتأله الذي يتدرج في
 انارته الى قائم النهار » وهو نهار المجد . فالاستحقاق العدلي اذن يتناول
 زيادة النعمة

اذا اجيب على الاول بان الجزء هو طرف الاستحقاق . وللحركة طرفان
 اخير واول هو مبدأ ومنتهى معاً وهذا الطرف هو اجر الزيادة واما اجر
 الانعام البشري فهو بمنزلة الطرف الاخير للذين يعملون فيه غايتهم ولذلك لا
 يأخذون اجراً آخر

وعلى الثاني بان زيادة النعمة ليست مجاوزة لقوة النعمة السابقة وان
 جاوزت مقدارها كما ان الشجرة وان جاوزت مقدار البذر ليست مع ذلك
 مجاوزة لقوته

وعلى الثالث بان الانسان يستحق بكل فعل استحقاق زيادة النعمة كما
 يستحق به منتهى النعمة الذي هو الحياة الابدية الا انه كما ان الحياة الابدية
 لا تدرك حالاً بل في اوانها كذلك النعمة لا تزداد حالاً بل في اوانها اي متى
 اصبح الانسان متاهباً لزيادتها تاهباً كافياً

الفصل التاسع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق الثبات
 لان ما يناله الانسان اذا التمسه يجوز ان يتناوله استحقاق من حصلت له

النعمة . والناس اذا التمسوا الثبات من الله نالوه والالكان التماسه من الله في جملة ما يلتمس في الصلوة الربية عبثاً كما قال اوغسطينوس في كتاب خير الثبات . فاستحقاق من كان حاصلًا على النعمة يجوز اذن ان يتناول الثبات

٢ وايضاً ان امتناع الخطأ اعظم من عدم الخطأ . والاستحقاق يتناول امتناع الخطأ فان الانسان يستحق الحياة الابدية التي من مقتضاها امتناع الخطأ . فبالاحرى اذن يقدر الانسان ان يستحق عدم الخطأ وهذا هو الثبات

٣ وايضاً ان زيادة النعمة اعظم من الثبات في النعمة الحاصلة . والانسان يقدر ان يستحق زيادة النعمة كما مر في الفصل الآنف . فلان يقدر ان يستحق الثبات في النعمة الحاصلة أولى

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحقه مستحق يناله من الله ما لم تحمل دون ذلك الخطيئة . وكثير من الناس ذوو اعمال استحقاقية ولا ينالون الثبات . ولا يقال ان هذا يحدث لمانع الخطيئة لان الخطأ ايضاً مقابل للثبات بحيث انه لو استحق احد الثبات لما اذن الله ان يسقط في الخطيئة . فلاستحقاق اذن لا يتناول الثبات

والجواب ان يقال لما كان للانسان من طبعه اختيار يميل الى الخير والى الشر جاز ان ينال من الله الثبات في الخير على نحوين اولاً بتعين الاختيار للخير بتمام النعمة وهذا يكون في المجد وثانياً بالتحريك الالهي الذي يميل الانسان الى الخير حتى المنتهى وقد تقدم في ف ٥ و ٨ ان استحقاق الانسان يتعلق بما نسبته الى حركة الاختيار المدبر من الله المحرك نسبة المنتهى لا بما كانت نسبته اليها نسبة المبدئيين من ذلك ان ثبات المجد الذي هو منتهى هذه

الحركة لا يتعلق به الاستحقاق واما ثبات الطريق فلا يتعلق الاستحقاق به
ايضاً لانه لا يتوقف الا على التعريك الالهي الذي هو مبدأ كل استحقاق غير
ان الله يجود مجاناً بخير الثبات على من يجود به عليه

اذا اجيب على الاول باننا نال ايضاً بالصلوة ما لا نستحقه فان الله
يستجيب ايضاً الخطاة الذين يلمسون مغفرة الخطايا وهم لا يستحقونها كما
يظهر من قول اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ٩ : ٣١ « نحن نعلم ان الله
لا يسمع للخطاة » والا لم يكن فائدة في قول العشار « اللهم ارحمني انا الخاطيء »
كما في لو ١٨ : ١٣٠ وكذلك ينال الانسان من الله بالصلوة موهبة الثبات اما
لنفسه او لغيره وان لم يتعلق بها الاستحقاق

وعلى الثاني بان الثبات الذي يكون في المجدله الى حركة الاختيار
الاستحقاقية نسبة المتعي بخلاف ثبات الطريق لما تقدم
وبمثل ذلك يجاب على الثالث من جهة زيادة الثمرة كما يظهر مما تقدم

الفصل العاشر

في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات
الزمنية لان ما يُوعَد على انه جزاء عدلٍ يتعلق به الاستحقاق . وقد وُعدت
الخيرات الزمنية في العهد العتيق على انها اجرُ عدلٍ كما هو ظاهر في تث ٨ :
فيظهر اذن ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية

٢ وايضاً يظهر ان الاستحقاق انما يتعلق بما يجزي به الله احداً على خدمة
أدائها . والله يجزي الناس احياناً بالخيرات الزمنية على خدمة ادواها له فقد
قيل في خر ١ : ٢١ « وخافت القابلتان الله فصنع لهما بيوتاً » وقد قال

غر ينور يوس في تفسير ذلك « لقد كان ممكناً ان تَبزَيَا على حنانهما باخيوه الابدية ولكن بسبب كذبيهما حصلت لهما المكافأة الارضية » وقيل ايضاً في حزقيال ١٨: ٢٩ « ان ملك بابل قد استخدم جيشه خدمة عظيمة على صور ولم تكن له اجرة » ثم قيل بعد ذلك « تكون اجرة لجيشه . لقد اعطيته ارض مصر لقاء ما عمله لي » فالاستحقاق اذن يتعلق بالخيرات الزمنية

و ايضاً ان نسبة الشرائح استحقاق العقاب كنسبة الخير الى استحقاق الثواب . وقد يأتى بعض من الله بعقوبات زمنية لاستحقاقهم العقاب بمخيطيتهم كما جرى لاهل سادوم على ما في خر ١٩ . فكذلك اذن يتعلق استحقاق الثواب بالخيرات الزمنية

لكن يعارض ذلك ان ما يتعلق به الاستحقاق لا يستوي فيه الجميع . والخيرات والشروط الزمنية يستوي فيها الاخيار والاشرار كقوله في جا ٢: ٩ « كل شيء يمدح سواء للصدى والمنافق للصالح وللشريف للطاهر وللنجس للذابح الضحايا ولحقير القرايين » فالاستحقاق اذن ليس يتعلق بالخيرات الزمنية والجواب ان يقال ان ما يتعلق به الاستحقاق هو الجزاء او الاجر المتضمن حقيقة الخير . وخير الانسان على ضربين احدهما مطلقاً والثاني من وجه فخير مطلقاً هو غاية التصوى كقوله في مز ٧٢: ٢٨ « اما انا فخير لي القرب من الله » وبطريق اللزوم كل ما من شأنه ان يودي الى هذه الغاية وهذه يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً . وخيره من وجه ما كان خيراً له في وقت ما او باعتبار ما وهذا لا يتعلق به الاستحقاق مطلقاً بل من وجه

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال اذا اعتبرت الخيرات الزمنية من حيث هي مفيدة لأعمال الفضائل التي بها تنادى الى الحياة الابدية كان الاستحقاق يتعلق بها ابتداءً ومطلقاً كما يتعلق ايضاً بزيادة النعمة وبجميع ما يستعين به

الانسان على بلوغ السعادة بعد النعمة الأولى فان الله يوثق الرجال الابرار من الخيرات الزمنية ومن الشرور ايضاً قدر ما يفيدهم بلوغ الحياة الابدية وبهذا الاعتبار تكون هذه الخيرات الزمنية خيرات مطلقاً وعليه قوله في مز ٣٣ : ١١ « ان متهيي الرب لا يعوزهم من الخير شي » وقوله في موضع آخر (مز ٣٦ : ٢٥) « لم أرَ صديقاً مخذولاً » - اما اذا اعتبرت هذه الخيرات الزمنية في انفسها فهي ليست خيرات للانسان مطلقاً بل من وجهه فلا يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً بل من وجهه اي من حيث يتحرك الناس من الله الى عمل بعض امور زمنية يدركون بها غرضهم بمعونة الله بحيث انه كما ان الحياة الابدية هي ثواب اعمال البر مطلقاً باعتبار التحريك الالهي كما مر في ف ٣ كذلك الخيرات الزمنية اذا اعتبرت في انفسها كانت متضمنة حقيقة الاجر باعتبار التحريك الالهي الذي به تتحرك ارادات الناس للسعي وراءها وان لم يستقم فيها قصدهم احياناً

اذا اجيب على الاول بقول اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٤ ب ٢ « قد كان في تلك المواعيد الزمنية رموز الى المواعيد الروحية المستقبلية المنجزة فينا فان ذلك الشعب الجسماني كان يتشبه بمواعيد الحياة الحاضرة وكانوا يتنبأون على ذلك ليس بلسانهم فقط بل بطريقة معيشتهم ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الله كافاً بتلك الامور باعتبار التحريك الالهي لا باعتبار سوء قصد الارادة ولا سيما من جهة ملك بابل الذي لم يقصد بمجارية صور خدمة الله بل بسط سلطانه عليها ومثله تانك القابلتان فانها وان احسنا القصد في استبقاء الذكور من الاطفال الا انه لم تستم نيتها في ما تمناه من الكذب

وعلى الثالث بان الأئمة يُعاقبون بالشروع الزمنية من حيث لا تفيدهم
 لادراك المحيوة الابدية واما الابرار الذين تفيدهم لذلك فليست عقوبات لهم
 بل أدوية كما مرّ في مب ٨٧

وعلى الرابع بان كل شيء يحدث على السواء للاختيار والاشرار باعتبار
 جوهر الخيرات او الشرور الزمنية لكن لا باعتبار الغاية لان الاختيار يتأدون
 بهذه الخيرات والشرور الى السعادة بخلاف الاشرار
 وبهذا القدر من الكلام على الامور الادبية بالاجمال كفاية



الجزء الثاني

من القسم الثاني
مقدمة

بعد ان نظرنا نظراً اجمالياً في الفضائل والبرذائل وغيرها مما يختص بالعلم الادبي وجب ان ننظر في واحدٍ واحدٍ منها على وجه التفصيل فان الكلام الادبي الكلي اقل فائدة لان محل الافعال هو الجزئيات . والامور الادبية يجوز ان ينظر في شيء منها بخصوصه من وجهين اولاً من جهة الموضوع الادبي في نفسه كالنظر في فضيلة او رذيلة مخصوصة وثانياً من جهة احوال الناس الخاصة كالنظر في المروءة وسين والروضاء وفي اهل العمل واهل النظر وفي غيرهم من اصناف الناس المختلفين . فننظر اذن بالخصوص اولاً في ما يرجع الى احوال الناس على وجه الاجمال وثانياً في ما يرجع الى احوالهم على وجه التعيين والتفصيل - اما الاول فينبغي ان يعلم انه لو اردنا الكلام فيه على كل من الفضائل والمواهب والبرذائل والوصايا على حiale لوجب احياناً كثيرة تكرار الكلام على واحدٍ بعينه لان من اراد مثلاً ان يستوفي الكلام على وصية « لا تزن » تحتم عليه ان يكلم على الفسق الذي هو نوع من الخطايا ويتوقف ايضاً معرفته على معرفة الفضيلة المقابلة له . فالواجب اذن سبيلاً والأيسر مأخذاً ان تكلم في بابٍ واحدٍ على الفضيلة وما بازائها من المواهب وما يقابلها من البرذائل وما يتعلق بها من الوصايا الايجابية او السلبية . وهذه الطريقة من الكلام مناسبة للبرذائل ايضاً باعتبار انواعها الخاصة فقد اسلفنا في الجزء

الاول مب ١٨ و ٧٢ و ٧٣ ان الرذائل والخطايا تتغير نوعاً باعتبار موضوعها لا باعتبار غير ذلك من اوجه التغير فيها كتفاير القلب والفم والفعل ولا باعتبار الضعف والجهل وسوء القصد ونحو ذلك من اوجه التباين . والموضوع الذي عليه مدار فعل الفضيلة المستقيم وبعْدُ الرذائل المقابلة لها عن جادة الاستقامة واحدٌ بعينه وهكذا اذا رُدَّ الكلام على الموضوع الادبي يرمته الى الكلام على الفضائل وجب ان تُردَّ الفضائل كلها ايضاً الى سبعٍ ثلاثٍ منها لاهوتية ينبغي تقديم الكلام عليها والاربع الاخرى هي الامهات وتتكلم عليها بعد ذلك . اما الفضائل العقلية فاحداها وهي الفطنة تجعل في جملة امهات الفضائل . واما الصناعة فليست من قبيل العلم الادبي الذي مداره على ما ينبغي عمله لانها القاعدة السديدة لما يُصنع كما مرَّ في الجزء الاول مب ٥٧ ف ٣ و ٤ . واما الفضائل الثلاث الأخرى العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم فانها تشارك في الاسم ايضاً بعض مواهب الروح القدس فستتكملم اعليها عند الكلام على المواهب التي بازاء الفضائل . واما سائر الفضائل الادبية فترجع كلها من وجه ما الى امهات الفضائل كما يظهر مما مرَّ في الجزء الاول مب ٦١ ف ٣ ومن ثمَّ فعند الكلام على احدى امهات الفضائل تتكلم ايضاً على جميع الفضائل الراجعة اليها بنحو من الانحاء وعلى الرذائل المقابلة لها وهكذا سيكون كلامنا مستوعباً جميع الامور الادبية دون اغفال شيء منها

المبحث الاول

في الايمان - وفيه عشرة فصول

فستنظر اذن من الفضائل اللاهوتية اولاً في الايمان وثانياً في الرجاء وثالثاً في المحبة - اما النظر في الايمان فيكون على اربعة اقسام الاول في نفس الايمان والثاني

في موهبي الفهم والعلم اللتين بازائمه والثالث في الرذائل المتقابلة له والرابع في الوسايا المتعلقة به — أما الايمان فننظر اولاً في موضوعه وثانياً في فعله وثالثاً في ملكه .
 والبحث في الاول يدور على عشر مسائل — ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق
 الأول — ٢ هل هو شيء مركب او غير مركب اي هل هو شيء او قضية — ٣ هل
 يمكن ان يتعلق الايمان بشيء باطل — ٤ هل يجوز ان يكون موضوع الايمان شيئاً
 مشاهدًا بالاديان — ٥ هل يجوز ان يكون شيئاً معلوماً — ٦ هل يقسم الى عقائد معينة —
 ٧ في ان هذه العقائد هل يشتمل بها الايمان باعتبار جميع الازمنة — ٨ في عدد العقائد
 — ٩ في كيفية ايرادها في قانون الايمان — ١٠ من يلي وضع قانون للايمان

الفصل الاول

في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس الحق الاول
 اذ يظهر ان موضوع الايمان هو ما ندعى الى الايمان به . ولسنا ندعى الى
 الايمان بما يختص بالالوهية التي هي الحق الاول فقط بل الى الايمان بما يختص
 بناسوت المسيح واسرار الكنيسة وحالة المخلوقات ايضاً . فاذاً ليس الحق الأول
 وحده موضوع الايمان

٢ وايضاً ان الايمان والكفر يتعلقان بواحد بعينه لتقابلهما . والكفر
 يمكن ان يتعلق بجميع ما ورد في الكتاب المقدس لان من ينكر شيئاً من
 ذلك يُتبرك ككفراً . فالايان اذن يتعلق ايضاً بجميع ما ورد في الكتاب المقدس .
 وقد ورد هناك امور كثيرة تختص بالناس وبغيرهم من المخلوقات . فليس اذن
 موضوع الايمان هو الحق الاول فقط بل الحق المخلوق ايضاً

٣ وايضاً ان الايمان قسيم للحجة كما مر في الجزء الاول م ٦٢ ف ٣ .
 ولسنا نحب الله الذي هو الخيرية العظمى فقط بل نحب القريب ايضاً . فليس
 اذن موضوع الايمان هو الحق الأول فقط

والجواب ان يقال ان موضوع كل ملكة ادراكية يتضمن امرين ما
يُدرك ادراكاً مادياً وهو بمنزلة الموضوع المادي وما به يحصل الادراك وهو
علة الموضوع الصورية كما ان ما يُعلم في علم المساحة علماً مادياً هو النتائج وعلة
العلم الصورية هي وسائط البرهان التي بها تُدرك النتائج. وكذا الايمان فانا اذا
اعتبرنا فيه علة موضوعه الصورية فهي ليست الا الحق الاول فان الايمان
الذي عليه كلامنا لا يصدق بشيء الا لانه موحى من الله فهو اذن انما يستند
الى الحق الاول على انه الواسطة اما اذا اعتبرنا ما يصدق به الايمان من اوجه
المادي فهو ليس الله فقط بل اشياء اخرى كثيرة الا ان هذه الاشياء لا تتعلق
بها تصديق الايمان الا من حيث نسبتها الى الله ابي من حيث ان بعض
معلومات الالهية تعاون الانسان على الميل الى التمتع بالله . ولهذا كان
موضوع الايمان من هذه الجهة ايضاً هو على نحو ما الحق الاول من حيث ان
الايمان لا يتعلق بشيء الا باعتبار نسبه الى الله . كما ان موضوع الطب ايضاً
هو الشفاء لان الطب لا يلاحظ شيئاً الا بالنسبة الى الشفاء
اجب اذن على الاول بان ما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة
او المخلوقات اياً كانت انما يتعلق به الايمان من حيث تنساق به الى الله وانما
نصدق به ايضاً لاجل الحق الالهي
وبمثل ذلك يجاب على الثاني بشأن الامور الواردة في الكتاب المقدس
وعلى الثالث بان القريب ايضاً انما يُحب لاجل الله فيكون موضوع
الحبة في الحقيقة هو الله كما سيأتي بيانه في مب ٢٥ ف ١



الفصل الثاني

في ان موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس شيئاً مركباً تركيب القضية لانه الحق الاول كما مر في الفصل الآنف . والحق الاول شيء غير مركب . فليس موضوع الايمان اذن شيئاً مركباً

٢ وايضاً ان بيان الايمان مندرج في قانون الايمان . وهذا القانون لم يرد فيه قضايا بل اشياء . فليس يقال هناك ان الله قدير على كل شيء بل او من بالله القدير على كل شيء . فليس موضوع الايمان اذن قضية بل شيئاً

٣ وايضاً ان الايمان يعقبه العيان كقوله في ا كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » و« عيان الوطن يتعلق بشيء غير مركب لتعلقه بنفس الذات الالهية . فكذا اذن ايمان الطريق

لكن يعارض ذلك ان الايمان وسط بين العلم والرأي . والوسط والطرفان من جنس واحد . ولما كان العلم والرأي يتعلقان بالقضايا كان الايمان ايضاً متعلقاً بها في ما يظهر فيكون موضوع الايمان شيئاً مركباً والجواب ان يقال ان المدركات توجد في المدرك بحسب طريقته . وطريقة العقل البشري في ادراكه ان يدرك الحق بوجه التركيب والتحليل كما مر في القسم الاول م ب ٨٥ ف ٥ فما كان في نفسه بسيطاً يدركه العقل البشري بنوع من التركيب كما ان العقل الالهي بعكس ذلك يدرك بالبساطة ما هو مركب في نفسه - اذا نقرر ذلك جاز ان يُعتبر موضوع الايمان من وجهين اولاً من جهة الشيء المؤمن به وهو بهذا الاعتبار شيء غير مركب

اي الشيء الذي يتعلق به الايمان وثانياً من جهة المؤمن وهو بهذا الاعتبار
شيء مركب تركيب القضية . وعلى هذا فكلا القولين كان صحيحاً عند
الاقدمين وكلاهما حق من وجهٍ

اجيب اذن على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على موضوع الايمان
باعتباره من جهة الشيء المؤمن به

وعلى الثاني بان قانون الايمان انما ذكر فيه الاشياء التي يتعلق بها
الايمان من حيث ينتهي اليها فعل المؤمن كما هو ظاهر من طريقة الكلام فيه .
وفعل المؤمن ليس ينتهي الى القضية بل الى الشيء اذ انما تصوغ القضايا
توصلاً بها الى معرفة الاشياء سواء كان في العلم او في الايمان

وعلى الثالث بان معانية الوطن ستعلق بالحق الاول باعتباره في نفسه
كقوليه في ١ يرو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله ونعانيه كما هو » ولهذا
لن تكون تلك المعانية بطريق القضية المركبة بل بطريق الادراك البسيط .
واما الايمان فلسنا نتصور به الحق الاول كما هو في نفسه . فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن ان يتعلق الايمان بشيء
باطل لان الايمان قسم للرجاء والحبة . وكثير من الناس يرجون ان يفوزوا
بالحياة الابدية ولا يفوزون بها وكثير منهم ينجون على انهم اخيار مع انهم
ليسوا اخياراً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل

٢ وايضاً ان ابراهيم قد آمن ان المسيح سيولد كقوليه في يرو ٨ : ٥٦
« ابراهيم ابوك انتج حتى يرى يومي » وقد كان ممكناً لله بعد زمان ابراهيم ان
لا يتأنس اذ انما تأنس بمجرد ارادته . فلولم يتأنس لكان ما اعتقده ابراهيم في

المسيح باطلاً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل
 ٣ وايضاً قد كان في اعتقاد الاقدمين ان المسيح سيولد وقد بقي هذا
 الاعتقاد عند كثيرين الى زمان التبشير بالانجيل . وبعد ولادة المسيح وقبل
 شروعه بالتبشير لم يبقَ صحيحاً ان المسيح سيولد . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان
 بشيء باطل .

٤ وايضاً من العقائد الايمانية ان يؤمن المؤمن بوجود جسد المسيح
 الحقيقي في سر القربان . وقد يحدث ان يكون التقديس غير صحيح فلا
 يكون هناك جسد المسيح الحقيقي بل الخبز فقط . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان
 بشيء باطل .

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء من الفضائل المكلمة العقل يتعلق
 بالباطل الذي هو شر العقل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ .
 والايمان فضيلة مكلمة للعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ و ٥ . فليس يمكن
 اذن ان يتعلق بشيء باطل .

والجواب ان يقال ليس يتعلق القوة او الملكة او الفعل بشيء الا بواسطة
 علة الموضوع الصورية كما لا يرى اللون الا بواسطة النور ولا تعلم النتيجة الا
 بواسطة البرهان . وقد مرّ في ف ١ ان علة موضوع الايمان الصورية هي
 الحق الاول فلا يمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء الا من حيث اندراج
 تحت الحق الاول الذي يمتنع ان يندرج تحته شيء باطل كما يمتنع اندراج
 اللاموجود تحت الموجود واندراج الشر تحت الخير فيمتنع اذن تعلق الايمان
 بشيء باطل .

اجيب اذن على الاول بانه لما كان الحق هو خير العقل وليس خير القوة
 الشوقية كانت جميع الفضائل المكلمة العقل تنفي الباطل من كل وجه لان من

شأن الفضيلة ان تتعلق بالخير فقط واما النضائل المكلمة الجزء الشوفي فلا تنفي الباطل من كل وجه فقد يمكن لواحد ان يفعل على مقتضى العدالة والعفة وهو يني فعله هذا على اعتقاد باطل . ولما كان الايمان مكلاً للعقل والرجاء والمحبة مكملين للجزء الشوفي لم يكن حكمهما واحداً - ومع ذلك فالرجاء ايضاً ليس يتعلق بشيء باطل فليس احد يرجو ان يفوز بالحياة الابدية بقوة نفسه فان ذلك دعوى باطلة بل بمعونة النعمة التي اذا استمر عليها فاز قطعاً بالحياة الابدية . وكذلك ايضاً المحبة فهي تقتضي ان يحب الله حينما وُجد ولا فرق عندها فيما اذا كان الله او لم يكن موجوداً في من يحب لاجله

وعلى الثاني بان تأنس الله اذا اعتبر في نفسه جاز عدم وقوته بعد زمان ابراهيم واما باعتبار تعلق سابق العلم الالهي به فهو ضروري الوقوع كما مر في القسم الاول مب ١٤ ف ١٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به الايمان فيمتنع اذن ان يكون باطلاً باعتبار تعلق الايمان به

وعلى الثالث بانه كان من مقتضى ايمان المؤمن بعد ولادة المسيح ان يعتقد انه يولد في زمان ما واما تعيين ذلك الزمان الذي اخطأ فيه فلم يكن من الايمان بل من الحدس والتخمين البشري فلا يمتنع ان يعتقد الانسان المؤمن شيئاً باطلاً بمجرد الحدس والتخمين البشري واما ان يكون اعتقاده ذلك ناشئاً عن الايمان فمنوع

وعلى الرابع بان ايمان المؤمن لا يتعلق من اشكال الحيز هذه او تلك بل يكون جسد المسيح الحقيقي يوجد تحت اشكال الحيز المجسوس متى كان تقديسه صحيحاً فان لم يكن تقديسه صحيحاً لم يكن الايمان متعلقاً لذلك بشيء باطل



الفصل الرابع

في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاهداً بالبيان
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان شيء مشاهد
بالبيان فقد قال الرب لتوما في روم ٢٠: ٢٩ « لانك رأيتني آمنت » فاذا موضوع
البيان والايمان واحد

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل
اللمغز » . وكلامه على المعرفة الايمانية . فما يؤمن به اذن يشاهد بالبيان
٣ وايضاً ان الايمان نورٌ روحاني . وكل نورٌ يشاهده شيء بالبيان .
فالايان اذن يتعلق بالمشاهدات

٤ وايضاً ان البصر يطلق على كل حاسة كما قال اوغسطينوس في
كتابه في كلام الرب . والايمان يتعلق بالسموعات كقوله في روم ١٠: ١٧ « الايمان
من السماع » فهو اذن يتعلق بالمشاهدات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبرا ١: ١ « الايمان هو برهان الغير المنظورات »
والجواب ان يقال ان مدلول الايمان هو تصديق العقل بما يؤمن به .
والعقل يصدق بشيء لوجهين : اولاً لانه يتحرك الى ذلك من نفس الموضوع
الذي هو اما معلوم بنفسه كالمبادئ الأولى التي هي موضوع التعقل واما معلوم
بغيره كالنتائج التي هي موضوع العلم . وثانياً لانه يتحرك تحركاً كافياً من
موضوعه بل لانه يتحرك بنوع من الانتخاب يميل به اختياراً الى جهة دون
اخرى فان حدث ذلك مع ريب وخوف من الجهة الاخرى فهو الرأي وان
حدث مع يقين دون خوف من الجهة الاخرى فهو الايمان . والاشياء التي
تشاهد بالبيان هي التي يتحرك بانفسها عقلاً او حسناً الى ادراكها وبهنا يتبين
ان المشاهدات بالحس او بالعقل لا تتعلق بما لا الايمان ولا الرأي .

اجيب اذن على الاول بان توما رأى شيئاً وآمن بشيء آخر فهو رأى
الانسان وآمن بالله واعترف به بقوله ربي والهي كما قال غريغور يوس
وعلى الثاني بان ما يتعلق به الايمان يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالخصوص
وهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون موضوعاً للشاهدة والايمان معاً كما تقدم .
وثانياً بالعموم اي باعتبار حقيقته المشتركة القائمة بوجوب الايمان به وهو بهذا
الاعتبار مشاهد من يؤمن به لانه لو لم يراه لوجب الايمان به اما لوضوح ادلته
او لنحو ذلك لما آمن به

وعلى الثالث بان نور الايمان يجلو للعيان ما يجب ان يؤمن به فكما ان
سائر ملكات النفس تجعل الانسان يرى ما يلائمه من جهة تلك الملكة كذلك
ملكة الايمان تجعل في عقل الانسان ميلاً الى التصديق بالامور التي تناسب
الايمان المستقيم دون سواها

وعلى الرابع بان موضوع السمع هو الالفاظ الدالة على الامور الايمانية
لا نفس هذه الامور فلا يلزم ان يكون ذلك مشاهداً بالعيان

الفصل الخامس

في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية يجوز ان تكون
معلومة لان ما ليس يعلم يظهر انه مجهول اذ الجهل مقابل للعلم . والامور
الايمانية ليست بمجهولة لان الجهل بها من الاحوال الخاصة بالكفر كقوله في
في ١ تيمو ١: ١٣ «فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان» فيجوز اذن ان
تكون الامور الايمانية معلومة

٢ وايضاً ان العلم يحصل بالادلة . واية الدين يقيمون الادلة على الامور
الايمانية . فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٣ ما ثبت بالبرهان فهو معلوم اذ البرهان قياس منتهج للعلم كما قال ارسطو وقد اثبتت الفلاسفة بعض الامور الايمانية بالبرهان كوجود الله ووحديته ونحوها. فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٤ وايضاً ان الراي ابعده عن العلم من الايمان فان الايمان يُعتبر وسطاً بين الراي والعلم . والراي والعلم يجوز ان يتعلقا بواحد بعينه بنحو من الانحاء كما في كتاب البرهان اب ٣٣ . فيجوز اذن ذلك في الايمان والعلم لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٦ في الانجيل « الامور الظاهرة لا تتعلق بها الايمان بل المعرفة » وقضية ذلك ان ما يتعلق به الايمان لا يتعلق به المعرفة . والامور المعلومه تتعلق بها المعرفة . فليس يجوز اذن تعلق الايمان بالامور المعلومه

والجواب ان يقال ان كل علم يحصل عن مبادئ ينة بانفسها وما كان يينا بنفسه فهو مشاهد فاذا كل ما هو معلوم يجب ان يكون على نحو ما مشاهداً . ويمتنع ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لايمان ومشاهدة واحد بعينه كما مر في الفصل الآنف فيمتنع اذن ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لعلم وايمان واحد بعينه الا انه لا يمتنع ان يكون ما هو موضوع لمشاهدة او علم واحد موضوعاً لايمان آخر فان ما تؤمن به من جهة الثالث نرجو ان نشاهده في المستقبل كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهها الى وجه » والملائكة فائزون بهذه المشاهدة فانهم يؤمن به اذن يشاهدونه وكذلك قد يحدث ايضاً في حال الطريق ان ما يشاهده او يعلمه انسان يؤمن به آخر لانه لم يعلمه علماً برهانياً . على ان ما يدعى جميع الناس بالاجمال الى الايمان به هو بالاجمال غير معلوم وهذا ما يتعلق به الايمان مطلقاً . فالايان والعلم اذن ليسا متحدين موضوعاً

اجيب اذن على الاول بان الكفرة يجهلون الامور الايمانية لانهم لا يرونها ولا يعلمونها في انفسها ولا يعرفون انه يجب الايمان بها واما المؤمنون فانهم يعلمونها على هذا الوجه لا علماً برهانياً بل من حيث يظهر لهم بنور الايمان انه يجب الايمان بها كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الادلة التي يوردها القديسون لاثبات الامور الايمانية ليست برهانية بل اقتناعية توضح ان ما يُطالب الايمان به ليس مستحيلاً او انها مغلصة من مبادئ الايمان اي من نصوص الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ فان شيئاً ثبت بهذه المبادئ عند المؤمنين كما ثبت شيء بالمبادئ البينة بطبعها عند الجميع ولهذا كان اللاهوت ايضاً علماً من العنوم كما اسلفنا في اول الكتاب

وعلى الثالث بان ما يمكن اثباته بالبرهان يجعل من الامور الايمانية ليس لايمان الجميع به على وجه الاطلاق بل لتوقف الامور الايمانية عليه ووجوب التسليم به بالايمان على الاقل ممن ليس يعلمه بالبرهان

وعلى الرابع بان الفيلسوف قال في المحل المورد انه لا مرء في ان الناس المختلفين يجوز ان يتعلق علمهم ورأيهم بواحد بعينه كما مر قريباً في العلم والايمان ايضاً واما الانسان الواحد بعينه فيجوز ان يتعلق ايمانه وعلمه بواحد بعينه باعتبار ان لا باعتبار واحد فانه يجوز لواحد ان يعلم في واحد بعينه شيئاً ويرى فيه شيئاً آخر وكذلك يجوز لواحد ان يعلم علماً برهانياً ان الله واحد ويؤمن بانه مثل غير ان الانسان الواحد لا يجوز ان يجتمع له في شيء واحد وباعتبار واحد العلم والرأي او العلم والايمان وذلك لوجوهين مختلفين فيهما فان العلم والرأي انما يمتنع مطلقاً تعلقهما معاً بواحد بعينه لان من مقتضى حقيقة العلم ان ما يعلم يعتبر فيه امتناع التقيض ومن مقتضى حقيقة الرأي ان ما يعتقد يعتبر

فيه جواز التقيض . واما ما يؤمن به فانه بسبب ما في الايمان من اليقين
يُعتبر فيه امتناع التقيض الا انه لا يجوز بهذا الاعتبار ان يكون شيء واحد
معلوماً وموهمناً به باعتبار واحد لان ما يُعلم مشاهد وما يؤمن به غير
مشاهد كما تقدم

الفصل السادس

في ان الامور الايمانية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة

يتخلى الى السادس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية لا ينبغي ان
تقسم الى عقائد معينة فان كل ما ورد في الكتاب المقدس يجب الايمان به
وهذا لكثرة لا يمكن ان يجعل له عدد معين . فلا يظهر اذن فائدة
في قسمة الامور الايمانية الى عقائد معينة

٢ وايضاً ينبغي ان يُعدّل في الصناعة عن القسمة المادية لجواز التسلسل
فيها الى غير نهاية . وعلّة موضوع الايمان الصورية واحدة وغير متجزئة وهي الحق
الاول كما مرّ في ف ١ فيمتنع قسمة الامور الايمانية باعتبار علتها الصورية . فلا
ينبغي اذن ان تقسم الامور الايمانية قسمة مادية الى عقائد

٣ وايضاً قد حدّ بعضهم العقيدة بانها حق غير متجزئ يتعلق بالله ويلزمنا
الايمان . والايمان اختياري فقد قال اوغسطيوس في كلامه على يومنا ٢٦
« ليس احد يؤمن الا مختاراً » فيظهر اذن ان ليس من الصواب قسمة الامور
الايمانية الى عقائد

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس « العقيدة هي تصور حق الهدي مع
الميل الى التصديق به » وتصور الحق الالهي انما يحصل عندنا بنوع من
التفصيل والتمييز فان الاشياء التي هي واحد في الله تتكرر في عقولنا فلا بد
اذن من قسمة الامور الايمانية الى عقائد

والجواب ان يقال يظهر ان articulus في اللاتينية ومعناه العقيدة والفصل مشتق من artheron في اليونانية الذي معناه مجمع اجزاء متباينة لنسبة بينها ومن ثم يقال فصول او مفاصل لاعضاء الجسد المتشعبة بينها وكذلك تطلق الفصول في الترامايطيقي عند اليونانيين على اجزاء من الكلام متلائمة بينها للدلالة على جنس الفاظ اخرى او عددها او حالها من الاعراب ويقال ايضا في الخطابة فصول لاجزاء متلائمة بينها بوجه ما فقد قال توليوس في الخطابة ك: «الفصل ان يوتى بكلمات متباينة مستقل بعضها عن بعض كقوله رعت اعداءك بشدة بأسك بصوتك بمنظرك» وعلى هذا النحو ما يتعلق به الايمان المسيحي يُفصل الى عقائد من حيث يقسم الى اجزاء متلائمة بينها بنحو من الانحاء - وقد مر في ف ٤ ان موضوع الايمان شيء غير مشاهد بالعيان متعلق بالامور الالهية فحيث كان شيء من ذلك غير مشاهد لسبب مخصوص فهناك عقيدة مخصوصة وحيث كانت اشياء كثيرة غير معلومة لسبب واحد بعينه فليس هناك عقائد متعددة كما ان تصور كون الله أَلَم يعسر من وجه وتصور كونه بُعْث بعد موته يعسر من وجه آخر ولهذا كانت عقيدة البعث مغايرة لعقيدة التألم واما كونه أَلَم ومات وُدِفِن فالتما يعسر تصورهما من وجه واحد بعينه بحيث انه اذا سلم احدها لم يعسر التسليم بالباقي ولهذا كانت هذه الثلاثة ترجع الى عقيدة واحدة

اذا اجيب على الاول بان الامور الايمانية منها ما يتعلق به الايمان لذاته ومنها ما ليس يتعلق به الايمان لذاته بل لغيره على نحو ما يجري ايضا في العلوم الأخر فان بعض الامور تورد فيها مقصودة بالذات وبعضها يورد لبيان غيره . ولما كان الايمان يتعلق اصالةً بما تزجوان نعاينه في الوطن كقوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو قيام المرجوات » كانت الامور التي تسوقنا قصداً الى الحياة الابدية

هي المقصودة بالذات من الايمان كثلث الاقانيم وقدرة الله الشاملة وسر
 تانس المسيح ونحو ذلك وباعتبار هذه تعدد عقائد الايمان . وبعض الامور
 نورد في الكتاب المقدس وتدعى الى اعتقادها لا على انها مقصودة بالذات بل
 على ان المقصود بها بيان ما تقدم من الامور المقصودة بالذات نحصول ابين
 لابراهيم وانبعث الميت حين مسه عظام اليتامى ونحو ذلك مما يورده الكتاب
 المقدس لبيان عظمة الله او تانس المسيح وهذه لا ينبغي تعدد العقائد باعتبارها
 وعلى الثاني بان علة موضوع الايمان الصورية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً
 من جهة نفس الشيء المؤمن به وهي بهذا الاعتبار واحدة في جميع
 موضوعات الايمان وهي الحق الاول والعقائد لا تعدد من هذه الجهة وثانياً
 من جهتنا وهي بهذا الاعتبار عدم كون الموضوع مشاهداً ومن هذه الجهة
 تعدد العقائد كما مر قريباً

وعلى الثالث بان ذلك الحد المورد للعقيدة انما وُضِعَ باعتبار معنى اسم
 العقيدة في اللاتينية لا باعتبار مدلوله الحقيقي في اليونانية التي هو مشتق منها
 فلا ينبغي الاعتداد به - ومع ذلك فقد يقال انه وان لم يُكره احد على الايمان
 بضرورة القسر لكنه يُكره عليه بضرورة الغاية لان « الذي يدنو الى الله يجب
 عليه ان يؤمن » . وبغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » كما قال الرسول
 في عبر ١١

الفصل السابع

في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الازمنة
 يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عقائد الايمان لم يزد عددها
 بحسب تعاقب الازمنة لان الايمان هو جوهر المرجوات كما قال الرسول في
 عبر ١١ والمرجوات هي هي في كل زمان . فعقائد الايمان اذن هي هي في

كل زمان

٢ وايضاً ان الزيادة تحصل بتعاقب الازمنة في العلوم البشرية بسبب نقص في معارف الاوائل الذين وضعوا العلوم كما يظهر من قول الفيلسوف في الالميات ك ٠٢ وعلم الايمان لم يوضع من الناس بل من الله لانه «عطية الله» كما في افس ٢: ٠٨ ولما كان لا يجوز على الله نقص في العلم كانت معرفة العقائد الايمانية في ما يظهر تامة منذ البدء ولم يزد عددها بحسب تعاقب الازمنة

٣ وايضاً ان عمل النعمة ليس في صدره اقل انتظاماً من عمل الطبيعة . والطبيعة تصدر دائماً في افعالها عن مبادئ كاملة كما قال بوثيوس في التمازي ك ٠٣ فيظهر اذن ان فعل النعمة ايضاً قد صدر عن مبادئ كاملة بمعنى ان الذي تلقى الايمان اولاً عنهم قد عرفوه معرفة كاملة

٤ وايضاً كما انا تلقينا ايمان المسيح من الرسل كذلك المتأخرون في العهد العتيق تلقوا معرفة الايمان من الآباء المتقدمين كقوله في لث ٣٢ : ٧ «سل اباك ينيك» وقد كان الرسل بالغين منتهى الشقيف في ما يتعلق بأسرار الايمان لانهم «كما اخذوا قبل غيرهم اخذوا اكثر من غيرهم ايضاً» كما قال الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٨ : ٢٣ «نحن الذين لنا باكورة الروح» فيظهر اذن ان معرفة العقائد الايمانية لم تزد بتعاقب الازمنة لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في تفسير حزقيال «ان علم الآباء القديسين ازداد بحسب تقدم الازمنة وكما كانوا اقرب الى مجيئ المخلص كان علمهم باستمرار الخلاص اتم»

والجواب ان يقال ان حكم العقائد الايمانية في علم الايمان تحكم المبادئ الينة بانفسها في العلم الحاصل بالفطرة . وهذه المبادئ مترتبة بحيث ان بعضها يكون مندرجاً ضمنياً في بعض حتى انها كلها ترد الى هذا المبدأ الاول وهو

يتمتع الجمع بين الايجاب والسلب: كما يظهر من قول الفيلسوف في الالهيات كـ
 وعلى هذا النحو العقائد الايمانية فانها كلها تدرج ضمناً في بعض الامور الايمانية
 الاولى كوجود الله وعنايته بخلص الناس كقوله في عبرا ١: ٦ «الذي يدنو
 الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يبتغونه» فان الوجود
 الالهي يدرج فيه كل ما تعتقده موجود في الله منذ الازل مما تقوم به معادتنا
 والايمان بالعناية يدرج فيه كل ما يوليه الله في الزمان لخلص الناس مما هو
 السبيل الى السعادة وعلى هذا النحو يدرج بعض العقائد التابعة لذلك في
 بعض كاندراج تانس المسيح وتالله وما اشبه ذلك ضمناً في الايمان بقضاء
 الجنس البشري .

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان العقائد الايمانية لم يحصل فيها بمقابل
 الازمنة زيادة باعتبار جوهرها لان كل ما اعتقده المتأخرون كان مندرجاً
 ولو ضمناً في ايمان الآباء المتقدمين ولكنه ازداد عددها باعتبار اوضحها لان
 المتأخرين قد عرفوا صراحة بعض ما لم يعرفه الاقدمون الا ضمناً وعليه قول
 الرب لموسى في خر ٦ «انا اله ابراهيم واله اسحاق واله يعقوب واسمي ادوناي
 لم اعلنه لهم» وقول داود في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرت أعلم من الشيوخ»
 وقوله في افس ٣: ٥ «لم يعلن سر المسيح لاجيال اخرى كما أعلن الان لرسله
 القديسين وانبيائه»

اذا اجيب على الاول بان المرجوات كانت دائماً هي عند الجمع الا انه لما
 كان الناس لم يبلغوا الى رجائها الا بالمسيح كان بعدهم عن نيلها بقدر بعدهم
 في الزمان عن المسيح وعليه قول الرسول في عبرا ١١: ١٣ «في الايمان مات
 ولثك كلهم غير حاصلين على المواعد بل ناظرين اليها من بعيد» كلما كان
 شيء ابعد عن الناظر اليه كان اقل جلاءً لئلا ينظره ولهذا كانت الخيرات المرجوة

أبين لبصائر الذين كانوا ادنى الى مجيء المسيح
وعلى الثاني بان تقدم المعرفة يحدث على نحوين اولاً من جهة المعلم الذي
بتعاقب الازمنة تتقدم معرفته منفرداً او مشتركاً مع غيره وهذا هو وجه
الزيادة في العلوم المستنبطة بالعقل البشري وثانياً من جهة المتعلم فان المعلم
الذي احاط علماً بصناعة لا يعلم التلميذ اياها كلها دفعة منذ البدء اعدم طاقته
ذلك بل انما يعلمه اياها تدريجاً مراعيّاً في ذلك قابليته وعلى هذا النحو كان
تقدم الناس بتعاقب الازمنة في معرفة الايمان ومن ثم شبه الرسول في غلا ٣
حال العهد العتيق بالطفولية

وعلى الثالث بان الولادة الطبيعية لا بد لها من علتين سابقتين وهما العلة
الفاعلة والعلة المادية فاذا اعتبر ترتيب العلة الفاعلة فالاكمل هو المتقدم طبيعياً
وبهذا الاعتبار يقال ان الطبيعة تصدر عن مبادئ كاملة لان الاشياء الغير
الكاملة لا تبلغ الكمال الا بواسطة اشياء كاملة سابقة واذا اعتبر ترتيب العلة
المادية فالاقبل كمالاً هو المتقدم ولهذا الاعتبار تصدر الطبيعة من غير الكامل
الى الكامل والله في اعلان الايمان بمنزلة العلة الفاعلة الحاصل لها العلم الكامل
منذ الازل والانسان فيه بمنزلة المادة القابلة لتاثير الله الفاعل فلزم ان تكون
معرفة الايمان في الناس صادرة عن غير الكامل الى الكامل على انه وان كان من الناس
من اعتبروا بمنزلة العلة الفاعلة لانهم كانوا معلمي الايمان فانما « يعطى هؤلاء اعلان
الروح للمنفعة العامة » كما في اكور ١٢: ٧ ولهذا فالآباء الذين كانوا معلمي
الايمان انما كانوا يعطون من معرفة الايمان مقدار ما كان ينبغي في زمانهم القاروه
الى ذلك الشعب تحت شبه او مجرداً عن الاشباه

وعلى الرابع بان انتهى اتمام النعمة حصل بالمسيح فدعي زمانه « زمان
الملء » كما في غلا ٤: ٤ ولهذا فالذين كانوا اقرب الى المسيح من قبله كيوحنا

الصانع او من بعده كالرسل كانوا اتم معرفة باسرار الايمان فاننا نجد ايضاً ان كمال
الانسان في حال شبابه وكلما كان اقرب الى الشباب من قبل او من بعد كان
اكمل حالاً

الفصل الثامن

في ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان هل هو صحيح

يتخطى الي الثامن بان يقال : يظهر ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان
غير صحيح لان ما يمكن ان يُعلم بالبرهان ليس من الامور الايمانية بحيث يكون
موضوعاً لايمان الجميع كما مر في ف ٥٠ ووحداية الله يمكن ان تعلم بالبرهان
وقد اثبت الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ١٢ وكثير غيره من الفلاسفة
اقاموا عليه البرهان . فلا ينبغي اذن ان تجعل وحداية الله عقيدة ايمانية

٢ وايضاً كما ان الايمان يقتضي ضرورة ان نعتقد ان الله قدير على كل
شيء كذلك يقتضي ان نعتقد انه عالم بكل شيء ومعتن بكل شيء وكلا هذين
قد ضل فيهما بعض . فوجب اذن ان تذكر الحكمة الالهية والعناية الالهية
في جملة العقائد الايمانية كما ذكرت القدرة على كل شيء

٣ وايضاً ان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن كقوله في يوحنا ١٤: ٩
« من رأي فقد رأي الآب ايضاً » فينبغي اذن ان تجعل عقيدة واحدة في
شان الآب والابن ومثلهما في ذلك الروح القدس ايضاً

٤ وايضاً ليس اقنوم الآب ادنى من اقنوم الابن واقنوم الروح القدس .
وقد جعل عقائد متعددة تتعلق بالروح القدس وبالابن ايضاً . فينبغي اذن ان
يجعل عقائد متعددة تتعلق باقنوم الآب ايضاً

٥ وايضاً كما يخص كل من اقنومي الآب والروح القدس بشيء من
الافعال الالهية كذلك يخص بثله اقنوم الابن ايضاً . وقد جعل في جملة

العقائد بعض الافعال المخصوصة بالآب وهو فعل الخلق وبعض الافعال المخصوصة بالروح القدس وهو التكلم بالانبياء . فنبغي اذن ان يجعل فيها بعض الافعال الالهية المخصوصة بالابن ايضاً

٦ وايضاً ان في سر الاوخرستيا صعوبة خاصة اعظم مما في كثير من العقائد الايمانية فكان ينبغي ان يجعل له عقيدة خاصة فيظهر اذن ان العدد الذي جعل للعقائد الايمانية قاصر

لكن يعارض ذلك سلطان الكنيسة الذي جعل للعقائد الايمانية العدد الموضع لها

والجواب ان يقال ان الامور الايمانية بالذات هي التي نتبع بمعانيها في الحياة الابدية والتي بها تادى الى الحياة الابدية كما مر في ف ٦ . وهناك يتاح لنا معانية امرين اللاهوت المحتجب الذي بمعانيته نصير سعداء وسر تانس المسيح الذي به يحصل لنا الدخول الى مجد ابناء الله كما في رو ٥ وعليه قوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي والذي ارسله يسوع المسيح » ولهذا كان اول ما تقسم اليه الامور الايمانية قسمان احدهما يتعلق بعظمة اللاهوت والثاني يتعلق بسر تانس المسيح الذي هو سر التقوى كما في ١ تيمو ٣ : ١٦ — اما عظمة اللاهوت فنُدعى الى الايمان بثلاثة امور تتعلق بها اولها وحدانية اللاهوت وهذا يتعلق به العقيدة الاولى والثاني ثلوث الاقانيم وهذا يتعلق به ثلاث عقائد باعتبار الاقانيم الثلاثة والثالث الافعال الخاصة باللاهوت وهذه اولها يرجع الى وجود الطبيعة وقد وضعت له عقيدة الخلق والثاني يرجع الى وجود النعمة وقد وضعت له عقيدة واحدة تتعلق بكل ما يرجع الى تقديس الانسان والثالث يرجع الى وجود المجد وقد وضعت له عقيدة اخرى تتعلق بعث الجسد وبالحياة الابدية

فتكون العقائد المتعقبة باللاهوت سبعا - واما ناسوت المسيح فيتعلق به سبع عقائد ايضاً تتعلق اولها بتأنس المسيح او بالجبل به والثانية بولادته من العذراء والثالثة بتأمه وموته ودفنه والرابعة بهبوطه الى الجحيم والخامسة بانبعائه والسادسة بصعوده والسابعة بيجئه للقضاء فتكون جملة العقائد اربع عشرة - الا أن بعضهم جعلها اثني عشرة فقط مست منها تتعلق باللاهوت وست تتعلق بالناسوت فانهم جمعوا العقائد الثلاث المتعلقة بالاقانيم الثلاثة في عقيدة واحدة لان معرفة الاقانيم الثلاثة واحدة بعينها ثم قسموا العقيدة المتعلقة بفعل التمجيد الى اثنتين بمش الجسد ومجد النفس وجعلوا ايضاً عقيدتي الجبل والولادة عقيدة واحدة

اذا اجيب على الاول باننا نعتقد في الله بالايان اموراً كثيرة لم يستطع الفلاسفة ان ينظروا فيها بالعقل الطبيعي كاعتقادنا اموراً تتعلق بعنائه وقدرته ووجوب عبادته وحده وهي جميعها مندرجة في عقيدة وحدانية الله وعلى الثاني بان اسم الالهية يدل على شيء من العناية كما اسلفنا في ق ١ م ١٣ ف ٨ . والقدرة في العقلاء لا تفعل الا عن ارادة ومعرفة فقدرة الله اذن تتضمن على نحو ما علمه وعنايته بكل شيء فلو لم يكن عالماً ومعتباً بجميع هذه السافلات لما قدر ان يفعل فيها كل ما شاء وعلى الثالث بان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا لابن والروح القدس باعتبار وحدانية الذات التي تتعلق بها العقيدة الاولى واما باعتبار تمايز الاقانيم الجاصل باضافات الاصل فمعرفتنا لابن داخلة من وجه ما في معرفتنا للآب للزوم عدم وجود الآب اذا لم يكن له ابن والروح القدس هو الرابط بينهما وبهذا الاعتبار لم يخطئ من جعل للاقانيم الثلاثة عقيدة واحدة . الا انه لما كان لكل اقنوم اموراً واعتبارات تتعلق به ويمكن الخطأ فيها جاز

بهذا الاعتبار ان يجعل للاقانيم الثلاثة ثلاث عقائد فان اريوس اعتقد ان
 الآب قد يرث على كل شيء وازلي ولكنه لم يعتقد ان الابن مائل للآب ومساوٍ
 له في الجوهر فروي من الضرورة جعل عقيدة خاصة لاقتنوم الابن لاجل
 تحديد ذلك وتقريره ولهذا السبب عينه وجب وضع العقيدة الثالثة المتعلقة
 باقتنوم الروح القدس رداعلى مقدونيوس - ومثل ذلك يقال ايضا في
 الحبل بالمسيح وولادته وفي البعث والحياة الابدية فانهما يجوز باعتبار ان
 يدرجا في عقيدة واحدة من حيث يقصد بهما امر واحد ويجوز باعتبار
 آخر ان يقسا الى عقيدتين من حيث ان لكل منهما صعوبة خاصة
 وعلى الرابع بانه يجدر بالابن والروح القدس ان يرسلوا لتقدس الخليقة
 وهذا يقتضي الايمان بامور كثيرة تتعلق به ولهذا كانت العقائد المتعددة
 المتعلقة باقتنوم الابن والروح القدس اكثر من العقائد المتعلقة باقتنوم الآب
 الذي لا يرسل البنة كما اسلفنا في ق ١ م ب ٤٣ ف ٤
 وعلى الخامس بان تقديس الخليقة بالنعمة والاطماف بالمجد يحصل ايضا
 بموهبة المحبة التي تُخص بالروح القدس وبموهبة الحكمة التي تُخص بالابن
 ولهذا كان كلا الفعلين يُسندان الى الابن والى الروح القدس بوجه اختصاص
 باعتبارين مختلفين
 وعلى السادس بان سر الاوخرستيا يجوز ان يُعتبر فيه امران احدهما
 كونه سرا وبهذا الاعتبار يشارك سائر آثار النعمة المقدسة والثاني وجود
 جسد المسيح فيه بطريق المعجزة وبهذا الاعتبار يندرج تحت قدرة الله على حد
 سائر المعجزات التي تُسند الى قدرة الله



الفصل التاسع

هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون

يُخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون فان الكتاب المقدس هو ضابط الايمان الذي لا يجوز ان يزداد عليه او ينقص منه شيء ففي آث ٤ : ٢ « لا تزيدوا على الكلام الذي اقله لكم ولا تنقصوا منه » فلم يكن اذن جائزاً ان يوضع بعد الكتاب المقدس قانونٌ يجعل قاعدةً او ضابطاً للايمان

٢ وايضاً فالايان واحد كما قال الرسول في افس ٤ : ٥ . والقانون هو

اعلان الايمان . فليس من الصواب اذن تعدد القوانين

٣ وايضاً ان ما يتضمنه القانون من الاقرار بالايان يشمل جميع المؤمنين

وليس يجدر بجميع المؤمنين ان يؤمنوا بالله بل ذلك خاصٌ بنوي الايمان المتصور . فليس من الصواب اذن ان يقال في قانون الايمان او من باله واحد

٤ وايضاً ان الهبوط الى الجحيم من جملة العقائد الايمانية كما تقدم في

الفصل الآنف . وهذا لم يرد ذكره في قانون الآباء . فهو اذن قاصر

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٤ : ١ انتم تؤمنون

بالله فآمنوا بي ايضاً » يقال انا نصدق بطرس او بولس ولكن لا يقال انا نؤمن بالاب الله » والى كانت الكنيسة الجامعة ايضاً شيئاً مخلوقاً لم يكن من الصواب في ما يظهر ان يقال « بكنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية »

٦ وايضاً انما يوضع القانون ليكون ضابطاً للايمان . وضابط الايمان

يجب ان يعرض ويُعلن على الجميع . فكان ينبغي اذن ان يلحن في القداس كل قانون على مثال قانون الآباء . فليس يظهر اذن من الصواب نظم العقائد

الايماية في قانون

لكن يمرض ذلك ان الكنيسة العامة معصومة عن الخطا لكونها
مدبرة من الروح القدس الذي هو روح الحق فقد وعد الرب تلاميذه ذلك بقوله
في يو ١٦: ١٣ «متى جاء ذلك الروح فهو يرشدكم الى جميع الحق»
والقانون وضع بسلطان الكنيسة العامة . فليس فيه اذن شي خارج عن الصواب
والجواب ان يقال ان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن كما قال
الرسول في عبر ١١: ٦ ولا يمكن لاحد ان يؤمن ما لم يدع الى الحق الذي
يجب ان يؤمن به ولهذا كان من الضرورة نظم حق الايمان في سلك واحد
ليتسنى دعوة الجميع اليه من ايسر وجه مخافة ان يضل فيه احد بسبب جهله
له وهذا السلك الذي نظمت فيه قضايا الايمان يسمى قانوناً

اذا اجيب على الاول بان حق الايمان متفرق في الكتاب المقدس
ومورد فيه باساليب مختلفة وربما ورد في بعض المواضع على وجه غامض بحيث
يقتضي استخراج منه درساً طويلاً ومزاولة بعيدة وهذا لا يستطيع اليه
سبباً جميع الذين يجب ان يعرفوا ذلك الحق وكثير منهم لانها كهم في
مشاغل اخرى لا يستطيعون التفرغ لهذا الدرس فكان من الضرورة ان
يلخص من احكام الكتاب المقدس شي واضح يمكن ان يدعى اليه الجميع
ليؤمنوا به وهذا ليس مزيداً على الكتاب المقدس بل بالاحرى مقتطفاً منه
وعلى الثاني بان جميع القوانين يعلم فيها حق واحد الايمان الا انه حيث
تنشأ الاضاليل يجب زيادة الاجتهاد في تعليم الشعب حق الايمان حتى لا يفسد
البتدعة ايمان السذج وهذا كان السبب الموجب لنظم قوانين متعددة وهي لا
تختلف في شي سوى ان ما هو مندرج في احدها ضمناً يورد في الآخر
باصرح وجه على حسب ما كان يقتضيه اصرار البتدعة

وعلى الثالث بان الافرار بالايان يُورد في القانون باسم الكنيسة كلها التي تُعبد بالايان . وايان الكنيسة ايمانٌ مُنصور فان مثل هذا الايمان يوجد عند جميع اعضاء الكنيسة الذين يستحقون ان يكونوا كذلك ولهذا فالافرار بالايان يورد في القانون بحسب ما يلائم الايمان المتصور حتى اذا لم يكن ايمان بعض المؤمنين متصوراً يجتهدون ان يبلغوا به الى هذه الصورة وعلى الرابع بان المبطوط الى الجحيم لم يكن قد نشأ فيه ضلال عند المبتدعة فلم يكن التصريح به ضرورياً ولهذا لم يكرر ذكره في قانون الآباء بل اعتمد على تقريره من قبل سب في قانون الرسل لان القانون الثاني لا يفي الاول بل بالاحرى يفسره كما مرّ قريباً

وعلى الخامس بان قول القانون بكنيسة مقدسة جامعة ينبغي ان يُحمل على اعتبار ان ايماننا يتعلق بالروح القدس الذي يقدر الكنيسة فيكون معنى ذلك « اومن بروح القدس المقدس الكنيسة » غير ان الامثل والاليق بالاستعمال العام ان تحذف الباء ويقال « اصدق كنيسة مقدسة جامعة » كما قاله البابا لاون ايضاً

وعلى السادس بان قانون الآباء لما كان مفسراً لقانون الرسل وكان قد نُظِمَ بعد ان حصلت المجاهرة بالايان واستتب السلام للكنيسة جعلوا يلحنونه علناً في القديس واما قانون الرسل الذي وُضِعَ في زمان الاضطهاد حين لم تكن حصلت المجاهرة بالايان فكان يُتلى سرّاً في صلاة السحر وصلوة العشي ايذاناً بالرد به على ظلام الاضاليل الماضية والمستقبله

الفصل العاشر

في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم
يتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان نظم قانون الايمان ليس الى الخير الاعظم

فان نظم قانون جديد انما يدعو اليه تفسير العقائد الایمانية كما مر في الفصل
الانف والعقائد الایمانية انما كان يدعو تکراراً الى مزيد تفسيرها في العهد العتيق
بموجب تماقب الازمنة كون حقيقة الایمان كانت تزداد ظهوراً بقدر زيادة
القرب من المسيح كما مر في ف ٠٧ ولما كان هذا السبب قد زال في العهد
الجديد لم يبق داع الى مزيد تفسير العقائد الایمانية تکراراً . فليس يظهر اذن
ان الخبر الاعظم يلي بسلطانه وضع قانون جديد

٢ وايضاً ما تحظره الكنيسة العامة تحت طائلة الحرم لا يخضع لسلطان
انسان . وهي قد حظرت بسلطانها تحت طائلة الحرم وضع قانون جديد
للایمان فقد قيل في اعمال المجمع الافسوني الاول « بعد الفراغ من تلاوة
قانون المجمع النيقاوي حكم المجمع المقدس انه لا يجوز لاحد ان يورد او
يؤلف او يكتب ايمانا غير الایمان المقرر من الآباء القديسين الذين اجتمعوا في نيقية
مع الروح القدس » وعقب ذلك بعقاب الحرم . وهذا الحكم عينه تكرر ايضاً
في اعمال المجمع الخلقيدوني . فيظهر اذن ان ليس للخبر الاعظم سلطان على وضع
قانون جديد للایمان

٣ وايضاً ان اتناسيوس لم يكن خبراً اعظم بل بطريركاً على
الامسكدرية ومع ذلك فقد وضع القانون الذي تلحنه الكنيسة فليس اذن
سلطان وضع قانون للایمان منحصر في الخبر الاعظم دون سواه

لكن يعارض ذلك ان قانون الایمان وضع في المجمع العام . والمجمع
العام لا يمكن انعقاده الا بسلطان الخبر الاعظم وحده كما في كتاب الاحكام
تم ١٧ . فالسلطان اذن على وضع قانون للایمان منحصر في الخبر الاعظم
والجواب ان يقال ان وضع قانون جديد للایمان انما هو ضروري للشجافي
عن الاضليل الناشئة كما مر في الفصل الآنف فاذا انما يلي وضع قانون

للايمان من يلي الحكم في الامور الايمانية حتى يعتقدها الجميع بايمان جازم .
وهذا انما يليه الخبر الاعظم « الذي ترفع اليه ترفع اعم مسائل الكنيسة واعصرها »
كما قبل في كتاب الاحكام تم ١٧ وعليه قول الرب لبطرس الذي جعله
خبراً اعظم « صليت من اجلك لئلا ينقص ايمانك وانت متى رجعت فثبت
اخوتك » لو ٢٢ : ٣٢ . والوجه في ذلك ان الكنيسة يجب ان يكون لها
كلها ايمان واحد كقوله في ١ كور ١ : ١٠ « ان تقولوا جميعكم قولاً واحداً
والأ يكون بينكم شقاق » وهذا لا يمكن رعايته الا اذا كان الخلاف الذي
ينشأ في امر الايمان يفصل ممن يتولى رئاسة الكنيسة كلها فستند الى حكمه
وتلتزمه وتأخذ به دون تردد ولهذا كان الخبر الاعظم وحده يلي وضع قانون
جديد للايمان كما يلي كل ما سوى ذلك مما يتعلق بالكنيسة كلها جماعاً
كعقد مجمع عام ونحو ذلك

إذا اجيب على الاول بان حق الايمان صريح بالكفاية في تعليم المسيح
والرسل الا انه لما كان الناس الاشرار يحرفون التعليم الرسولي وسائر الكتب
المقدسة لهلاك نفوسهم كما في ٢ بط ٣ : ١٦ كان من الضرورة ان يفسر الايمان
بتعاقب الازمنة على وجه ينقض الاضاليل الناشئة

وعلى الثاني بان حظر المجمع وحكمه لما يتناول الافراد الذين ليس لهم
ان يحكموا شيئاً في امور الايمان فان مثل هذا الحكم الصادر من المجمع العام
لم ينتف به سلطان المجمع الذي يليه على نظم قانون جديد للايمان لا يشتمل على
ايمان آخر بل على نفس الايمان السابق مع زيادة بيان له فان كل مجمع اعتبر ان
ما كان المجمع السابق قد اوضحه يجوز للمجمع الذي بعده ان يزيد في ايضاحه
لاقتضاء ذلك بعض البدع الناشئة . فذلك اذن من شأن الخبر الاعظم الذي
بسلطانه يعقد المجمع ويقرر حكمه

وعلى الثالث بان اتاسيوس لم يورد ايضاحاً للايمان بصورة قانون بل
بطريقة نوع من التعليم كما يظهر من طريقة كلامه الا انه لما كان تعليماً مشتملاً
بالايجاز على حق الايمان باسمه قيل بسُلطان الجبر الاعظم وجعل بمنزلة
ضابط للايمان

البحث الثاني

في فعل الايمان الباطن — وفيه عشرة فصول

ثم يبني النظر في فعل الايمان واولاً في فعله الباطن وثانياً في فعله الظاهر . اما
الاول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل — ١ في ان التصديق الذي هو فعل الايمان
الباطن ما هو — ٢ في انه على كم نحو يقال — ٣ في ان التصديق بشيء فوق العقل
الطبيعي هل هو ضروري للخلاص — ٤ في ان التصديق بما يستطيع العقل الطبيعي
اليه سبباً هل هو ضروري — ٥ هل من ضرورة الخلاص التصديق صريحاً ببعض
الامور — ٦ هل التصديق صريحاً يتعشم على الجميع سواء — ٧ في ان الايمان
الصريح بالصحى هل هو دائماً ضروري للخلاص — ٨ في ان التصديق صريحاً بالثالث
هل هو من ضرورة الخلاص — ٩ في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً — ١٠ في ان
قيام الدليل العقلي هل يقلل من استحقاق الايمان

الفصل الاول

في ان التصديق هل هو تفكير معه اذعان

يشتمل الى الاول بان يقال : يظهر ان التصديق ليس تفكيراً معه اذعان
فان التفكير يفيد نظراً وبحثاً . وقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم كـ ٤ ان
الايمان اذعان بغير بحث . فالتفكير اذن لا يطلق على فعل الايمان
٢ وايضاً ان فعل الايمان العقل كما سبأني في مب ٤ ف ٢ . والتفكير
هو فعل القوة المفكرة التي هي من قوى الجزء الحسي كما مر في ق ١ مب ٢٨
ف ٤ . فليس الايمان اذن تفكيراً

٣ وايضاً ان التصديق هو فعل العقل لان موضوعه الحق . ويظهر ان
الاذعان ليس فعل العقل بل فعل الارادة كالمواقفة كما مر في البحث الآنف
ف ٤ . فليس التصديق اذن تفكراً معه اذعان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل هذا الحد للتصديق في
كتاب انتخاب التديسين

والجواب ان يقال ان التفكير يطلق على ثلاثة معان فيطلق اولاً
بالعموم على كل نظري عقلي حاصل بالفعل وعليه قول اوغسطينوس في
الثالوث ك ١٤ « اريد بالتعقل هنا ما به نقل حال تفكرنا » ويطلق ثانياً
بمعنى اخص على النظر العقلي مصحوباً بشيء من البحث قبل استكمال العقل
بمعين المشاهدة وعليه قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٥ « ليس يقال لابن
الله فكر الله بل كلمة الله فان فكرنا متى نادى الى ما نعلمه واستكمل به فهو
كلتنا الحقيقية فينبغي ان نتصور كلمة الله مجردة عن التفكير لان فيها شيئاً
غير مستكمل بالصورة فيمكن استكمالها بها » وبهذا المعنى يكون التفكير
بالخصوص هو حركة النفس التدبيرة قبل استكمالها بمشاهدة الحق التامة الا
انه اذ كان يجوز ان تكون هذه الحركة للنفس التدبيرة اما نحو مقاصد كلية
مما هو الى الجزء العقلي واما نحو مقاصد جزئية مما هو الى الجزء الحسي كان
المراد بالتفكير بالمعنى الثاني فعل العقل التدبير وبالمعنى الثالث فعل القوة
المفكرة — فان أخذ التفكير على وجه العموم بالمعنى الاول لم يكن قولنا تفكر
معهُ اذعاناً جامعاً لحقيقة التصديق كلها فان من ينظر ايضاً في ما يعلمه او
يعقله فهو بهذا المعنى يتفكر مع اذعان . اما ان أخذ التفكير بالمعنى الثاني فيكون
قولنا ذلك جامعاً لكل حقيقة الفعل الذي هو التصديق فان من الافعال
العقلية ما ينضم اذعاناً جازماً دون هذا التفكير كما لو نظر ناظر في ما يعلمه لو

يتعلقه لان مثل هذا النظر يكون كاملاً ومنها ما يتضمن تفكراً غير كامل
دون اذعان جازم سواء تردد بين الطرفين دون ان يترجح لاحدهما كما يحدث
للمرتاب او ترجح لاحدهما ولكنه لم يجزم به لدليل ضعيف كما يحدث للنسب
الظن او ترجح لاحدهما مع الخوف من الآخر وهو ما يحدث لذي الرأي
وفعل التصديق يترجح لاحد الطرفين مع الجزم به وبهذا يوافق المصدق
العالم والمتقل ولكن معرفته ليست متكاملة بالمشاهدة الجلية وبهذا يوافق
ذا الريب والظن والرأي . فيكون المصدق اذن هو الذي يتكبر مع اذعان
وبذلك يفترق فعل التصديق عن جميع افعال العقل التي تتعلق بالحق او الباطل
اذاً اجيب على الاول بان الايمان ليس فيه محل لبحث العقل الطبيعي
لانبات ما يصدق به بالبرهان الا ان فيه محلاً للبحث عما يجمل الانسان على
التصديق ككونه موحى من الله او مشتقاً بالمعجزات

وعلى الثاني بان التفكير ليس يؤخذ هنا بمعنى فعل القوة المفكرة بل باعتبار
كونه فعل العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان فهم المصدق ليس يترجح لاحد الطرفين بالعقل بل
بالارادة فالمراد اذن هنا بالاذعان فعل الفعل من حيث يترجح لاحد الطرفين
بالارادة

الفصل الثاني

هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله
ينحط الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس من الصواب قسمة فعل الايمان
الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله فان للملكة الواحدة فعلاً واحداً .
والايمان ملكة واحدة لكونه فضيلة واحدة . فليس من الصواب اذن ان
يجعل له افعال متعددة

٢ وايضاً ما كان عاماً لجميع افعال الايمان لا ينبغي جملةً فعلاً خاصاً
 له. ونحن نحمد تصديق الله عاماً لجميع افعال الايمان لاستناد الايمان الى الحق الاول.
 فيظهر اذن ان ليس من الصواب جملةً فعلاً ممايزاً لسواه من افعال الايمان
 ٣ وايضاً ما يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً لا يجوز ان يجعل فعلاً
 للايمان. والتصديق بوجود الله يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً. فلا ينبغي
 اذن ان يجعل في جملة افعال الايمان
 ٤ وايضاً ان التحرك نحو الغاية هو من افعال الارادة التي موضوعها
 الخير والغاية. والتصديق ليس من افعال الارادة بل من افعال العقل. فلا
 ينبغي اذن ان يجعل التصديق لله الذي يفيد حركة الى الغاية فصلاً مميّزاً
 له عن سائر افعال التصديق
 لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس اورد هذه القسمة في خط في كلام
 الرب وفي تفسير يوحنا
 والجواب ان يقال ان فعل كل قوة او ملكة يعتبر من حيث نسبتها الى موضوعها
 وموضوع الايمان يجوز اعتباره من ثلاثة اوجه فانه لما كان التصديق من افعال
 العقل باعتبار كونه متحركاً للاذعان من الارادة كما مر في الفصل الآنف
 جاز ان يُعتبر موضوع الايمان اما من جهة العقل او من جهة الارادة المحركة
 له فان اعتبر من جهة العقل جاز ان يُعتبر فيه امران كما مر في مباحثنا
 احدهما الموضوع النادي للايمان وبهذا الاعتبار يجعل التصديق بالله من
 افعال الايمان اذ لسنا ندعى الى الايمان بشيء الا من حيث يرجع الى الله كما مر
 هناك ايضاً والثاني حقيقة الموضوع الصورية التي هي بمنزلة واسطة للاذعان
 لهذا الموضوع وبهذا الاعتبار يجعل تصديق الله من افعال الايمان لان الموضوع
 الصوري للايمان هو الحق الاول الذي عليه بيني الانسان اذعائه لما يؤمن به

كما مرّ في الموضع المشار إليه . وان اعتبرنا ذلك موضوع الايمان من حيث
 يتحرك العقل من الارادة جعل بهذا الاعتبار التصديق لله من افعال الايمان
 فان الحق الاول من حيث يتضمن حقيقة الغاية لتعلق به الارادة
 اذا اجب على الاول بان هذه الافعال الثلاثة لا يراد بها افعال
 للايمان مختلفة بل هي فعل واحد بعينه تختلف نسبتُهُ الى موضوع الايمان
 وبهذا ايضا يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان غير المؤمنين لا يشتركون في التصديق بالله من الوجه
 الذي به يُجمل فعلاً للايمان فانهم لا يصدقون بوجود الله في الصفات التي
 يعينها الايمان فلا يكون تصديقهم بالله حقيقياً فان مجرد الجهل بشيء من
 الموجود البسيط جهل به كله كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩
 وعلى الرابع بان الارادة تحرك العقل وسائر قوى النفس نحو الغاية
 كما اسلفنا في ق ١ م ٨٢ ف ٤ وبهذا الاعتبار يُجمل التصديق لله من
 افعال الايمان

الفصل الثالث

في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص
 يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان التصديق الايماني ليس ضرورياً
 للخلاص اذ يظهر انه يكفي للخلاص كل شيء وكما له ما يناسبه بحسب طباعه .
 والامور الايمانية مجاوزة لعقل الانساني الطبيعي لعدم ظهورها كما مرّ في
 البحث الآنف ف ٤ . فيظهر اذن ان التصديق الايماني ليس ضرورياً
 للخلاص

٢ وايضاً خطر على الانسان ان يذعن لامور لا يستطيع ان يحكم بصحة
 او بطلان ما يعرض عليه منها كقوله في ايوب ١٢: ١١ «الست الاذن

نحكم على الاقوال « . ويتعذر على الانسان ان يحكم في الامور الايمانية اذ
ليس يمكن له ان يردّها الى المبادئ الأولى التي بها نحكم في كل شيء ففي
تصديقه بها خطر عليه . فليس التصديق اذن ضرورياً للخلاص

٣ وايضاً ان خلاص الانسان قائم بالله كقوله في مز ٣٦ : ٣٩
« خلاص الصديقين من الرب » وغير منظورات الله قد أبصرت اذ أدركت
بالمبروات وكذلك قدرته الازلية وانوته « كما في روا ٢٠ : ١ وما يصر
بالعقل فليس موضوعاً للتصديق الايماني . فليس اذن من ضرورة الخلاص
ان يصدق الانسان ببعض الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد
ان يرضي الله »

والجواب ان يقال انا نجد في جميع الطبائع المترتبة ان كمال الطبيعة
السفلى يحصل عن امرين احدهما ما كان يجب حركتها الخاصة والثاني ما
كان بحسب حركة الطبيعة العليا كما ان الماء بحركته الخاصة يتحرك الى
المركز وبحركة القمر يتحرك بالمد والجزر حول المركز وكذلك افلاك
الكواكب فانها تتحرك بحركاتها الخاصة من المغرب الى المشرق ولكنها بحركة
الفلك الاول تتحرك من المشرق الى المغرب . والطبيعة الناطقة المخلوقة لها
وحدها الى الله نسبة بلا توسط لان سائر المخلوقات لا تتصل بشيء كلي بل بشيء
جزئي فقط لا شترتها في الخيرية الالهية اما بالوجود فقط كالجماد او بالحياة
وادراك الجزئيات ايضاً كالنبات والبهيم واما الطبيعة الناطقة فمن حيث تدرك
حقيقة الخير والوجود الكلية لها الى المبدأ الكلي للوجود نسبة بلا توسط .
فكالمخلوقة الناطقة اذن لا يقوم بما يلائمها في طبعها فقط بل بما يحصل لها
ايضاً من المشاركة في الخيرية الالهية على وجه فائق الطبع ولهذا مر لنا ايضاً

في ق ١ م ١٢ ف ١ ان سعادة الانسان القصرى قائمة بمشاهدة الله على وجه فائق الطبع . والانسان لا يستطيع ان يبلغ هذه المشاهدة الا بطريق التعلم من الله كتوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وهذا العلم لا يشترك فيه الانسان دفعة بل تدريجاً على حسب مقتضى طبعه . وكل متعلم على هذا النحو يجب ان يصدق بأنه يبلغ العلم الكامل فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب المغالطة « يجب على المتعلم ان يصدق » فلا بد اذن لبلوغ الانسان كمال المشاهدة القائمة بها السعادة ان يصدق الله تصديق التلميذ لعلوه اذا اجيب على الاول بأنه لما كانت طبيعة الانسان تتوقف على طبيعة اعلى لم تكن المعرفة الطبيعية كافية لكالمال بل لا بد لذلك من معرفة فائقة الطبع كما تقدم

وعلى الثاني بأنه كما ان الانسان يدعى للباىء بالنور العقلي الطبيعي كذلك الانسان الفاضل يحكم بلكة الفضيلة حكماً مستقيماً على ما يلائم تلك الفضيلة وعلى هذا النحو ايضاً يدعى الانسان بنور الايمان المفاض عليه من الله للامور الايمانية لا لما يصادها فذ ليس من خطير « او قضاء على الدين في المسيح يسوع » (رو ٨ : ١) وهم مستهترون منه بالايان

وعلى الثالث بان اكثر غير منظورات الله يدركها الايمان ادراكاً اعلى من ادراكها بالعقل الطبيعي الذي يتأدى من المخلوقات الى الله وعليه قوله في سي ٣ : ٢٥ « قد اطلعت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان »

الفصل الرابع

في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري يتخطى اى الرابع بان يقن : يظهر ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي ليس ضرورياً فان اعمال الله انزه من اعمال الطبيعة عن ان يكون فيها

شيء بغير فائدة . وما يمكن فعله بواحدٍ فلا فائدة في زيادة آخره . فما يمكن
اذن ادراكه بالعقل الطبيعي فلا فائدة من التصديق به بالايمان

٢ وايضاً انما يجب التصديق بما يتعلق به الايمان . والعلم والايمان لا
يتعلقان بواحدٍ بعينه كما مر في البحث الآنف ف ٥ . فاذا لان العلم يتعلق
بكل ما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي يظهر عدم وجوب التصديق بما اثبت
بالعقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لجميع المعلومات حكماً واحداً فاذا دعي الانسان الى
التصديق ببعضها فيجامع الحجة يجب ان يصدق بها كلها وهذا باطل .
فليس من الضرورة اذن التصديق بما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي
لكن يعارض ذلك انه لا بد من التصديق بان الله واحد وليس بجسم
وهذا اثبتته الفلاسفة بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال من الضروري للانسان ان يصدق لا بما فوق العقل فقط
بل بما يمكن ادراكه بالعقل ايضاً وذلك لثلاثة اوجه اما اولاً فلكي يتيسر
للانسان ان يدرك الحق الالهي من اسرع وجه فان العلم الذي يتكامل باثبات
وجود الله وسائر صفاته انما يتعلمه الناس بعد ان يكونوا قد تعلموا علوماً اخرى
كثيرة فيلزم ان لا يبلغ الانسان الى معرفة الله الا بعد زمان طويل من عمره
واما ثانياً فلكي تكون معرفة الله اعم فان كثيراً من الناس لا يتيسر لهم
الاستفادة من العلم اما الضعف في عقولهم واما لما يستغرق اوقانهم من المشاغل
الأخرى او من ضروريات المعيشة او لتوانهم في تحصيل العلم فان لم تحصل
لهم معرفة الامور الالهية بالايمان حرّموا معرفة الله لا محالة واما ثالثاً فلحصول
اليقين فان العقل البشري يزل كثيراً في الامور الالهية بدليل ان الفلاسفة
الذين دققوا النظر الطبيعي في الامور البشرية اخطأوا الصواب في كثير منها

وذهبوا فيها مذاهب متضاربة فلكي تكون معرفة الناس للامور الالهية يقينية لا ريب فيها وجب ان يتعلموها بطريق الايمان معتقدين انها موحاة من الله المنزه عن الكذب

اذا اجيب على الاول بان الجنس البشري لا يكفي بنظر العقل الطبيعي في ادراك الامور الالهية حتى التي يمكن اثباتها بالعقل فلم يكن التصديق بها دون فائدة

وعلى الثاني بان العلم والايان انما لا يجوز تعلقهما بواحد بعينه عند واحد بعينه والافان ما يعلمه واحد يجوز ان يصدق به آخر كما مر في الموضع المشار اليه في الاعتراض

وعلى الثالث بانه اذا كانت جميع المعلومات سواء من جهة العلم فليست سواء في توجيهها نحو السعادة ولهذا يطلب التصديق بها كلها على السواء

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان لا يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة اذ ليس يجب على احد ما ليس مقدوراً له . والتصديق بشيء صراحة ليس مقدوراً للانسان في رو ١٠ « كيف يصدقون من لم يسمعوا وكيف يسمعون بلا مبشر وكيف يبشرون ان لم يرسلوا » فليس يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحة

وايضاً كما توجه نحو الله بالايمان كذلك توجه نحوه بالحجة . وليس يجب على الانسان رعاية وصايا المحبة بل يكفي مجرد استعداد النفس لها كما هو ظاهر في وصية الرب الواردة في متى ٥ : ٣٩ بقوله « من لطمك على خدي

واحدٍ يقول له الآخر « على ما فسرهما أوغسطينوس في كتاب خطبة الرب في الجبل فلا يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للتصديق بما يوحيه الله

٣ وايضاً ان حسن الايمان قائم بنوعٍ من الطاعة كقوله في رو: ٥ « لطاعة الايمان في جميع الامم » وفضيلة الطاعة لا تقتضي في الانسان رعاية وصايا معينة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للطاعة كقوله في مز: ١١٨: ٦ « انا مستعدٌ ولست متردداً لان احفظ وصاياك » فيظهر اذن انه يكفي للايمان ايضاً ان تكون نفس الانسان مستعدة للتصديق بما قد يوحيه الله اليه دون ان يصدق بشيء صراحة

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يتفونهُ »

والجواب ان يقال ان وصايا التاموس التي يجب على الانسان امتثالها تعلق بافعال الفضائل التي هي السبيل المؤدي الى الخلاص . وفعل الفضيلة يُعتبر بحسب نسبة الملكة الى موضوعها كما مر في ف ٢ . وموضوع كل فضيلة يجوز ان يُعتبر فيه امران ما هو موضوع الفضيلة اولاً وبالذات وهذا لا بد منه في كل فعل من افعال الفضيلة وما له نسبة عرضية او تبعية الى حقيقة الموضوع الخاصة كما ان اقتحام المهالك والمخاطرة بالنفس في الهجوم على الاعداء لاجل المصلحة العامة يرجع اولاً وبالذات الى موضوع الشجاعة واما حمل الانسان السلاح او ضربه بالسيف في الجرب العادلة او فعله نحو ذلك فانه يرجع الى موضوع الشجاعة ولكن بالعرض . فتعلق فعل الفضيلة اذن بموضوعها الاولي والثاني هو من ضرورة الوضعية كفعل الفضيلة واما تعلقه بما له نسبة عرضية او ثانوية الى موضوعها الاولي والثاني فليس من ضرورة

الوصية الا باعتبار ظرف المكان والزمان

اذا تقرر ذلك وجب ان يعلم ان الموضوع الثاني للايمان هو ما به يصير
 لانسان سعيداً كما مر في المبحث الآنف ف ٦ اما سائر ما ورد بالوحي في
 الكتاب نحو ان ابراهيم كان له ابنان وان داود كان ابن يسي واشباه ذلك
 فقسبته الى موضوع الايمان عرضية وثانوية فموضوعات الايمان الأولى التي هي
 العقائد الايمانية يجب على الانسان ان يصدق بها صراحة كما يجب ان يكون
 مؤمناً واما الموضوعات الأخرى فليس يجب عليه ان يصدق بها صراحة بل
 ضمناً او استعداداً اي من حيث يجب ان يكون مستعداً للتصديق بكل ما
 ورد في الكتب المنزلة وانما يجب عليه ان يصدق بها صراحة متى تحقق انها
 مندرجة في تعليم الايمان فقط

اذا اجيب على الاول بانه اذا قيل ان الانسان يقدر على شيء من
 دون معونة النعمة فهو يجب عليه امور كثيرة ليست مقدورة له من دون
 النعمة المنعشة كحبة الله والقريب والتضديق بالعقائد الايمانية على ان هذا
 يقدر عليه الانسان بمعونة النعمة ومن يرويه الله هذه المعونة فانما يرويه اياها
 برحمته ومن لا يرويه اياها فانما يرويه اياها بعدله عقاباً على خطيئة سابقة وهي
 الخطيئة الاصلية في الاقل كما قال اوغسطينوس في كتاب التاذيب والنعمة
 وعلى الثاني بان الانسان يجب عليه ان يجب على وجه التعيين ذنك
 الموضوعين اللذين هما الموضوعان اللذان للحمية وهما الله والقريب . على ان
 الاعتراض متجه على وصايا الحبة التي ترجع الى موضوع الحبة بنوع من
 التبعية

وعلى الثالث بان فضيلة الطاعة تقوم حقيقة في الارادة فيكفي لفعل
 الطاعة استعداد الارادة لامثال الوصايا بالاجمال فان هذا الاستعداد هو

موضوع الطاعة الاولي والذاتي واما بخصوص هذه الوصية او تلك فاننا يرجع الى موضوع الطاعة الاولي والذاتي عرضاً او تبعاً

الفصل السادس

هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح فان ما كان ضرورياً للخلاص فهو واجب على الجميع كما هو ظاهر في وصايا المحبة . والتصريح بما يجب الايمان به ضروري للخلاص كما مر في الفصل الآنف . فيجب اذن على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

٢ وايضاً ليس ينبغي ان يُمتنع احد في ما لا يجب عليه ان يؤمن به صراحة . وقد يُمتنع السذج ايضاً احياناً في ادنى العقائد الايمانية . فيجب اذن على الجميع ان يؤمنوا بكل شيء صراحة

٣ وايضاً اذا لم يجب على الصغار ان يكون لهم ايمان صريح بل ضمني فقط وجب ان يكون ايمانهم داخلياً ضمناً في ايمان الكبار . ولا ينبغي ما في ذلك من الخطر لجواز ضلال اولئك الكبار . فيظهر اذن ان الصغار ايضاً يجب ان يكون ايمانهم صريحاً وانه من ثم يجب على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١ : ١٤ « كانت البقر تحرث والاتن ترعى بجبانها » اي ان الصغار المعبر عنهم بالاتن يجب ان يتبعوا في امور الايمان الكبار المعبر عنهم بالبقر كما فسر ذلك غرينغور يوس في ادبياته ك ٢

والجواب ان يقال ان التصريح بالامور الايمانية يحصل بالوحي الالهي لان الامور الايمانية تفوق العقل الطبيعي . والوحي الالهي يبلغ الى الادين بالاعلين على نحو من الترتيب كما يبلغ الى الناس بالملائكة والى الملائكة

الادنين بالملائكة الاعلين على ما اوضحه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية وعلى هذا النحو التصريح بالايمان فانه يجب ان يبلغ الى صغار الناس بكبارهم . ولهذا فكما ان الملائكة الاعلين الذين يبرون الادنين هم اتم علماء بالامور الالهية من الملائكة الادنين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ كذلك الناس الاعلون الموكلون بثقيف غيرهم يجب ان يكونوا اكل علماء بالامور الايمانية واصرح ايماناً

اذا اجيب على الاول بان التصريح بالامور الايمانية ليس ضرورياً لمخلص الجميع على السواء فان الكبار الموكول اليهم تعليم الآخرين يجب ان يؤمنوا صراحةً بأكثر مما يجب ان يؤمن به كذلك غيرهم وعلى الثاني بان السذج لا يجب ان يُمتحنوا في دقائق الايمان الا متى تورم تطرف الفساد اليهم من المبتدعة الذين من عادتهم ان يفسدوا ايمان السذج في ما يرجع الى دقائق الايمان . على انهم اذا وجدوا على غير هدى في هذه الدقائق لمجرد سذاجتهم لا لتبشهم بالتعليم الفاسد فلا يؤخذون بذلك

وعلى الثالث بان ايمان الصغار لا يدخل ضمناً في ايمان الكبار الا بناء على تثبت الكبار بالتعليم الالهي وعليه قول الرسول في ١ كور ٤ : ١٦ « اقتدوا بي كما اقتدي انا بالمسيح » فليست اذن المعرفة البشرية هي قاعدة الايمان بل الحق الالهي فان ضل فيه بعض الكبار فليس ذلك قادحاً في ايمان السذج الذين يعتقدون انهم على الايمان المستقيم الا اذا تثبتوا باضاليهم على وجه الخصوص خلافاً لايمان الكنيسة العامة التي يمتنع ضلالها لقوله تعالى في لو ٢٢ : ٣٢ « صليت من اجلك يا بطرس لئلا ينقص ايمانك »



الفصل السابع

في ان الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بسر المسيح ليس ضرورياً لخلاص الجميع اذ ليس يجب على الانسان ان يؤمن صريحاً بما يبجله الملائكة لان التصريح بالايمان يحصل بالوحي الالهي الذي انما يبلغه الناس بواسطة الملائكة كما مرّ في الفصل الآنف . وقد جهل الملائكة انصافاً سر التجسد فكانوا يسألون في مز ٢٣ « من هذا ملك المجد » وفي اش ٦٣ « من ذا الآتي من آدوم » كما فسر ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ . فليس يجب اذن على الناس ان يؤمنوا صريحاً بسر التجسد

٢ وايضاً من المقرر ان يوحنا المعمدان كان من الكبار وقريباً جداً من المسيح وهو الذي قال عنه الرب في متى ١١ : ١١ انه « لم يقم في مواليد النساء اعظم منه » ويظهر ان يوحنا المعمدان لم يعرف صريحاً سر المسيح بدليل سوءه اياه « أ أنت الآتي ام تنتظر آخر » كما في متى ١١ : ٣ . فالإيمان الصريح بالمسيح لم يكن اذن واجباً ولا على الكبار ايضاً

٣ وايضاً ان كثيراً من الوثنيين فازوا بالخلاص بواسطة الملائكة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ . ويظهر ان الوثنيين لم يكونوا مؤمنين بالمسيح لاصريحاً ولا ضمناً اذ لم يؤخّ اليهم بشيء . فيظهر اذن ان الايمان الصريح بسر المسيح لم يكن ضرورياً لخلاص الجميع

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التأديب والتممة « الايمان الصحيح هو الذي به نعتقد ان ليس انسان كبيراً كان او صغيراً في السن ينجو من داء الموت وتبعة الخطيئة الا يسوع المسيح الوسيط الوحيد بين الله والناس »

والجواب ان يقال انما يرجع حقيقة وبالذات الى موضوع الايمان ما به يدرك الانسان السعادة كما مر في ف ٥ ومب ١ ف ٦ والسبيل الذي به يبلغ الناس السعادة هو سر تجسد المسيح وتألمه ففي اع ٤ : ١٢ « ليس اسم آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص » ولهذا وجب على الجميع في كل زمان ان يؤمنوا على نحو ما بسر تجسد المسيح ولكنهم كانوا يختلفون في ذلك باختلاف الازمنة والاشخاص فان الانسان كان قبل حالة الخطيئة مؤمناً صريحاً بتجسد المسيح من حيث كان الغرض منه متتهى المجد لا الانتقاذ من الخطيئة بالتألم والبعث اذ لم يكن للانسان سابقة علم بالخطيئة المستقبلية وقد كان له سابقة علم بتجسد المسيح على ما يظهر من قوله في تك ٢ : ٢٤ « يترك الرجل ابيه وامه ويلزم امرأته » وقال الرسول في افس ٥ : ٣٢ « ان هذا السر عظيم في المسيح والكنيسة » ولا يتصور ان الانسان الاول كان جاهلاً لهذا السر - واما بعد الخطيئة فقد آمن الناس صريحاً بسر المسيح لا من حيث التجسد فقط بل من حيث التألم والبعث اللذين بهما ينجو الجنس البشري من الخطيئة والموت ايضاً والما رمزوا الى تألم المسيح ببعض القرايين قبل الناموس وتمت الناموس وقد كان الكبار يعرفون صريحاً مدلول هذه القرايين واما الصغار فقد كان لهم بها معرفة غير جلية فانهم كانوا يعتقدون انها رُسِمَت من الله رمزاً الى المسيح الآتي . وكلما كانوا اقرب الى زمان المسيح كانوا اجلي معرفة بما يرجع الى اسراره كما مر في مب ١ ف ٧ - واما بعد زمان اعلان النعمة فيجب على الكبار والصغار ان يؤمنوا صريحاً باسرار المسيح وخصوصاً تلك التي تقام لها في الكنيسة اعياد احتفالية وتعلن على العموم كالتي تتعلق بها عقائد التجسد التي مر عليها الكلام في مب ١ ف ٨ . واما غيرها من الاعتبارات الدقيقة المتعلقة بعقائد التجسد فيجب على البعض ان يؤمنوا به بصراحة متفاوتة في

الكثرة والقلة بحسب ما يلائم حال كل منهم وخطته
 اذا اجيب على الاول بان الملائكة لم يجهلوا بالكلية سر ملكوت الله
 كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ه لكن حصل لهم بوحى المسيح معرفة
 اتم ببعض حقائق هذا السر

وعلى الثاني بان يوحنا المعمدان لم يسأل عن مجيئ المسيح في الهيئة
 البشرية كانه كان يجهل ذلك فانه قد اعترف به صريحاً بقوله « انا عانيت
 وشهدت ان هذا هو ابن الله » كما في يو ١ : ٣٤ فهو لم يقل « أنت آتية »
 بل قال « أنت الآتية » اي الذي ستأتي فسوءاله عن المستقبل لا عن الماضي
 وكذلك لانسل انه كان يجهل ان المسيح سيأتي ليتالم فانه قال قبل ذلك
 « هوذا حمل الله الذي يرفع خطايا العالم » منبئاً بنضجته المستقبلية وهذا كان
 انبأ به قبله غيره من الانبياء وخصوصاً اشعيا ٥٣ . فيجوز اذن ان يقال ان
 سوءاله كان لجهله ما اذا كان مزماً ان ينزل بذاته الى الجحيم كما قال
 غريغور يوس في خط ٢٦ على الانجيل فهو كان يعلم ان قوة تألمه تناول حتى
 المسجونين في الجحيم كقوله في زكريا ٩ : ١١ « وانت ايضاً بدم عهدك
 أطلقت الاسرى من الجب الذي لا ماء فيه » وهو لم يكن واجباً عليه ان
 يؤمن صريحاً بانه كان مزماً ان ينزل بذاته قبل وقوع ذلك - او يقال ان
 سوءاله لم يكن ناشئاً عن شك او جهل بل عن تقي كما قال امبروسيوس في
 تفسير لوقا - او يقال ايضاً انه لم يسأل لكونه كان جاهلاً بل ليثبت ذلك
 لتلاميذه من نفس المسيح كما قال فم الذهب في خط ٣٦ على متى . ولهذا اجاب
 المسيح ايضاً بفعل الآيات لتعليم التلاميذ

وعلى الثالث بان كثيراً من الوثنيين أوحى اليهم بشأن المسيح كما يظهر
 مما انبأوا به قبل حدوثه فقد قيل في ايوب ٢٥ : ١٩ « اني لعالم بان فادي

حيّ» وسيلاً أيضاً انبأت بأمور تتعلق بالمسيح قبل وقوعها كما قال
 اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٣ وقد ورد أيضاً في اخبار الرومانيين
 انه في عهد الملك قسطنطين وامه ايرينا وُجد قبرٌ كان مُضجِعاً فيه انسان على
 صدره صفيحةٌ من ذهب مكتوب عليها « سيولد المسيح من عذراء وانا اومن
 به . ايها الشمس ستريني ثانية في ايام ايرينا و قسطنطين » - واذا كان قد
 فاز بالخلّاص بعضُ ممن لم يُوح اليهم بشيء فلم يفوزوا به بغير ايمانٍ بالوسيط
 فان هولاء وان لم يكن لهم ايمان صريحٌ كان لهم ايمان مندرجٌ ضمناً في العناية
 الالهية لاعتقادهم ان الله يخلص الناس بالطرق التي تروق له وعلى حسب ما
 يوحى الى الذين يدركون الحق كقوله في ايوب ٣٥ : ١١ « الذي رفعنا على
 بهائم الارض علماً »

الفصل الثامن

في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بالثالوث لم يكن
 من ضرورة الخلاص فقد قال الرسول في عبر ٦ : ١١ « الذي يدنو الى الله
 يجب عليه ان يؤمن بانه كائنٌ وانه يثيب الذين يثبونه » وهذا يمكن الايمان
 به من دون الايمان بالثالوث . فلم يكن اذن واجباً الايمان الصريح بالثالوث
 ٢ وايضاً قال الرب في يو ١٢ : ٦ « يا اَبْتِ قد اعانت اسمك للناس »
 وقال اوغسطينوس في تفسير ذلك « ليس ذلك الاسم الذي به تدعى الله بل
 الذي به تدعى ابي » ثم عقب ذلك بقوله « ان اسم الله من حيث قد كون
 هذا العالم معروف عند جميع الامم ومن حيث لا يجوز ان يُشرك الالهة
 الكذبة : في عبادته معروف في اليهود واما من حيث هو ابو هذا المسيح الذي
 به يرفع خطيئة العالم فهو الذي كان محتجباً من قبل واعانه الآن لهم » فلم يكن

اذن يُعرف قبل مجيء المسيح انه يوجد في الالهة ابوة وبنوة فلم يكن اذن
يوثمن صريحاً بالتالوث

٣ وايضاً انما يجب ان يوثمن صريحاً في الله بما هو موضوع السعادة .
وموضوع السعادة هو الخيرية العظمى . وهذه يمكن تصورها في الله من دون
ان يتصور فيه ايضاً اقانيم متميزة . فالايان الصريح بالتالوث لم يكن اذن
ضرورياً

لكن يعارض ذلك انه قد صرح بالتالوث الاقانيم في العهد العتيق على
انحاء شتى كقوله في بدء سفر التكوين بياناً للتالوث « لنصنع الانسان على
صورتنا ومثالنا » فالايان اذن بالتالوث كان ضرورياً منذ البدء

والجواب ان يقال لا يمكن ان يوثمن صراحة بسر المسيح من دون
الايان بالتالوث لان سر المسيح يدخل فيه ان ابن الله اتخذ جسداً وانه جدد
العالم بنعمة الروح القدس وانه ايضاً حبل به من الروح القدس وعليه فكما ان
سر المسيح آمن به قبل المنسج الكبار صريحاً والصغار ضمناً ومن وراء حجاب
على نحو ما كذلك سر التالوث ايضاً ولهذا يجب على الجميع بعد زمان اعلان
النعمة ان يوثمنوا صريحاً بسر التالوث . وجميع الذين لتجدد ولادتهم في المسيح
انما يظفرون بذلك بدعوة التالوث كقوله في متى ٢٨ : ١٩ « اذهبوا وعلما كل
الامم ممدنين اياهم باسم الآب والابن والروح القدس »

اذن اجيب على الاول بان الايمان الصريح بذنك الامرين في الله
كان ضرورياً في كل زمان وللجميع ولكنه لم يكن كافياً في كل زمان
وللجميع

وعلى الثاني بان الايمان بالتالوث كان قبل مجيء المسيح محتججاً في ايمان
الكبار ولكن المسيح قد اعطاه للعالم بواسطة الرسل

وعلى الثالث بان خيرية الله العظمى اذا اعتبرت صورها بآثارها في هذه
الحياة امكن تصورها من دون ثابوث الاقائيم اما اذا اعتبر تصورها في ذات الله
من حيث يُعابَن من السعداء فلا يمكن تصورها من دون ثابوث الاقائيم .
وايضاً فان رسالة الاقائيم هي التي تبلغنا السعادة

الفصل التاسع

في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان فعل الايمان لا يستحق ثواباً فان
مبدأ استحقاق الثواب هو المحبة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤ ف ٤ .
والايمان متقدم على المحبة كالطبيعة . فاذا كما ان فعل الطبيعة لا يستحق ثواباً
(فانا لا نستحق ثواباً على افعالنا الطبيعية) كذلك فعل الايمان ايضاً
٢ وايضاً ان التصديق الذي هو فعل الايمان وسط بين الرأي والعلم
او النظر في المعلومات . والنظر العلمي لا يستحق ثواباً ومثله الرأي ايضاً . فكذا
التصديق ايضاً لا يستحق ثواباً

٣ وايضاً من يصدق بشيء فاما ان يكون له علة كافية تبعثه على
التصديق اولا فان كان له باعث كافٍ على التصديق فلا يظهر انه يستحق
بذلك ثواباً اذ لم يبق له خيار التصديق وعدمه وان لم يكن له باعث كافٍ
على التصديق كانت تصديقه من قبيل خفة العقل كقوله في مي ١٩ : ٤
« من اسرع الى التصديق فهو خفيف العقل » فلا يستحق ثواباً في ما يظهر .
فالتصديق اذا لا يستحق ثواباً بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٣٣ ان القديسين « بالايمان
نالوا المواعد » ولو لم يستحقوا الثواب بفعل ايمانهم لما كان ذلك . فجرد فعل

الايان اذن يستحق ثواباً

والجواب ان يقال ان افعالنا انما نستحق ثواباً من حيث تصدر عن الاختيار المتحرك من الله بالنعمة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤ : ف ٣ و ٤ فكل فعل بشري اختياري اذا وُجِهَ الى الله امكن ان يستحق ثواباً . وفعل الايمان هو فعل العقل المصدق بالحقيقة الالهية بامر الارادة المتحركة من الله بالنعمة فهو اذن لختياري موجه الى الله . فيمكن اذن ان يستحق ثواباً

اذا اجيب على الاول بان نسبة الطبيعة الى المحبة التي هي مبدأ استحقاق الثواب نسبة المادة الى الصورة ونسبة الايمان الى المحبة نسبة الاستعداد السابق الى الصورة الاخيرة ولا ينبغي انه لا يمكن للحمل او المادة ولا للاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة قبل ورودها واما بعد ورودها فيمكن لكل من الحمل ومن الاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة التي هي المبدأ الاول للفعل كما تفعل حرارة النار بقوة صورتها الجوهرية . وعلى هذا لا يمكن ان يصدر عن الطبيعة او الايمان من دون المحبة فعل يستحق ثواباً واما متى وردت المحبة فيصير بها فعل الايمان مستحق الثواب كما يصير بها كذلك فعل الطبيعة وفعل الاختيار الطبيعي

وعلى الثاني بان العلم يجوز ان يعتبر فيه امران تصديق العالم بالشيء المعلوم والنظر في الشيء المعلوم فتصديق العلم ليس اختيارياً لان العالم يضطر له بقوة البرهان فهو لا يستحق ثواباً واما النظر الفعلي في الشيء المعلوم فهو اختياري فان الانسان يقدر ان ينظر وان لا ينظر ولهذا فنظر العلم يمكن ان يستحق ثواباً اذا قصد به غاية المحبة اي تعظيم الله او افادة القريب . واما الايمان فكلا الامرين اختياري فيه فيمكن باعتبارهما ان يستحق فعل الايمان ثواباً . واما الرأي فليس فيه جزم لكونه شيئاً واهياً غير راهن كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان فلا يظهر

انه يصدر عن ارادة كاملة ولهذا ليس يظهر فيه من جهة التصديق وجه كبير
 لاستحقاق الثواب. واما من جهة النظر الفعلي فيجوز ان يستحق ثواباً
 وعلى الثالث بان للمصدق داعياً كافياً يعثه على التصديق فهو يعث على
 ذلك بنص التعليم الالهي المثبت بالمعجزات. وعلى الاخص بفعل الدعوة الالهية
 الباطنة فهو اذن لا يصدق عن حفة عقل. لكنه ليس له سبب كاف يدعوه
 الى العلم فلا ينتفي وجه استحقاق الثواب

الفصل العاشر

في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تنال من استحقاق الايمان
 يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان اقامة الدليل العقلي على الامور
 الايمانية تنال من استحقاق الايمان فقد قال غريغوريوس في بعض خطبه
 « الايمان الذي يثبت بالدليل العقلي لا يستحق ثواباً » فاذا كانت اقامة الدليل
 العقلي الكافي تنفي بالكليبة استحقاق الايمان يظهر ان اقامة كل دليل
 عقلي على الامور الايمانية تنال من استحقاق الايمان
 ٢ وايضاً كل ما يقلل من اعتبار الفضيلة فانه يقال من اعتبار الاستحقاق
 لان « سعادة الفضيلة هي الثواب » كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب
 الاخلاق ١ . والبليل العقلي يظهر انه يقلل من اعتبار فضيلة الايمان ايضاً
 لان من حقيقة الايمان ان يتعلق بغير المنظورات كما مر في البحث الآنف
 ف ٤ و ٥ . وكلمة كثرت الادلة العقلية على شيء كان اقل خفاء . فاقامة
 الدليل العقلي اذن على الامور الايمانية تنال من استحقاق الايمان
 ٣ وايضاً ان المتضادات اسباباً متضادة . وما يورثي به لمعارضة الايمان
 يزيد في استحقاق الايمان سواء كان اضطهاداً يقصد به اكرام المؤمن على

جهد الايمان او دليلاً مقنعاً بذلك . فاذاً الدليل العقلي المساعد على الايمان
يقال من استحقاق الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في ا بط ٣ : ١٥ « كونا مستعدين دائماً
لفضاء رغبة كل من يسألكم حجة على ما فيكم من الايمان والرجاء » ولو كان
هذا يقلل من استحقاق الايمان لما كان دعا الرسول اليه . فالل دليل العقلي اذن
لا يقال من استحقاق الايمان

والجواب ان يقال ان فعل الايمان يمكن ان يستحق ثواباً من حيث
يخضع للارادة لا باعتبار الاستعمال فقط بل باعتبار التصديق ايضاً كما مر في
الفصل الآنف والدليل العقلي الذي يُقام على الامور الايمانية يجوز ان يكون
بالنسبة الى ارادة المؤمن على نحوين - احدها ان يكون سابقاً لها بحيث انه
لولا اقامته لما اراد المؤمن التصديق او لما استعدت ارادته للتصديق وهو
بهذا الاعتبار يقلل من استحقاق الايمان على حد ما مر ايضاً في اول الثاني
مب ٢٤ ف ٣ ومب ٧٧ ف ٦ من ان الانفعال السابق الانتخاب في الفضائل
الادبية يقلل من فضل فعل الفضيلة فكما يجب على الانسان ان يفعل افعال
الفضائل الادبية بحكم العقل لا بمجرد الانفعال كذلك يجب عليه ان
يصدق بالعقائد الايمانية لا بقوة الدليل العقلي بل بقوة الوحي الالهي -
والثاني ان يكون لاحقاً لها لانه متى كانت ارادة الانسان مستعدة للتصديق
احبت الحقيقة المصدق بها وبجئت عن الادلة المؤيدة لها وتثبت بما قد
تجده منها والدليل العقلي بهذا الاعتبار لا يني استحقاق الايمان بل يؤذن
بزيادة استحقاقه كما ان الانفعال اللاحق في الفضائل الادبية يؤذن بزيادة
استعداد الارادة كما مر في الموضع المشار اليه آنفاً وقد اشير الى ذلك في
يو ٤ : ٤٢ حيث قال السامريون للمرأة التي هي مثال للدليل العقلي «لسنا

من اجل كلامك نوؤمن»

اذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس هناك على الانسان الذي لا يريد ان يؤمن الا بقوة الادلة العقلية واما متى اراد ان يصدق بالعقائد الايمانية لمجرد الوحي الالهي فان قام ايضاً لديه برهان عقلي على شيء منها كوجود الله لم يكن ذلك سبباً لانتفاء استحقاق الايمان او ضعفه وعلى الثاني بان الادلة التي تقام على صحة الايمان ليست براهين تؤدي بالمقل البشري الى المشاهدة العقلية فتبقى معها الامور الايمانية غير منظورة ولكنها ترفع عوائق الايمان اذ تبين عدم استحالة موضوعه فهي اذن لا تقلل من استحقاق الايمان ولا من اعتباره . واما الادلة البرهانية التي تقام على عقائد الايمان ابقه عليها فهي وان قلت من اعتبار الايمان من حيث تجعل موضوعه منظورا لا تقلل من اعتبار المحبة التي بها تستعد الارادة للتصديق بالعقائد الايمانية وان لم تكن منظورة ولذلك لا يقلل بها اعتبار الاستحقاق وعلى الثالث بان ما يعارض الايمان اما من جهة نظر الانسان الداخل او من جهة الاضطهاد الخارج يزيد في استحقاق الايمان على قدر ما تظهر به الارادة اكثر استعداداً للايمان واعظم ثباتاً فيه ولهذا كان الشهداء اعظم استحقاقاً في ايمانهم لعدم ارتدادهم عنه بسبب الاضطهاد ومثلهم العلماء ايضاً لعدم ارتدادهم عنه بقوة الادلة القائمة من الفلاسفة والمبتدعة لتقضى الايمان . واما ما يوافق الايمان فليس يـُـضعف دائماً استعداد الارادة للتصديق فهو لا يقلل دائماً من استحقاق الايمان

المبحث الثالث

في فعل الايمان الخارج - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان الخارج وهو الاقرار باللسان والبحث في ذلك يدور على مستثنين - ١ في ان الاقرار هل هو فعل من اعمال الايمان - ٢ هل هو ضروري للخلاص

الفصل الاول

١ في ان الاقرار هل هو فعل من اعمال الايمان

يُنْتَظَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاقرار ليس فعلاً من اعمال الايمان فان فعلاً واحداً بعينه لا يرجع الى فضائل مختلفة . والاقرار يرجع الى التوبة لانه ركن من اركانها . فهو اذن ليس فعلاً من اعمال الايمان ٢ وايضاً قد يُحْمَلُ الانسان على الاقرار بالايمان من الخوف او الحياء ايضاً ولهذا طلب الرسول في افسس ٦ : ١٩ ان يصلى من اجله ليعطي « ان يعلم بجرأة سر الانجيل » . وعدم ترك الحسن خوفاً او حياء يرجع الى الشجاعة التي تكبح التهور والخوف . فيظهر اذن ان الاقرار ليس من اعمال الايمان بل من اعمال الشجاعة او رباطة الجأش

٣ وايضاً كما ان حرارة الايمان تبعث الانسان على الاقرار الخارج بالايمان كذلك تبعثه على ان يفعل افعالاً اخري جميلة خارجة فقد قيل في غلا ٥ : ٦ ان الايمان يعمل بالحب . وغير الاقرار من الافعال الخارجة ليس يُحْمَلُ من اعمال الايمان . فلا ينبغي ايضاً ان يُحْمَلُ منها الاقرار

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في ٢ تسال ١ : ١١ وعمل الايمان بقوة ما نصه « اي الاقرار الذي هو حقيقة فعل الايمان »

والجواب ان يقال ان الافعال الخارجة انما تُسْتَدُّ بالخصوص الى تلك

الفضيلة التي يقصد بتلك الافعال غاياتها على مقتضى انواعها كما يقصد بالصوم على مقتضى نوعه غاية الامساك التي هي قمع الجسد ولهذا كان الصوم فعل الامساك والاقرار بالعقائد الايمانية يقصد به على مقتضى نوعه العقائد الايمانية على انها غايتها كقوله في ٢ كورن: ١٣ « اذ فينا روح الايمان الواحد نوع من ولذلك نتكلم » فان الكلام الخارج باللسان يقصد به الدلالة على ما يُتصور بالجنان فكما ان تصور الامور الايمانية الداخل هو بالخصوص فعل الايمان كذلك الاقرار الخارج بها ايضاً

اذا اجيب على الاول بان الاقرار الذي يثني عليه الكتاب المقدس على ثلاثة اقسام احدها الاقرار بعقائد الايمان وهذا هو فعل الايمان الخاص لانه يقصد به غاية الايمان كما تقدم والثاني الاقرار بالمنة وهذا هو فعل عبادة الله اذ يقصد به تعظيم الله في الخارج وهو غاية عبادة الله والثالث الاقرار بالخطايا وهذا يقصد به نحو الخطيئة الذميمة هو غاية التوبة فهو يُسند اذن الى التوبة

وعلى الثاني بان مزيل العائق ليس علة بالذات بل بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وعليه فالشجاعة التي تزيل العائق الحائل دون الاقرار بالايمان وهو الخوف او الحياء ليس علة حقيقية وذاتية للاقرار بل هو بمنزلة علة عرضية له

وعلى الثالث بان الايمان الباطن يفعل بالمحبة جميع افعال الفضائل الظاهرة واسطة الفضائل الأخر بمعناها يامر لهذه الافعال لانه يصدرها مباشرة واما الاقرار فانه يصدر عنه على انه فعله الخاص بدن توسط فضيلة اخرى

الفصل الثاني

في ان الاقرار بالايان مل هو ضروري للخلاص

ينحطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاقرار بالايان ليس ضرورياً للخلاص فان ما به يدرك الانسان غاية الفضيلة يكفي للخلاص في ما يظهر. وغاية الايمان الخاصة هي اتصال العقل البشري بلحق الالهي وهذا يمكن حصوله من دون الاقرار الخارج . فاذا ليس الاقرار بالايان ضرورياً للخلاص

٢ وايضاً ان الانسان باقراره الخارج بالايان يظهر ايمانه لانسان آخر وهذا ليس ضرورياً الا للذين من شأنهم ان يتفقوا غيرهم في الايمان . فيظهر اذن ان الصغار لا يجب عليهم الاقرار بالايان

٣ وايضاً ما يمكن ان يشكك الغير ويقلقه فليس ضرورياً للخلاص فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣٢ «كونوا بلا ضرر لليهود وللأمم ولكنيسة الله» وقد يلقى الاقرار بالايان غير المؤمنين . فهو اذن غير ضروري للخلاص لكن يعارض ذلك قول الرسول في ر و ١٠: ١٠ «بالقلب يؤمن الانسان للبر وبالضم يعترف للخلاص»

والجواب ان يقال ان الاشياء الضرورية للخلاص تقع تحت وصايا التاموس الالهي والاقرار بالايان لكونه امرًا ايجابياً لا يمكن ان يقع الا تحت وصية ايجابية فهو اذن انما يكون ضرورياً للخلاص على حسب كيفية وقوعه تحت وصية التاموس الالهي الايجابية . والوصايا الايجابية وان كانت ملزمة دائماً لا تلزم بالنسبة الى جميع الازمنة كما مر في اول الثاني مب ١٧ ف ٥ بل انما تلزم باعتبار المكان والزمان وسائر الاحوال المقننة التي بها ينبغي ان لا يتجاوز الفعل البشري كونه فعل فضيلة وعلى هذا فالقرار بالايان ليس ضرورياً للخلاص في كل زمان ومكان بل في بعض الازمنة وبعض الامم اي متى لزم من ترك

هذا الاقرار منع التعظيم الواجب لله او حرمان القريب الفائدة الواجب بنه
 له كما لو سئل انسان عن ايمانه فصمت فظن بذلك اما انه غير موءمن او ان
 ايمانه غير صحيح او اوجب صمته نفور الغير عن الايمان فان الاقرار بالايمان في
 مثل هذه الاحوال ضروري للخلاص

اذا اوجب على الاول بان غاية الايمان وسائر الفضائل يجب ان ترجع الى
 غاية المحبة التي هي حب الله والقريب ولهذا متى اقتضى تعظيم الله او فائدة القريب
 الاقرار الخارج بالايمان لا يجب ان يكتفي الانسان باتصاله بايمانه بالحق الالهي
 بل يجب ان يقر بايمانه خارجاً

وعلى الثاني بانه في حال الضرورة متى حصل الايمان في خطر وجب على
 كل واحد ان يظهر ايمانه للآخرين اما لتثقيف غيره من المومنين او لتثبتهم
 او لدفع اهانة غير المومنين واما في الاحوال الاخرى فليس من شأن جميع
 المومنين ان يتفقوا الناس في الايمان

وعلى الثالث بانه اذا كان يشاعن الاقرار الظاهر بالايمان فلتق لغير المومنين دون
 ان يحصل به فائدة للايمان او للمومنين فليس الاقرار العلني بالايمان محموداً
 في هذه الحال وعليه قول الرب في متى ٦ : ٧ « لا تعطوا القدس للكلاب ولا
 تلقوا جواهركم قدام الخنازير. لئلا ترجع فتمزقكم » اما اذا كان يرجى فائدة
 للايمان او كان ثمة ضرورة داعية فيجب على الانسان ان يقر علناً بايمانه غير
 ملتفت الى فلتق غير المومنين ولهذا ورد في متى ١٥ انه لما قال التلاميذ للرب
 ان القريسيين لما سمعوا كلامه شكوا اجابهم « انزكوهم (ان دعوهم يقلقون)
 فانهم عميان وقادة عميان »



المبحث الرابع

في فضيلة الايمان - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في فضيلة الايمان واولاً في الايمان نفسه وثانياً في اهل الايمان وثالثاً في علة الايمان ورابعاً في معلولاته . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان الايمان ما هو - ٢ في ان محله في اعمه قوة من قوى النفس هو - ٣ في ان صورته هل هي المحبة - ٤ في ان الايمان المتصور والماري عن الصورة هل هما واحد بالعدد - ٥ هل الايمان فضيلة - ٦ هل هو فضيلة واحدة - ٧ في نسبه الى سائر الفضائل - ٨ في مقايسة بقيته ببقية الفضائل العقلية

الفصل الاول

في ان حد الايمان بانه جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح
يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حد الرسول الايمان بقوله - في
عبر ١١ : ١ « اما الايمان فهو جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات » غير
صحيح اذ ليس شي من الكيفيات جوهرآ . والايمان كيفية لانه فضيلة لاهوتية
على ما مر في اول الثاني مب ٦٢ ف ٣ . فليس اذن جوهرآ
٢ وايضاً ان الفضائل المختلفة موضوعات مختلفة . والشئ المرجو هو
موضوع الرجاء . فلا ينبغي ان يؤخذ في حد الايمان على انه موضوعه
٣ وايضاً ان الايمان يستكمل بالمحبة اكثر من استكماله بالرجاء لان المحبة
هي صورة الايمان كما سياتي في ف ٣ فكان ينبغي اذن ان يؤخذ الشئ المحبوب
في حده على اخذ الشئ المرجو
٤ وايضاً ان واحداً بعينه لا يجب ان يجعل في اجناس مختلفة . والجوهر
والبرهان جنسان مختلفان لا يندرج احدهما في الآخر . فليس من الصواب
اذن ان يقال ان الايمان جوهر وبرهان
٥ وايضاً ان البرهان تبين به حقيقة ما يقام برهاناً عليه . وإنما يقال

منظوراً لما تبينت حقيقته . فظهر اذن ان في قوله برهان الغير المنظورات
تضارباً . فليس اذن حد الايمان بما تقدم صحيحاً
لكن يكفي لمعارضة ذلك آية الرسول

والجواب ان يقال انه وان ذهب بعض الى ان ما تقدم من كلام الرسول
ليس حداً للايمان الا ان من احسن اعتباره وجد انه قد اشير في هذا التعريف
الى كل ما يمكن ان يُحدَّ به الايمان وان كان لم يُورَد بصورة حد كما انه قد يُعدّل
عند الفلاسفة عن الصورة القياسية ويكتفى بالاشارة الى مبادئ الاقيسة .
وليان ذلك ينبغي ان يُعلم انه لما كانت الملكات تُعرَف بالافعال والافعال
بالموضوعات وكان الايمان ملكةً وجب ان يُحدَّ بفعله الخاص بالقياس الى
موضوعه الخاص . وفعل الايمان هو التصديق الذي هو فعل العقل المترجع
الى واحدٍ بامر الارادة كما مرّ في مب ٢ ف ١ وعلى هذا ففعل الايمان يتعلق
بموضوع الارادة الذي هو الخير والغاية وبموضوع العقل الذي هو الحق ولما كان
الايمان فضيلةً لاهوتيةً وكان من ثم موضوعه وغايته شيئاً واحداً وجب ان
يكون موضوعه وغايته متوائمين بينهما على وجهٍ متناسب وقد اسلفنا في
مب ١ ف ١ و ٤ ان موضوع الايمان هو الحق الاول باعتبار كونه غير مشاهد
وكل ما يُتمسك به لاجله وبهذا الاعتبار يجب ان يكون الحق الاول غايةً لفعل
الايمان من حيث هو شيء غير مشاهد . وهذا هو شأن الشيء المرجو كقول
الرسول في رو ٨ : ٢٥ « نرجو ما لا نشاهده » لان مشاهدة الحق هي الحصول
عليه وليس احدٌ يرجو ما قد حصل عليه بل انما يرجو ما ليس حاصلاً كما مر
في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤

اذا تمهد ذلك فنسب فعل الايمان الى الغاية التي هي موضوع الارادة اشير اليها
بقوله « الايمان هو جوهر الرجوات » فقد جرت المادة ان يطلق الجوهر على

المبدأ الاول لكل شيء وخصوصاً متى كان كل ما يتبع هذا المبدأ الاول مندرجاً فيه بالقوة كما لو قلنا ان المبادئ الأولى الينة بانفسها هي جوهر العلم بمعنى ان اول ما تصوره من العلم هو هذه المبادئ وفيها يندرج بالقوة العلم كله . فعلى هذا النحو يقال ان الايمان هو جوهر المرجوات لان اول مبدأ للمرجوات يحصل فينا بتصديق الايمان الذي فيه يندرج بالقوة جميع المرجوات اذ انما نرجوان نسهده بما سيحصل لنا من المشاهدة العيانية للحق الذي نعتقده بالايمان كما ينضح مما مر عند الكلام على السعادة في اول الثاني مب ٣ ف ٨ وب ٤ ف ٣ . واما نسبة فعل الايمان الى موضوع العقل من حيث هو موضوع الايمان فقد اشير اليها بقوله « برهان الغير المنظورات » ويراد هنا بالبرهان معلول البرهان فان العقل يتأدى بالبرهان الى اعتقاد شيء من الحق فيكون اعتقاد العقل الجازم بحقيقة الايمان الغير المنظورة هو المراد هنا بالبرهان وقد جاء في رواية اخرى اعتقاد بدل برهان اي لان عقل المؤمن ينقاد بالوحي الالهي لان يصدق بما لا يراه

فمن شاء اذن ان يجعل لهذا الكلام صورة حد جازان يقول « الايمان ملكة عقابية بها تتدى عندنا الحياة الابدية اذ تجعل العقل يصدق بغير المنظورات » وبهذا الكلام يفارق الايمان سائر ما يرجع الى العقل فان قوله برهان يفارق به الايمان الرأي والظن والشك التي لا يحصل بها في العقل تصديق اولي جازم بشيء وقوله الغير المنظورات يفارق به الايمان العلم والتعقل اللذين يصير بهما شيء منظوراً وقوله جوهر المرجوات تفارق به فضيلة الايمان مطلق الايمان الذي ليس غاية السعادة المرجوة . وما سوى ذلك من الحدود التي جعلت للايمان انما هي ايضاح لهذا الحد الذي وضعه الرسول فقول اوغسطينوس « الايمان فضيلة بها يصدق بالامور التي لا ترى » وقول الدمشقي ان الايمان

«تصديق بغير محب» وقول غيرهما «ان الايمان ايقان» للنفس بالغائبات اعلى من
الرأي وادنى من العلم» انما هي نفس قول الرسول «برهان الغير المنظورات»
وقول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ ان الايمان هو «اساس المومنين
الوطيد الذي يجعلهم في الحق ويجعل الحق فيهم» هو نفس قول الرسول «
جوهر المرجوات»

اذا اجيب على الاول بان الجوهر لا يؤخذ هنا من حيث هو جنس
عام قسيم لسائر الاجناس بل من حيث يوجد في كل جنس ما يشبه الجوهر اي
بانتبار ان الاول في كل جنس المندرج فيه سائر الاشياء يقال له جوهر
لتلك الاشياء

وعلى الثاني بانه لما كان الايمان من انعال العقل من حيث هو مأمور
من الارادة وجب ان يتعلق بموضوعات تلك الفضائل التي بها تستكمل
الارادة على ابا غايته . وفي جملة هذه الفضائل الرجاء كما سيأتي بيانه في
مب ١٨ ف ١ . ولهذا أخذ موضوع الرجاء في حد الايمان

وعلى الثالث بان المحبة يجوز ان تتعلق بالمنظورات والتغير المنظورات
وبالجائزات والغائبات فلم تكن المحبوبات مناسبة حقيقة للايمان كالمرجوات
فان الرجاء لا يتعلق الا بالغائبات والتغير المنظورات

وعلى الرابع بان الجوهر والبرهان المأخوذ في حد الايمان لا يزداد بهما
جنسان مختلفان او فعلان متغايران بل نسبتان مختلفتان لفعل واحد الى
موضوعين مختلفين كما يظهر مما تقدم

وعلى الخامس بان البرهان المتخذ من المبادئ الخاصة بشيء يجعل ذلك
الشيء منظورا واما البرهان المتخذ لشيء من الرحي الالهي فلا يجعل ذلك
الشيء منظورا في نفسه ومن هذا القبيل البرهان المأخوذ في حد الايمان

الفصل الثاني

في ان العقل هل هو محل الايمان

بتخطي الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل ليس محل الايمان فقد قال
اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « الايمان قائم في ارادة المؤمنين »
والارادة قوة منايرة للعقل . فليس العقل اذن محل الايمان

٢ وايضاً ان تصديق الايمان بشيء يصدر عن الارادة المطيعة لله .
فيظهر اذن ان فضل الايمان قائم كله بالطاعة . والطاعة قائمة في الارادة
فكذا الايمان ايضاً . فليس العقل اذن محل الايمان

٣ وايضاً فالعقل اما نظري او عملي . والايمان لا يوجد في العقل النظري
لان هذا لما كان لا يبحث عما ينبغي اتباعه او الهرب منه كما في كتاب النفس ٣
لم يكن مبدأ للعمل والايمان هو ما يعمل بالحجة كما في غلا ٥ : ٦ وهو ايضاً
لا يوجد في العقل العملي فان موضوع هذا هو الحق الحادث المصنوع او
المفعول وموضوع الايمان هو الحق الازلي كما يوضح مما مر في مب اف ا

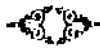
لكن يعارض ذلك ان الايمان يعقبه مشاهدة الوطن كقوله سي في ا
كور ١٣ : ١٢ « الآن نتظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهها الى
وجه » والعقل هو محل النظر . فهو اذن محل الايمان ايضاً

والجواب ان يقال ان الايمان لكونه فضيلة ينبغي ان يكون فعله كاملاً
وكال الفعل الصادر عن مبدأين فعليين يقتضي ان يكون كل من المبدأين
الفعليين كاملاً فانه لا يمكن احكام النشر ما لم يكن الناشر عالماً بصناعة النشر
والمشار حسن الاستعداد لذلك والاستعداد لحسن الفعل في تلك القوى
النفسانية التي تعلق بالتقابلات هو الملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٤٩
ف ٤ . فينبغي اذن ان يكون الفعل الصادر عن هاتين القوتين كاملاً بوجود

ملكة سابقة في كليهما . وقد تقدم ان التصديق هو فعل العقل من حيث
تحركة الارادة الى الاذعان لان هذا الفعل يصدر عن الارادة وعن العقل وكلاهما
من شأنه ان يستكمل بالملكة على ما اسلفنا في اول الثالث مب ٥٠ ف ٤ وه
فلا بد اذن لكمال فعل الايمان من وجود ملكة في الارادة وفي العقل كما انه
لا بد لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة
العفة في الشهوانية . والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لان موضوع هذا
الفعل هو الحق الخاص بالعقل . فمن الضرورة اذن ان يكون العقل محل الايمان
الذي هو المبدأ الخاص لهذا الفعل

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس اراد هناك بالايمان فعل الايمان
الذي اتما يقال انه يوجد في ارادة المؤمنين من حيث ان العقل يصدق بالامور
الايمانية بامر الارادة

وعلى الثاني بانه ليس يجب ان تكون الارادة فقط مستعدة للطاعة بل ان
يكون العقل ايضا مستعدا كما ينبغي لامثال امر الارادة كما يجب ان تكون
الشهوانية مستعدة كما ينبغي لامثال امر العقل فليس يجب اذن ان تكون
ملكة الفضيلة في الارادة الامرة فقط بل ان تكون في العقل المصدق ايضا
وعلى الثالث بان محل الايمان هو العقل النظري كما يتبين جليا من
موضوع الايمان الا انه لما كان الحق الاول الذي هو موضوع الايمان غاية
لجميع اشواقنا وافعالنا كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ا كان يقال ان
الايمان يعمل بالحجة كما ان العقل النظري ايضا يصير بالفساحة عمليا على ما في
كتاب النفس ٣



الفصل الثالث

في ان المحبة هل هي صورة للايمان

يتخطى الي الثالث بان يقال : يظهر ان المحبة ليست صورة للايمان فان كل شيء انما يستفيد حقيقته النوعية بصورته فاذا الاشياء التي بعضها قسيم لبعض على انها انواع منها مختلفة الجنس واحد يمتنع ان يكون احدها صورة للآخر . والمحبة قسمة للايمان كما في ١ كور ١٣ : ١٣ من حيث هما نوعان مختلفان للفضيلة . فيمتنع اذن ان تكون المحبة صورة للايمان ٢ وايضاً ان محل الصورة والتصويرها واحد بعينه اذ عنهما يحصل واحد مطلقاً . ومحل الايمان العقل ومحل المحبة الارادة . فليست المحبة اذن صورة للايمان

٣ وايضاً ان صورة الشيء هي مبدأه . ويظهر ان مبدأ التصديق من جهة الارادة هو بالحري الطاعة لا المحبة كقوله في رو ١ : ٥ « طاعة الايمان في جميع الامم » فالطاعة اذن اولي بان تكون صورة الايمان من المحبة لكن يعارض ذلك ان كل شيء يفعل بصورته . والايمان يفعل بالمحبة . فالمحبة اذن هي صورة الايمان

والجواب ان يقال ان الافعال الارادية تسفيد حقيقتها النوعية من الغاية التي هي موضوع الارادة كما يتضح مما اسلفناه في اول الثاني مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ وما يستفيد منه شيء حقيقته النوعية يُعتبر في الاشياء الطبيعية صورةً ولهذا كانت صورة كل فعل ارادي هي على نحو ما الغاية المقصودة به اولاً لانه يستفيد منها الحقيقة النوعية وثانياً لان كيفية الفعل ينبغي ان تكون معادلة للغاية وقد تبين مما تقدم في ١ ف ١ ان الغاية المقصودة بفعل الايمان هي موضوع الارادة الذي هو الخير . وهذا الخير الذي هو غاية

الايان اي الخير الالهي هو موضوع المحبة الخاص ولهذا يقال ان المحبة هي صورة الايمان من حيث ان فعل الايمان يحصل بها على كماله
 اذا اجيب على الاول بان المراد بكون المحبة صورة للايمان أنها صورة لفعله ولا يمتنع ان يصور فعل واحد بملكات مختلفة فيرجع بهنا الاعتبار الى انواع مختلفة على نحو من الترتيب كما مر في اول الثاني مب ٨
 ف ٧ عند الكلام على الافعال البشرية بالاجمال
 وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصورة الداخلية . وليست المحبة صورة الايمان من هذا القبيل بل انما هي صورة لفعله كما تقدم
 وعلى الثالث بان المحبة هي ايضاً صورة للطاعة وللرجاء ولكل فضيلة
 اخرى تتقدم فعل الايمان كما سيأتي بيانه في مب ٢٣ ف ٨ ولذلك تجعل صورة للايمان

الفصل الرابع

في ان الايمان النير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس
 يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور لا يصير متصوراً ولا يعكس فقد قيل في ا كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكامل يظل الناقص » والايمان الغير المتصور ناقص بالنسبة الى الايمان المتصور . فاذا متى جاء الايمان المتصور انتفى الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكة واحدة بالعدد

٢ وايضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً . والايمان الغير المتصور ميت كقوله في يع ٢ « الايمان بغير الاعمال ميت » فاذا الايمان الغير المتصور لا يجوز ان يصير متصوراً

٣ وايضاً متى حصلت النعمة لا يكون تأثيرها في الانسان المؤمن اقل منه في الانسان الغير المؤمن . وهي متى حصلت للانسان الغير المؤمن احدثت فيه ملكة الايمان . فمتى حصلت اذن للمؤمن الذي كان له من قبل ملكة الايمان الغير المتصور احدثت فيه ملكة اخرى للايمان

٤ وايضاً ان الاستحالة بمنفعة في الاعراض كما قال بوثيوس في كتاب المقولات . والايمان عرض من الاعراض . فيمتنع اذن ان يكون الايمان الواحد بعينه تارة متصوراً وتارة غير متصور

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسيره قول يعقوب : الايمان بغير الاعمال ميت « الاعمال التي بها تعود اليه الحياة » فاذا الايمان الذي كان من قبل ميتاً وغير متصور يصير متصوراً وحيّاً

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها على اقوال فذهب بعض الى ان ملكة الايمان المتصور غير ملكة الايمان الغير المتصور غير ولكن متى ورد الايمان المتصور ذهب الايمان الغير المتصور وكذلك متى ارتكب الانسان مميته بعد الايمان المتصور خلفه ملكة اخرى موهوبة من الله وهي ملكة الايمان الغير المتصور . ولكن يظهر ان ليس من مقتضى الصواب ان تنفي النعمة الواردة على الانسان شيئاً من مواهب الله ولا ان يمنح شيئاً من هذه المواهب بسبب الخطيئة المميته . ولهذا ذهب غيرهم الى اثبات التباير بين ملكتي الايمان المتصور والغير المتصور لكنهم يقولون انه متى ورد الايمان المتصور لا تنفي ملكة الايمان الغير المتصور بل تبقى الملكتان مجتمعتين في واحد بعينه الا انه لا يظهر ايضاً صواباً ان تبقى ملكة الايمان الغير المتصور بغير عمل في من يوجد فيه الايمان المتصور

فينبغي اذن القول بان لا تباير بين ملكة الايمان المتصور وملكة الايمان

الغير المتصور . وتحقيق ذلك ان الملكة تتغير باعتبار ما يرجع اليها بالذات
ولما كان الايمان كمالاً للعقل كان ما يرجع الى العقل يرجع الى الايمان بالذات
واما ما يرجع الى الارادة فليس يرجع بالذات الى الايمان فتتغير به ملكة
الايمان . والايمان المتصور والغير المتصور اما يتغيران باعتبار ما يرجع الى
الارادة وهو المحجة لا باعتبار ما يرجع الى العقل فليسا اذن ملكتين متغيرتين
اذا اجيب على الاول بان كلام الرسول ينبغي ان يُحمل على النقصان
متى كان من حقيقة الناقص فانه حينئذ متى جاء الكامل ينتفي الناقص كما
انه متى حصلت المشاهدة الجلية ينتفي الايمان الذي من حقيقته ان يتعلق
بالغير المنظورات . واما متى لم يكن النقصان من حقيقة الشيء الناقص فما
كان ناقصاً يصير هو بعينه كاملاً كالطفولية فانها ليست من حقيقة الانسان
ولهذا فمن كان طفلاً فهو بعينه يصير رجلاً وخلق الايمان عن الصورة ليس
من حقيقته بل انما يحدث له بالعرض كما تقدم فالايان الغير المتصور اذن
يصير بعينه متصوراً

وعلى الثاني بان ما يفعل الحياة في الحيوان هو من حقيقته لكونه صورته
الذاتية وهو النفس ولذلك لا يمكن ان يصير الميت حياً بل ما هو ميت وما
هو حي متغيران بالنوع واما ما يجعل الايمان متصوراً او حياً فليس من ماهيته
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان النعمة تحدث الايمان ليس عند اول وجوده في
الانسان فقط بل ما دام موجوداً فيه ايضاً فقد اسلفنا في ق ١ م ب ١٠٤
ف ١ ان الله يفعل دائماً تبرير الانسان كما ان الشمس تفعل دائماً اناة الهواء
فالنعمة اذن ليست اذا حصلت للمؤمن اقل تأثيراً منها اذا حصلت للغير المؤمن

فإنها تفعل في كليهما الايمان اذ انها تقرره وتكمله في الواحد وتحديثه في الآخر - او يقال ان عدم احداث النعمة الايمان في المؤمن انما هو بالعرض اي بسبب استعداد المحل كما ان الخطيئة المميتة الثانية بعكس ذلك لا تنفي النعمة عن فقدها بالخطيئة المميتة الأولى
وعلى الرابع بانه متى صار الايمان المتصور غير متصور فلا يتغير بذلك الايمان بل محله الذي هو النفس فانه تارة يوجد فيه الايمان بغير المحبة وتارة مع المحبة

الفصل الخامس

في ان الايمان هل هو فضيلة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الايمان ليس فضيلة فان غاية الفضيلة هي الخير لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها خيراً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ . وغاية الايمان الحق . فهو اذن ليس فضيلة

٢ وايضاً ان الفضيلة الموهوبة اكمل من المكسوبة . والايمان لنقصانه ليس يجعل في جملة الفضائل العقلية المكسوبة كما يستفاد من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ . فلان لا يجعل فضيلة موهوبة أولى

٣ وايضاً ان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور متحدان نوعاً كما مر في الفصل الآنف . والايمان الغير المتصور ليس فضيلة اذ ليس له علاقة بسائر الفضائل . فاذا كذلك الايمان المتصور ليس فضيلة

٤ وايضاً ان النعم المجانة والثمار مغايرة للفضائل . والايمان يجعل في جملة النعم المجانة في ١ كور ١٢ : ٩ وفي جملة الثمار ايضاً في غلا ٥ : ٢٣ .

فليس اذن فضيلة

لكن يعارض ذلك ان الانسان يبرر بالفضائل لان البر هو الفضيلة كلها
كما في كتاب الاخلاق ٥٠٥ . والانسان يبرر بالايمان كقوله في رو ٥ : ١
اذ قد بررنا بالايمان فلنا سلام الآية ٠ فالايان اذن فضيلة
والجواب ان يقال ان الفضيلة البشرية هي التي بها يصير الفعل البشري
جسلاً كما مر في اول الثاني ب ٥٦ ف ٣ فكل ملكة هي دائماً مبدأ للفعل
الجسلي يجوز ان يقال لها فضيلة بشرية والايمان المتصور ملكة من هذا القبيل
لانه لما كان التصديق هو فعل العقل المدعن للحق بامر الارادة كان لا بد
لكمال هذا الفعل من امرين احدهما ان يتوجه العقل دائماً نحو خيره الذي هو
الحق والثاني ان ينحو دائماً نحو الغاية القصوى التي من اجلها تدفع الارادة
للحق وكلاهما حاصل في فعل الايمان المتصور فان من حقيقة الايمان ان
يتوجه العقل دائماً نحو الحق لامتناع تعلق الايمان بشيء باطل كما مر في
ب ١ ف ٣ والمحبة التي تصور الايمان تجعل الارادة متوجهة دائماً نحو الغاية
الجسيلة ولنا كان الايمان المتصور فضيلة ٠ واما الايمان الغير المتصور فليس
بفضيلة فان فعله وان حصل له الكمال المتقضى من جهة العقل ليس له الكمال
المتقضى من جهة الارادة كما انه لو وجدت العفة في القوة الشهوانية ولم توجد
الفطنة في القوة النطقية لم تكن العفة فضيلة كما مر في اول الثاني ب ٦٥
ف ١ فان فعل العفة يقتضي فعل النطق وفعل الشهوانية كما ان فعل الايمان
يقتضي فعل الارادة وفعل العقل

اذ اجيب على الاول بان الحق هو في نفسه خير العقل لانه كماله
فالايان اذن من حيث يوجه العقل نحو الحق له نسبة الى خير ما ولكنه
فوق ذلك من حيث يتصور بالمحبة له ايضاً نسبة الى الخير الذي هو باعتباره

موضوع الإرادة

وعلى الثاني بان الايمان الذي عليه كلام الفيلسوف يستند الى الدليل العقلي الذي ليس بمعصوم ويجوز تعلقه بشيء باطل فليس اذن فضيلةً واما الايمان الذي عليه كلامنا فيستند الى الحق الالهي الذي هو معصوم ويمتنع تعلقه بشيء باطل فيجوز ان يكون فضيلةً

وعلى الثالث بان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور ليسا متغايرين نوعاً كأنهما مندرجان في نوعين متغايرين ولكنهما متغايران تغايران الكامل والناقص في نوع واحد بعينه وعليه فالايان الغير المتصور لكونه ناقصاً لا يبلغ الى كمال حقيقة الفضيلة لان الفضيلة ضرب من الكمال كما مر في الطبيعيات ك ٢

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الايمان الذي يجعل في جملة الفضائل المجانة هو الايمان الغير المتصور لكن هذا باطل لان النعم المجانة المذكورة هناك ليست مشتركة بين كافة اعضاء الكنيسة ولهذا قال الرسول هناك « ان للنعم اقساماً » ثم قال فيعطى واحد هذا ويعطى آخر ذلك . والايمان الغير المتصور مشترك بين كافة اعضاء الكنيسة لان عدم الصورة ليس من جوهره باعتبار كونه موهبةً مجانةً — فينبغي القول اذن بان المراد بالايمان هناك صفة من صفاته العالية كرابطة جاش الايمان على ما قال الشارح او كلام الايمان . وانما يجعل من الثمار باعتبار ما في فعله من لذة اليقين ولهذا فسره الشارح عند تفسيره الثمار المذكورة في غلا ٥ بتيقن الغير المنظورات



الفصل السادس

في ان الايمان دل هو واحد

يتخطي الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس الايمان واحداً فكما ان الايمان موهبة من الله كما في افس ٢ : ٨ كذلك يجعل الحكمة والعلم ايضاً في جملة مواهب الله كما في اش ١١ : ٢٠ والفرق بين الحكمة والعلم ان الحكمة تتعلق بالازليات والعلم يتعلق بالزمنيات كما قال اوغسطينوس في الثالث ١٢ ولما كان الايمان يتعلق بالازليات وبعض الزمنيات لم يكن واحداً في ما يظهر بل متعدداً

٢ وايضاً ان الاقرار هو فعل الايمان كما مر في البحث الآنف ف ١ . والاقرار بالايمان ليس واحداً بعينه عند الجميع لان ما تقر بانهُ حدث كان الآباء المتقدمون يقرون بانه سيحدث كما يظهر من قوله في اش ٧ : ١٤ « ها ان العذراء ستعبل » فليس الايمان اذن واحداً

٣ وايضاً ان الايمان مشترك بين جميع المؤمنين بالمسيح . ويمتنع حصول عرض واحد في مجال مختلفة . فيمتنع اذن ان يكون للجميع ايمان واحد . لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ٤ : ٥ « رب واحد وايمان واحد »

والجواب ان يقال اذا اريد بالايمان الملكة جاز ان يُعتبر على نحوين اولاً من جهة موضوعه وهو بهذا الاعتبار واحد لان موضوعه الصوري هو الحق الاول الذي بالتزامنا اياه نصدق بكل ما يندرج تحت الايمان . وثانياً من جهة محله وهو بهذا الاعتبار يختلف باختلاف المؤمنين ومن البين ان الايمان كميته من الملكات يستفيد حقيقته النوعية من حقيقة موضوعه

الصورية ولكنه يستفيد حقيقة الشخصية من مجله فاذا اعتبر من حيث هو ملكة بها نؤمن كان واحداً نوعاً ومتغيراً عدداً بتغاير المؤمنين - وإذا اريد به الشيء الذي يؤمن به كان بهذا الاعتبار ايضاً واحداً لان ما يؤمن به الجميع واحد بعينه وإذا كانت الامور الايمانية التي يعتقدونها الجميع بوجه العموم متعددة فهي كلها تُتردُّ الى واحد

إذا اجيب على الاول بان التزاميات التي تتعلق بها الايمان لا تُعتبر موضوعاً للايمان الا بالنسبة الى شيء ازلي وهو الحق الاول كما مر في م ب ا ف ١ فيكون الايمان الذي يتعلق بالتزاميات والذي يتعلق بالازليات واحداً وليس كذلك الحكمة والعلم فانهما ينظران في التزاميات والازليات باعتبار حقائقها الخاصة

وعلى الثاني بان اختلاف الماضي والمستقبل لا يحصل عن اختلاف في الشيء المؤمن به بل عن اختلاف نسبة المؤمنين الى ذلك الشيء الواحد كما مر ايضاً في اول الثاني م ب ١٠٣ ف ٤

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يقبض على تغاير الايمان بالعدد

الفصل السابع

في ان الايمان حل هو اول الفضائل

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس الايمان اول الفضائل فقد قال الشارح في تفسير قوله في نو ١٢: ٤: اقول لكم يا احبائي : « الشجاعة هي اسس الايمان » والاساس متقدم على ما هو اساس له . فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قوله في مز ٣٦ لا نغر « الرجاء يؤدي الى الايمان » والرجاء فضيلة كما سيأتي في م ب ١٧ ف ١ . فليس

الايان اذن اول الفضائل

٣ وايضاً قد تقدم في ف ٢ ومب ٢ ف ٩ ان طاعة المؤمن لله تعمل عقله على التصديق بالامور الايمانية . والطاعة ايضاً فضيلة . فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٤ وايضاً ليس الايمان الغير المتصور اساساً بل الايمان المتصور كما قال الشارح في ا كور ٣ : ١١ . والايمان انما يتصور بالهبة كما مر في ف ٣ . فهو اذن انما يكون اساساً بالهبة . فالهبة اذن اول منه بان تكون اساساً لان الاساس هو الجزء الاول من البناء . فيظهر اذن انها متقدمة على الايمان

٥ وايضاً ان ترتب الملكات يُعتبر بحسب ترتب الافعال . وفعل الارادة الذي تكلمه الهبة متقدم في فعل الايمان على فعل العقل الذي يكلمه الايمان تقدم العلة على المعلول . فالهبة اذن متقدمة على الايمان . فليس الايمان اذن اول الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ١ « الايمان هو جوهر الرجوات » والجوهر يتضمن حقيقة الاول . فالايان اذن هو اول الفضائل والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يتقدم آخر على نحوين بالذات وبالعرض - اما بالذات فالايان متقدم على جميع الفضائل لانه لما كانت الغاية في المفعولات هي المبدأ كما مر في اول الثاني مب ١٣ ف ٣ ومب ٣٤ ف ٤ وجب ان تكون الفضائل اللاهوتية التي موضوعها الغاية القصوى متقدمة على سائر الفضائل . وانغاية القصوى ايضاً ينبغي ان يكون وجودها في العقل متقدماً على وجودها في الارادة لان الارادة لا تميل الى شيء الا باعتبار تصور العقل له . وعليه لما كانت الغاية القصوى تحصل في الارادة بالرجاء والهبة وفي العقل بالايان وجب ان يكون الايمان اول الفضائل كلها

لان المعرفة الطبيعية لا يمكن ان تبلغ الى الله من حيث هو موضوع السعادة على نحو ما يتوجه اليه الرجاء والهبة - واما بالعرض فيجوز ان يتقدم بعض الفضائل الايمان فان العلة التي بالعرض متقدمة بالعرض . وازالة العائق من قبيل العلة التي بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان بعض الفضائل متقدم بالعرض على الايمان من حيث تزيل ما يحول دونه من العوائق كما تزيل الشجاعة الخوف الغير المرتب الذي يحول دون الايمان وكما تزيل التواضع الكبرياء التي يابى العقل ان يعنولحق الايمان ومثل ذلك يجوز ان يقال على بعض الفضائل الأخر وان لم تكن فضائل حقيقة الابناء على تقدم الايمان كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ٤

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الرجاء لا يمكن ان يؤدي بالاجمال الى الايمان اذ لا يمكن ان ترجى السعادة الابدية ما لم يُعتقد امكانها لامتناع تعليق الرجاء بالمستحيل كما يتضح مما مر في اول الثاني م ب ٤٠ ف ١ الا انه يمكن ان يؤدي الى الثبات في الايمان او الى شدة الاستمسك به وبهذا الاعتبار يقال انه يؤدي الى الايمان

وعلى الثالث بان الطاعة تطلق على معنيين فقد يراد بها ميل الارادة الى اتمام الوصايا الالهية وهي ليست بهذا المعنى فضيلة خاصة ولكنها تدخل بالعموم في كل فضيلة لان رسوم الشريعة الالهية تتعلق بجميع افعال الفضائل كما مر في اول الثاني م ب ١٠٠ ف ٢ وبهذا الاعتبار كان لا بد للايمان من الطاعة . وقد يراد بها ميل الى اتمام الوصايا باعتبار ما تتضمنه من حقيقة الواجب وهي بهذا المعنى فضيلة خاصة ونوع من العدالة لانها تعطي الرئيس ما يجب له

بطاعته وهي بهذا الاعتبار متأخرة عن الايمان الذي به يظهر للانسان ان الله
رئيسٌ تُجب طاعته

وعلى الرابع بان حقيقة الاساس لا تقتضي ان يكون اول فقط بل ان
يكون ايضاً مرتبطاً بسائر اجزاء البناء لانه لا يكون اساساً الا اذا اتصلت به
سائر اجزاء البناء وارتباط البناء لزوجي يحصل بالحجة كقوله في كولوسي ٣ :
١٤ «فوق جميع هذه البسوة الحجة التي هي رباط الكمال» وعلى هذا يتبع ان
يكون الايمان اساساً بدون الحجة لكن لا يلزم من ذلك ان الحجة متقدمة على
الايمان

وعلى الخامس بان فعل الارادة يتقدم الايمان لكن ليس فعل الارادة
المتصور بالحجة فان هذا الفعل يقتضي تقدم الايمان لانه لا يمكن للارادة ان
توجه نحو الله بحجب كامل ما لم يكن العقل مؤمناً به ايماناً مستقيماً
الفصل الثامن

في ان الايمان هل هو ايقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان ليس ايقن من العلم ومن سائر
الفضائل العقلية فان الشك مقابل اليقين فيظهر اذن ان ما كان ابعد عن
الشك فهو ايقن كما ان ما كان اقل ملابسة للسواد فهو اشد ابيضاً . والفهم
والعلم والحكمة لا يلبسها شك في ما تتعلق به واما المؤمن فقد يخالجه احياناً
ريب فيشك في الامور الايمانية . فليس الايمان اذن ايقن من الفضائل
العقلية

٢ وايضاً ان الروية ايقن من السماع . والايمان هو من السماع كما في
رو ١٠ : ١٧ « والفهم والعلم والحكمة تشتمل على نوع من الروية العقلية .
فالعلم اذن او الفهم ايقن من الايمان

٣ وايضاً كلما كان شيء مما يرجع الى الفهم اكمل كان ايقن . والفهم اكمل من الايمان لان الايمان يؤدي الى الفهم كقول اش ٧ : ٩ في رواية «ان لم تصدقوا فلن تفهموا» وقد قال اوغسطينوس في الثالث لك ١٤ «العلم يؤيد الايمان» فيظهر اذن ان العلم او الفهم ايقن من الايمان لكن يعارض ذلك قول الرسول في نسا ٢ : ١٣ «لما تلقيتم منا كلمة السماع (يعني بالايمان) لم تلتفوا بذلك كلمة الناس بل كما هو في الحقيقة كلمة الله» . ولا شيء ايقن من كلمة الله . فليس العلم اذن ولا شيء آخر ايقن من الايمان

والجواب ان يقال ان من الفضائل العقلية اثنتين تتعلقان بالحداثات وهما الفطنة والصناعة كما مر في اول الثاني مب ٥٧ ف ٤ و ٥ وهاتان يفضلهما الايمان يقيناً باعتبار موضوعه لكونه يتعلق بالازليات التي لا يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليه . واما الفضائل الثلاث الباقية العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم فتتعلق بالضروريات كما مر هناك ايضاً . الا انه ينبغي ان يعلم ان الحكمة والعلم والفهم تعتبر من وجوهين اولاً من حيث يعطها الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ فضائل عقلية وثانياً من حيث تجعل من مواهب الروح القدس فعلى الوجه الاول يجب ان يقال ان اليقين يجب اعتباره من وجهين اولاً من جهة علة اليقين فما كانت عته ايقن يقال انه ايقن والايمان بهذا الاعتبار ايقن من الفضائل الثلاث المتقدمة لانه يستند الى الحق الالهي وهي تستند الى الدليل العقلي وثانياً من جهة محله فما كان عقل الانسان اتم ادراكاً له يقال انه ايقن ولما كان ما يتعلق به الايمان فوق عقل الانسان بخلاف ما يتعلق به الفضائل الثلاث المتقدمة كان الايمان بهذا الاعتبار اقل يقيناً منها الا انه لما كان كل شيء يحكم عليه باعتبار علة مطلقاً وباعتبار استعداد

محلّه من وجهه كان الايمان ايقن مطلقاً والفضائل الأخر المتقدمة ايقن من وجهه اي بالنسبة لنا . وكذلك ايضاً اذا اعتبرت الفضائل الثلاث المتقدمة من حيث هي من مواهب الحياة الحاضرة كان للايمان اليها نسبة المبدأ الذي تُبنى عليه وتقتضي تقدمه فهو اذن بهذا الاعتبار ايضاً ايقن منها

اذّا اجيب على الاول بان ذلك الشك لا يحصل من جهة علة الايمان بل من جهتنا باعتبار عدم ادراكنا الامور الايمانية بالعقل ادراكاً كاملاً

وعلى الثاني بان الروية ايقن من السماع عند تساوي الطرفين اما اذا كان من يُسمع منه مجاوزاً جداً للنظر الرائي فالسماع حينئذ ايقن من الروية كما ان القليل العلم يكون لما يسمعه من التزير العلم أكثر تيقناً منه لما يراه بعقله فبالاحرى اذن يكون الانسان لما يسمعه من الله المعصوم عن الخطأ أكثر تيقناً منه لما يراه بعقله الغير المعصوم عن الخطأ

وعلى الثالث بان كمال الفهم والعلم يقوق معرفة الايمان من حيث زيادة الجلاء في الروية لا من حيث زيادة اليقين في الاعتقاد لان يقين الفهم او العلم باعتبار كونهما موهبتين يحصل كله عن يقين الايمان كما يحصل يقين معرفة التتأخر عن يقين المبادئ واما باعتبار كون العلم والحكمة والفهم فضائل عقلية فهي تستند الى نور العقل الطبيعي وهذا اقل يقيناً من كلمة الله التي اليها يستند الايمان

المبحث الخامس

في اهل الايمان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في اهل الايمان والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاول ايمان - ٢ في ان الشياطين هل لم ايمان - ٣ في ان المبتدعة الذين ضلوا في احدى عقائد الايمان هل لهم ايمان بسائر العقائد - ٤ في ان اهل الايمان هل يتفاضلون في الايمان

الفصل الاول

في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن للملاك او للانسان في حالته الأولى ايمان فقد قال هوغو الوكتور في الاسرار ك ١ « ليس للانسان عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو لا يستطيع ان يرى الله والاشياء التي في الله » والملاك كان له في حالته الاولى قبل عتمته او سقوطه عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو كان يرى الاشياء في كلمة الله كما قال اوغوسطينوس في تفسيره تك ك ٢ وكذلك يظهر ان الانسان ايضاً كان له في حال البرارة عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فقد قال هوغو الوكتور في احكامه « عرف الانسان (في الحالة الاولى) خالقه لا بتلك المعرفة التي تحصل خارجاً بالسمع فقط بل بتلك المعرفة التي تحصل داخلاً بالوحي ولا بتلك المعرفة التي بها يلتمس الآن المؤمنون الله بالايان وهو محتجب عنهم بل بتلك المعرفة التي كان بها يرى على وجه أجلى تجليه للنظر العقلي فلم يكن اذن للانسان او للملاك في حالته الاولى ايمان

٢ وايضاً ان معرفة الايمان تحصل على سبيل اللغز وليست جلية كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز » والحالة الاولى لم يكن فيها غموض لا عند الانسان ولا عند الملاك لان الظلمة هي عقاب الخطيئة . فالايان اذن لم يكن ممكناً وجوده في الحالة الاولى لا عند الانسان ولا عند الملاك

٣ وايضاً قال الرسول في رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » وهذا لم يكن له محل في حالة الملاك او الانسان الاول اذ لم يكن هناك سماع من آخر . فلم يكن اذن في تلك الحالة ايمان لا عند الانسان ولا عند الملاك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن » والانسان والملاك كانا في الحالة الاولى على حال الدنو الى الله . فكان الايمان اذن ضروريا لهما

والجواب ان يقال ذهب بعض الى انه لم يكن عند الملائكة قبل العصمة والسقوط ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان لما كان حينئذ من تجلي الامور الالهية لنظرهم العقلي . الا انه لما كان الايمان هو برهان النير المنظورات كما قال الرسول وبالايمان يصدق بالاشياء التي لا ترى كما قال اوغسطينوس لم يكن ينافي حقيقة الايمان الا ذلك التجلي الذي به يصير ما يتعلق به الايمان بالذات ظاهراً او منظوراً . والموضوع الذاتي للايمان هو الحق الاول الذي رويته تفعل السعادة وتحمل عمل الايمان فاذا لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة تلك السعادة التي بها يرى الله بذاته كان من البين انه لم يكن لهما من جلاء المعرفة ما ينافي حقيقة الايمان ومن ثمة فاذا لم يكن لهما ايمان فما ذاك الا لان ما يتعلق به الايمان كان مجهولاً لهما بالكيفية . واذا كان الانسان والملاك قد خلقتا على مجرد الخال الطبيعية كما ذهب بعض فرمما جاز القول بانه لم يكن عند الملاك قبل العصمة ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان فان معرفة الله بالايمان هي فوق معرفته بالفطرة الطبيعية ليس في الانسان فقط بل في الملاك ايضاً . الا انه لما كان قد مر لنا في ق ١ م ب ٩٥ ف ١ ان الانسان والملاك خلقتا في حال النعمة وجب ان يقال ان تلك النعمة المفاضة عليهما والغير المكتملة بعد حصل لهما بنوع من ابتداء السعادة المرجوة وهذه تبتدى في الارادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايمان كما مر في المبحث الآنف ف ٢ فوجب من ثمة ان يقال ان الايمان كان موجوداً في الملاك قبل العصمة وفي الانسان قبل الخطيئة

لكن ينبغي ان يُعتبر ان في موضوع الايمان شيئاً بمنزلة الصورة وهو الحق
الاول المجاوز لكل ادراك طبيعي في المخلوقات وشيئاً بمنزلة المادة وهو ما صدق
به بناءً على استمساكنا بالحق الاول . فالايان باعتبار الاول يوجد بالاجمال
عند كل من حصلت له معرفة الله قبل حصوله على السعادة المستقبلية باستمساكه
بالحق الاول اما باعتبار الثاني اي مادة الايمان فمنه ما يؤمن به بعض ويعلمه
بعض آخر علماً جلياً حتى في الحال الحاضرة كما مر في م ب ا ف ه وباعتبار
هذا ايضاً يجوز ان يقال ان الملاك قبل العصمة والانسان قبل الخطيئة عرفا
معرفة جلية من الاسرار الالهية ما لا نستطيع الآن ان نعرفه الا بالايان

اذا اجيب على الاول بانه وان كان كلام هوغو الوكتوروي مما يعتد به دون
ان يكون له قوة الكلام المنزل يجوز مع ذلك ان يقال ان النظر العقلي الذي
لا يجب معه الايمان هو ما يحصل في الوطن ويرى به الحق الفائق الطبيعة بذاته
وهذا النظر العقلي لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة ولما
كان لهما نظر عقلي اعلى من نظرنا كانا به ادنى منا الى الله وكانا من ثمه يقدران ان
يدركا جلياً من آثار الله واسراره اكثر مما تقدر نحن ان ندركه فلم يكن اذن
عندهما ايمان يلتصان به الله الغائب عن نظرها كما نلتصم نحن فانه تعالى
كان حاضراً عندهما بنور الحكمة اكثر من حضوره عندنا وان لم يكن
حضوره عندهما كحضوره عند السعداء بنور المجد

وعلى الثاني بانه لم يكن في حالة الانسان او الملاك الاولى ظلمة الذنب
او العقاب بل انما كان يعيش عقل الانسان والملاك ظلمة طبيعية تعتبرها كل
خليقة مظلمة بالقياس الى عظم النور الالهي وهذه الظلمة تكفي لحقيقة
الايان

وعلى الثالث بان الحالة الاولى لم يكن فيها سماع من انسان متكلم خارجاً

بل من الله الموجي داخلاً على حد ما كان يسمع الانبياء كقوله في مز ٨٤ : ٩
«اسمع ما يتكلم به في الرب الهه»

الفصل الثاني

في ان الشياطين هل لهم ايمان

يتغطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للشياطين ايمان فقد
قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ان الايمان يوجد في ارادة
المؤمنين . والارادة التي بها يريد احد ان يؤمن بالله ارادة صالحة .
وليس للشياطين ارادة صالحة عن تعمد كما مر في ق ١ مب ٦٤ ف ٢ فيظهر
اذن ان ليس لهم ايمان

٢ وايضاً ان الايمان موهبة من مواهب النعمة الالهية كقوله في افس
٨: ٢ «انكم بالنعمة مخلصون بواسطة الايمان . . . انما هو موهبة الله» والشياطين
خسروا بالخطيئة المواهب المجانة كما قال الشارح في تفسير قول هوشع ٣ : ١
«هم يلتفتون الى الهة اجنبية ويحبون اقراص الزبيب» فلم يبق اذن في الشياطين ايمان
بعد الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان الكفر هو اعظم الخطايا كما قال اوغسطينوس في
تفسيره قول يو ١٥ : ٢٢ «لو لم اتوا كلهم لم تكن لهم خطيئة اما الان
فليس لهم حجة في خطيئتهم» وخطيئة الكفر توجد في بعض الناس فلو كان
للشياطين ايمان لكانت خطيئة بعض الناس اعظم من خطيئة الشياطين وهذا
باطل في ما يظهر . فليس للشياطين اذن ايمان

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢ : ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون»
والجواب ان يقال ان عقل المؤمن يصدق بموضوع الايمان ليس لانه يراه
في نفسه او ضمن المبادئ الأولى اليقينة بانفسها بل امتثالاً لامر الارادة كما

تقدم في مب ١ و ٢ و ٤ . وتحريك الارادة العقل الى التصديق يمكن حدوثه من وجهين اولاً من ميل الارادة الى الخير والايان بهذا المعنى فعل محمود وثانياً من اقتناع العقل بالحكم بوجوب تصديق ما يقال وان لم يكن اقتناعه بذلك حاصلًا عن وضوح الامر كما انه لو اخبر نبي من قبل الله بامر قبل وقوعه واستدل على صدق قوله باحياء الميت فان عقل الناظر يقتنع بهذه الآية فيتقرر عنده ان ذلك القول هو من قبل الله الذي لا يكذب وان لم يكن ذلك الامر المتخبر به قبل وقوعه يئناً في نفسه فلا تنفي بذلك حقيقة الايمان . فلا بد اذن من القول بان الايمان على الوجه الاول محمود في المؤمنين بالسيح وهو ليس بهذا الوجه موجوداً في الشياطين بل انما يوجد فيهم بالوجه الثاني فانهم يشاهدون ادلة كثيرة واضحة يعلمون منها ان تعاليم الكنيسة هو من قبل الله وان لم يشاهدوا الاشياء التي تعلمها الكنيسة كثلث الله وتوحيده او ما يشبه ذلك

اذاً اجيب على الاول بان ايمان الشياطين اضطراري على نحو ما لحصوله فيهم عن وضوح الادلة فليس فيه لارادتهم فضل يستوجب الثناء وعلى الثاني بان الايمان الذي هو موهبة من مواهب النعمة يحمل الانسان على التصديق بما يحدثه فيه من الميل الى الخير وان لم يكن كاملاً ولذلك فالايان الذي للشياطين ليس موهبة من مواهب النعمة بل انما يضطرون اليه بدكاء العقل الطبيعي وعلى الثالث بان الشياطين يسوءهم كون ادلة الايمان هي من الوضوح بحيث تضطرم الى التصديق فلا يقل من ثمه شرهم البتة بايمانهم



الفصل الثالث

في ان المتبذع الذي يحدد العقائد الایمانیة هل یمكن ان یكون له بالعقائد الأخر ایمان غیر متصور

یتخطى الى الثالث بان یقال : یظهر ان المتبذع الذي یحدد احدى العقائد الایمانیة یمكن ان یكون له بالعقائد الأخر ایمان عار عن الصورة اذ لیس عقل المتبذع الطبیعی اقدر من عقل الكاثولیکي . وعقل الكاثولیکي یحتاج فی تصدیقه بایة عقيدة ایمانیة الى معونة موهبة الایمان . فیظهر اذن ان المتبذعة ایضاً لا یتطیعون ان یصدقوا ببعض العقائد من دون موهبة الایمان العاری عن الصورة ٢ وایضاً كما یندرج تحت الایمان عقائد متعددة كذلك یندرج تحت العلم الواحد كالمساحة نتائج متعددة . وقد یمكن لانسان ان یكون عالماً ببعض نتائج علم المساحة دون بعض . فیمكن اذن ان یكون مؤمناً ببعض العقائد الایمانیة دون بعض

٣ وایضاً كما ان الانسان یطیع الله فی تصدیقه بالعقائد الایمانیة كذلك یطیع فی رعاية الرسوم التاموسیة . وهو یمكن له ان یكون مطیعاً فی بعض الرسوم دون بعض . فیمكن له اذن ان یؤمن ببعض العقائد دون بعض لكن یعارض ذلك انه كما ان الخطیئة المیئة تنافی المحبة كذلك جمود عقيدة واحدة ینافی الایمان . والمحبة لا تبقى فی الانسان بعد خطیئة میئة واحدة . فكذلك الایمان ایضاً لا یبقى فی جمود عقيدة واحدة

والجواب ان یقال ان المتبذع الذي یحدد عقيدة واحدة لیس له ملكة الایمان لا متصورة ولا غیر متصورة وتحقیقها ان نوع كل ملكة یتوقف علی حقيقة موضوعها الصوریة فان زالت هذه امتنع بقاء نوع الملكة . والموضوع الصوري للایمان هو الحق الاول علی حسب ما أعلن فی الكتاب المقدس وفي تعلم

الكنيسة فاذاً كل من لا يستمسك بتعليم الكنيسة على أنه قاعدة الهية معصومة
 عن الخطأ لصدوره عن الحق الاول المعلن في الكتاب المقدس فليس له ملكة
 الايمان بل انما يعتقد ما يعتقد من امور الايمان بغير طريقة الايمان كما ان من
 تقرر في ذهنه نتيجة من النتائج وهو يجهل سبيل البرهان عليها لم يكن له بها
 علم بل رأي فقط كما هو ظاهر وواضح ان من يستمسك بتعليم الكنيسة على
 انه القاعدة المعصومة عن الضلال يصدق بكل ما تعلمه الكنيسة والا فاذا
 كان يستمسك مما تعلمه الكنيسة بما يشاء ويترك ما يشاء فهو ليس بمستمسك
 بتعليمها على انه القاعدة المعصومة عن الضلال بل بارادته . وبذلك يتضح
 ان المبتدع الذي يصر على جحدده احدى العقائد ليس مستعداً لان يتبع تعليم
 الكنيسة في كل شيء (لانه اذا لم يكن مصراً على ذلك فليس مبتدعاً بل ضالاً
 فقط) وبذلك يتضح ان من كان مبتدعاً على هذه الصورة في عقيدة
 واحدة فليس له ايمان بسائر العقائد فقط بل رأي متعلق بارادته فقط
 اجيب اذاً على الاول بان سائر العقائد التي لا يضل فيها المبتدع لا
 يعتقد على نحو ما يعتقد المؤمن اي باستمسك مطلقاً بالحق الاول مما
 يفتقر فيه الانسان الى مساعدة ملكة الايمان بل انما يعتقد بارادته وحكمه الخاص
 وعلى الثاني بان نتائج العلم الواحد المختلفة تثبت بطرق مختلفة يمكن
 للانسان ان يعرف احدها دون الآخر ولهذا يمكن له ان يعرف بعض نتائج
 العلم الواحد ويجهل البعض الآخر . واما العقائد الايمانية فلما يتمسك بها
 من طريق واحد وهو طريق الحق الاول الموحى اليها في الكتاب المقدس
 الذي ينبغي ان يحسن فهمه على حسب تعليم الكنيسة ولهذا فمن يعتسف هذا
 الطريق يخلو من الايمان بالكلية
 وعلى الثالث بان رسوم التاموس المختلفة يمكن اسنادها اما الى اسباب

قرينة مختلفة وبهذا الاعتبار يمكن رعاية احدها دون الآخر واما الى سبب واحد اول وهو الطاعة الكاملة لله وهذه يجيد عنها كل من يتعدى رسماً واحداً من رسوم الساموس كقوله في يع ٢ : ١٠ « من عثر في امر واحد فقد صار مجرمًا في الكل »

الفصل الرابع

في انه هل يمكن التفاضل في الايمان

ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر انه يتمتع التفاضل في الايمان فان مقدار الملكة يعتبر بحسب الموضوعات . وكل مؤمن فهو يؤمن بجميع العقائد الايمانية لان من جحد واحدة منها فقد فقد الايمان بالكلية كما تقدم في الفصل الآنف . فيظهر اذن انه يتمتع التفاضل في الايمان

٢ وايضاً ما يبلغ الدرجة العليا لا يقبل الاكثر والاقبل . وحقيقة الايمان بالغة الدرجة العليا فان الايمان يقتضي ان يستمسك الانسان بالحق الاول فوق كل شيء . فهو اذن لا يقبل الاكثر والاقبل

٣ وايضاً ان حكم الايمان في المعرفة المجانة كحكم ادراك المبادئ في المعرفة الطبيعية لان عقائد الايمان هي المبادئ الأولى للمعرفة المجانة كما يظهر مسامراً في مب ١ ف ٢ . وادراك المبادئ متساوي في جميع الناس . فالايمن اذن متساوي في جميع الناس

لكن يعارض ذلك انه حيث يوجد القليل والكثير فهناك يوجد الاكثر والاقبل : والايمن يوجد فيه الكثير والقليل فقد قال الرب لبطرس في متى ١٤ : ٣١ « يا قليل الايمان لماذا شككت » وقال للمرأة في متى ١٥ : ٢٨ « يا امرأة عظيم ايمانك » . فالتفاضل اذن في الايمان ممكن

والجواب ان يقال ان مقدار الملكة يجوز اعتباره من وجهين من جهة

الموضوع ومن جهة اشتراك المحل كما مر في اول الثاني مب ٥٢ ف ١ و ٢
 وموضوع الايمان يجوز اعتباره من وجهين من جهة حقيقته الصورية ومن
 جهة موضوعه المادي فموضوعه الصوري واحد وبسيط وهو الحق الاول كما
 مر في مب ١ ف ١ والايمان لا يتغير من هذه الجهة في المؤمنين بل هو
 واحد بالنوع في الجميع كما مر في مب ٤ ف ٦ واما موضوعه المادي فتكثر
 ويجوز فيه التفاوت من جهة صراحته فيمكن لانسان واحد ان يؤمن صريحاً باكثر
 مما يؤمن به آخر وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون لواحد ايمان اعظم بمعنى كونه
 اعظم صراحة - اما اذا اعتبر الايمان من جهة اشتراك المحل فذلك يحدث على
 نحوين فان فعل الايمان يصدر عن العقل وعن الارادة كما مر في ف ٢ وفي
 مب ١ ف ٤ فيجوز ان يكون الايمان في واحد اعظم من جهة العقل باعتبار
 زيادة اليقين والرسوخ ومن جهة الارادة باعتبار زيادة النشاط او الاخلاص
 او الثقة

اذن اجيب على الاول بان من يجحد باصرار شيئاً مما يندرج تحت
 الايمان فليس له ملكة الايمان بخلاف من لا يؤمن بكل شيء صراحة ولكنه
 مستعد لان يؤمن بكل شيء فان لهذا ملكة الايمان وبهذا الاعتبار يكون
 لواحد من جهة الموضوع ايمان اعظم من ايمان الآخر من حيث يؤمن صريحاً
 بامور اكثر كما تقدم

وعلى الثاني بان من حقيقة الايمان ان يفضل الحق الاول على كل شيء
 الا ان بعض الذين يفضلونه على كل شيء يفضلون غيرهم في انهم يذعنون له
 باوفر يقين واعظم اخلاص وبهذا الاعتبار يحصل التفاضل في الايمان
 وعلى الثالث بان ادراك المبادئ يحصل بالطبيعة البشرية المتساوية في
 الجميع واما الايمان فيحصل بموهبة النعمة التي ليست متساوية في الجميع كما مر

في اول الثاني مب ١١٢ ف٤ فليس حكمهما واحداً ومع ذلك فقد يحصل في ادراك قوة المبادئ تفاوت بحسب التفاوت في ذكاء العقل

المبحث السادس

في علة الايمان - وفيه فصلان

ثم يتبي النظر في علة الايمان والبحث في ذلك يدور على مثلثين - ا - في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله - ب - في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة

الفصل الاول

في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله

بتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الايمان ليس موهوباً للانسان من الله فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ « العلم يلد فينا الايمان وينذوه ويحميه ويؤيده » وما يولد فينا بالعلم يظهر انه بالاحرى، مكسوب لاموهوب . فيظهر اذن ان ان الايمان ليس يحصل فينا بفيض الهي

٢ وايضاً ما يبلغ اليه الانسان بسمعه ونظره يظهر انه حاصل له بالكسب . وهو يبلغ الى الايمان بما يراه من المعجزات ويسمعه من تعليم الايمان فقد قيل في يو ٤ : ٥٣ « عرف الأب انها الساعة التي قال له فيها يسوع ان ابنك حي فامن هو واهل بيته جميعاً » وفي رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » فالايان اذن يحصل للانسان بطريق الكسب

٣ وايضاً ما يتوقف على ارادة الانسان يمكن له اكتسابه . والايان يتوقف على ارادة المؤمنين كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين . فيجوز اذن ان يحصل الايمان للانسان بطريق الكسب

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخلصون بواسطة الايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله »

والجواب ان يقال ان الايمان يقتضي امرين احدهما دعوة الانسان الى موضوعه وهذا يقتضيه الايمان الصريح بشيء والثاني تصديق المؤمن بما يدعى اليه من ذلك . فباعتبار الاول لا بد ان يكون الايمان من الله لان الامور الايمانية تفوق العقل البشري فلا يصل اليها نظره ما لم يُوحى بها الله ومن الناس من يوحى الله بها اليهم مباشرة كما اوحى بها الى الرسل والانبياء ومنهم من يدعوهم الله اليها بواسطة من يرسله من المبشرين بالايمان كقوله في رو ١٠ : « كيف يُبشرون ان لم يُرسكوا » . و باعتبار الثاني اي تصديق الانسان بالامور الايمانية يمكن ان يعتبر للايمان علتان احدهما باعثة في الخارج كشاهدة المعجزة او كافتناع الانسان الباعث على الايمان وليس شي من هذين علتة كافية فان الذين يشاهدون معجزة واحدة بعينها والذين يسمعون موعظة واحدة بعينها بعضهم يؤمن وبعضهم لا يؤمن فلا بد اذن من اثبات علتة اخرى داخلية تحرك الانسان باطناً الى التصديق بالامور الايمانية . وهذه العلة كان البيلاجيون يجعلونها في مجرد اختيار الانسان فكانوا يقولون بان ابتداء الايمان منا من حيث انا نستعد من تلقاء انفسنا لتصديق بالامور الايمانية واما تمامة فمن الله الذي يدعونا الى ما يجب ان نؤمن به الا ان هذا باطل لانه لما كان الانسان بتصديقه بالامور الايمانية يرتقي الى ما فوق طبيعته وجب ان يكون ذلك حاصلًا له عن مبدأ فائق الطبع يحركه داخليًا وهو الله فالايان اذن باعتبار التصديق الذي هو فعله الاول موهوب من الله الذي يحرك اليه داخليًا بالنعمة

اذا اجيب على الاول بان العلم يلد الايمان ويغذوه بطريق الاقتناع الخارج الذي انما يحصل بعلم من العلوم واما علتة الايمان الاولى والخاصة فهي ما يحرك داخليًا الى التصديق

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ايضاً يتجه على العلة الداعية خارجاً الى امور الايمان او الباعثة بالقول او بالفعل الى التصديق بها وعلى الثالث بان الايمان يتوقف على ارادة المؤمنين ولكن لا بد من تأهيب الله ارادة الانسان بالنعمة لتسمو الى ما فوق الطبيعة كما تقدم قريباً

الفصل الثاني

في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

يفتقد الى الثاني بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور ليس موهبة من الله فقد قيل تث ٣٢ : ٤ ان اعمال الله كاملة . والايمان الغير المتصور شيء ناقص . فليس اذن من اعمال الله

٢ وايضاً كما يقال لفعل انه قبيح الصورة لخلوه عن الصورة الواجبة كذلك يقال للايمان انه غير متصور لخلوه عن الصورة الواجبة . وفعل المخطئة القبيح الصورة ليس من الله كما مر في اول الثاني مب ٢٩ ف ٢ . فاذا كذلك الايمان الغير المتصور ليس من الله

٣ وايضاً ما يبرئه الله فانه يبرئه بالكلية فقد قيل في يو ٢٣ : ٧ « ان كان الانسان يُحَنَّن في السبت لثلاث تمقّض شريعة موسى اقتسختون علي لاني ابرأت الانسان كله في السبت » والانسان يُبرأ بالايمان من الكفر . فاذا اكل من ثلثي موهبة الايمان من الله فانه يُبرأ ايضاً من جميع الخطايا . وهذا لا يتم الا بالايمان المتصور . فالايان المتصور اذن هو وحده موهبة من الله لا الايمان الغير المتصور

لكن يعارض ذلك ان بعض الشراح قال في تفسير ا كور ١٣ « الايمان المجرد عن المحبة موهبة من الله » والايمان المجرد عن المحبة هو الايمان الغير المتصور . فالايان الغير المتصور اذن موهبة من الله

والجواب ان يقال ان التجرد عن الصورة امرٌ عُدْجِيٌّ ولا بد من اعتبار
ان العدم قد يكون من حقيقة النوع وقد لا يكون بل يطرأ على الشيء بعد
حصوله على حقيقته النوعية كما ان عدم ما ينبغي من اعتدال الاخلاط هو من
حقيقة نوع المرض واما التلون فليس من حقيقة نوع الشفاف بل هو ظاري
عابه فاذا لما كان تعليل شيء بعلة انما يراد به تعليلُ تلك العلة التي يحصل بها في
نوعه لم يجوز ان يعلل بما ليس علة للعدم ما كان العدم من حقيقة نوعه فلا
يجوز ان يعلل المرض بما ليس علة لعدم اعتدال الاخلاط الا انه يجوز ان
يعلل الشفاف بشيء وان لم يكن علة للتلون الذي ليس من حقيقة نوع الشفاف
وعدم تصور الايمان ليس من حقيقة نوع الايمان اذ انما يقال له غير متصور
لخلوه عن صورة خارجية كما مر في مب ٤ ف ٤ فالايان الغير المتصور
اذن يعلل بما يعلل به مطلق الايمان وهو الله كما مر في الفصل الآنف . فيلزم
اذن مما تقدم ان الايمان الغير المتصور موهبة من الله
اذا اجيب على الاول بان الايمان الغير المتصور وان لم يكن كاملاً
مطلقاً بكمال الفضيلة الا ان له من الكمال ما يكفي لحقيقة الايمان
وعلى الثاني بان قبح الفعل هو من حقيقة نوعه من حيث هو فعل ادبي
كما مر في ق ١ مب ٤٨ ف ١ فهو انما يقال له قبيح لخلوه عن الصورة
الداخلية التي هي ما ينبغي من اعتدال احواله فلا يجوز اذن تغليل الفعل
القبيح بالله لانه تعالى ليس علة لقبح الفعل وان كان علة للفعل من حيث هو
فعل - او يقال ان قبح الفعل لا يفيد عدم الصورة الواجبة فقط بل هيئة
مضادة لها ايضاً فتكون نسبة القبح الى الفعل كنسبة البطل الى الايمان فكما لا
يصدر الفعل القبيح عن الله كذلك لا يصدر عنه الايمان الباطل ايضاً وكما ان
الايمان الغير المتصور يصدر عن الله كذلك يصدر عنه الافعال التي هي جميلة

في جنسها وان لم تكن مستكلمة بالحجة كما يعرض كثيراً للخطأ
وعلى الثالث بان من يتلقى من الله الايمان بدون الحجة فليس يبرأ مطلقاً
من الكفر لعدم ابراء ذنب الكفر السابق بل يبرأ من وجه ابي من حيث يقطع
عن هذه الخطيئة . وكثيراً ما يحدث ان يترك واحد فعل احدي الخطايا
مدفوعاً الى ذلك من الله ايضاً ولكنه لا يترك فعل خطيئة اخرى مدفوعاً الى
ذلك بمجرد اثمه . وعلى هذا النحو قد يؤتى الله الانسان احياناً الايمان دون
ان يؤتية موهبة الحجة كما قد يؤتى بعض موهبة النبوة او نحوها من دون
الحجة

المبحث السابع

في معلولات الايمان - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الايمان والبحث في ذلك يدور على مسألتين - ١ في
ان الخشية هل هي معلول للايمان - ٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول له

الفصل الاول

في ان الخشية هل هي معلول للايمان

ينطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخشية ليست معلولاً للايمان فان
المعلول لا يتقدم العلة . والخشية تتقدم الايمان ففي سي ٢ : ٨ « ايها المتقون
لرب آمنوا به » فليست الخشية اذن معلولاً للايمان

٢ وايضاً ليس شيء واحد بعينه علة للتضادات والخوف والرجاء ضدان
كما مر في اول الثاني مب ٢٣ ف ٢ . والايمان يلد الرجاء كما قال الشارح في
تفسير متى ١ : ٢٢ فهو اذن ليس علة للخشية

٣ وايضاً ليس شيء علة لصدقه . وموضوع الايمان خير وهو الحق
الاول وموضوع الخشية شر كما مر في اول الثاني مب ٤٢ ف ١ . والافعال

تستفيد حقيقتها النوعية من موضوعاتها كما مر هناك مب ١٨ ف ٢ . فليس
الايان اذن علة للخشية

لكن يمارض ذلك قوله في يع ١٨٠٢ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون »
والجواب ان يقال ان الخشية حركة للقوة الشوقية كما مر
في اول الثاني مب ٤١ ف ١ ومب ٤٢ ف ١ ومبدأ جميع الحركات الشوقية
ما يتصور من خير او شر فينبغي اذن ان يكون مبدأ الخوف وجميع
الحركات الشوقية تصوراً ما . والايان يحدث فينا تصور شرور عقابية يقضي
الله بانزالها . فهو اذن علة الخوف الذي به يخشى صاحبه ان يماقب من الله وهذا
هو الخوف العبدى وهو ايضاً علة الخوف الابنى الذي به يخشى صاحبه ان
ينفصل عن الله او يهرب من التشبه به تعالى باحترامه اياه من حيث نعتقد
بالايان ان الله خير غير متناهي ومتعال غاية العلو والانفصال عنه متهي
الشر واردة مماثلته شر غير ان علة الخوف الاول اى العبدى هو الايمان
المجرد عن الصورة وعلة الخوف الثانى اى الابنى هو الايمان المتصور الذي
يجعل الانسان بالحجة ان يستمسك بالله ويعتوله

اذا اجيب على الاول بان خشية الله لا يمكن ان تتقدم الايمان بالاجال
لانا لو كنا نجعل بالكلية ما يعلمناه الايمان من الثواب او العقاب لما كنا
نخشى الله . على ان الايمان السابق ببعض العقائد الايمانية كالمظمة الالهية
يترتب عليه الخشية الاحترامية فضلاً عن انه يترتب عليه ايضاً اخضاع الانسان
عقله لله بتصديقه بكل ما وعد الله به ومن ثم قيل هناك بعد الكلام المورد
« فلا يضيع اجركم »

وعلى الثانى بان شيئاً واحداً بعينه يجوز ان يكون علة للتضادات
باعتبارات متضادة لا باعتبار واحد والايان يلد الرجاء باعتبار ما يحدثه فينا

من اعتقاد الثواب الذي يجزي به الله الأبرار وهو أيضاً علة للخشية باعتبار ما
يحدثه فينا من اعتقاد العقاب الذي ينزله بالخطأة
وعلى الثالث بان الموضوع الأول والصوري للإيمان هو الخير الذي هو
الحق الأول وأما موضوعه المادي فقد يكون بعض الشرور ككون عدم الخضوع
لله أو الانفصال عنه شرّاً وكون الخطأة ينالهم منه شر العقاب . وبهذا
الاعتبار يجوز ان تعلق الخشية بالإيمان

الفصل الثاني

في ان تطهير القلب هل هو معلول للإيمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تطهير القلب ليس معلولاً للإيمان
فان طهارة القلب توجد بالخصوص في عاطفة المحبة . والإيمان يوجد في العقل .
فهو اذن ليس علة لتطهير القلب

٢ وايضاً ما كان علة لتطهير القلب يتمتع مصاحبةً للدينس . والإيمان يمكن
مصاحبةً لدينس الخطيئة كما هو ظاهر في من كان إيمانهم غير متصور . فهو
اذن لا يطهر القلب

٣ وايضاً لو كان الإيمان يطهر قلب الانسان بوجه من الوجوه لكان
يطهر بالانحصار عقله . وهو ليس يطهر العقل من الظلمة لكونه معرفة على
سبيل اللغز . فهو اذن ليس يطهر القلب بوجه من الوجوه

لكن يمارض ذلك قول بطرس في ١ ع ١٥ : ١٥ » اذ طهر بالإيمان قلوبهم »
والجواب ان يقال ان دنس كل شيء يقوم بملاسته اموراً اخس فلا
توصف الفضة بالدينس من ملاستها الذهب الذي يجعلها افضل بل من
ملاستها الرصاص او القصدير ومن الواضح ان الخليقة الناطقة هي اشرف من
جميع الخليقات الزمنية والجسمانية فهي اذن تمدنس بموضوعها للمخلوقات الزمنية

يميلها اليها وانما تنظير من هذا الدنس بحركة مضادة اي يميلها الى ما فوقها وهو الله . والمبدأ الاول لهذه الحركة هو الايمان « لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن » كما في عبر ١١ : ٠٦ فالمبدأ الاول اذن لتطهير القلب هو الايمان الذي اذا كل بالمحبة طهره تطهيراً كاملاً

اذاً اجيب على الاول بان ما في العقل مبدأ لما في عاطفة الحب من حيث ان الخير المعقول يحرك عاطفة الحب

وعلى الثاني بان الايمان الغير المتصور ايضاً ينفي بعض الدنس المقابل له وهو دنس الضلال الذي يحدث من تعلق العقل البشري تعلقاً خارجاً عن حد الترتيب بالاشياء المنحطة عن مرتبته وذلك متى اراد ان يقيس الالهيات على حسب حقائق الحسوسات . اما متى لبس الايمان صورة المحبة فلا يحتمل معه شيئاً من الدنس « فان المحبة تستر جميع المعاصي » كما في ام ١٠ : ١٢

وعلى الثالث بان ظلمة الايمان ليست مسببة عن دنس الاثم بل بالاحري عما في عقل الانسان من النقص الطبيعي في حال الحياة الحاضرة



المبحث الثامن

في موهبة الفهم — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة الفهم والعلم اللذين بازاء الايمان والبحث في موهبة الفهم يدور على ثمان مسائل — ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس — ٢ هل يصاحب الايمان في واحد بعينه — ٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو نظري فقط او هو عملي ايضاً — ٤ هل لجميع الذين في حال النعمة موهبة الفهم — ٥ في ان هذه الموهبة هل توجد في بعض من دون النعمة — ٦ في نسبة موهبة الفهم الى سائر المواهب — ٧ في ما يارزائها من التطويبات — ٨ في ما يناسبها من الثمار

الفصل الأول

في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفهم ليس موهبة من الروح القدس فان المواهب المجانية مغايرة للمواهب الطبيعية لانها تزداد عليها . والفهم ملكة طبيعية تُدرك بها المبادئ المألوفة بالفطرة كما في كتاب الاخلاق ٠٤ . فليس ينبغي اذن ان يجعل موهبة من الروح القدس

٢ وايضاً ان المخلوقات تشترك في المواهب الالهية على حسب نسبتها وطريقتها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية . وطريقة الطبيعة البشرية ان تدرك الحق بطريق القياس مما هو شأن العقل لا ان تدركه بالاطلاق مما هو شأن الفهم على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٠٧ . فاذا المعرفة الالهية التي توهب للناس ينبغي ان تجعل بالاولى موهبة العقل لا موهبة الفهم ٣ وايضاً ان الفهم يجعل في العقول النفسانية قسماً للارادة كما في كتاب النفس ٠٣ . وليس شيء من مواهب الروح القدس يقال لها ارادة . فليس ينبغي اذن ان يقال لشيء من مواهب الروح القدس فهم لكن يعارض ذلك قوله في اش ١١ : ٢ » يستقر عليه روح الرب روح الحكمة والفهم «

والجواب ان يقال ان الفهم يدل على ادراك باطن فان *Intelligere* (في اللاتينية ومعناه فهم او تعقل) يظهر انه مركب من *Intus legere* (اي طالع باطناً) وهذا يظهر جلياً لمن يعتبر الفرق بين العقل والحس فان الادراك الحسي يتعلق بالكيفيات المحسوسة الخارجة والادراك العقلي ينفذ الى ذات الشيء لان موضوع العقل هو الماهية كما في كتاب النفس ٠٣ . وهناك اجناس كثيرة للاشياء المحتجة باطناً والتي لا بد لادراكها من ان

ينفذ فهم الانسان الى داخلها فان وراء عوارض الاشياء طبيعتها الجوهرية ووراء
الانفاظ مدلولاتها ووراء الاشباه او مثل الحقيقة المثلة والمقولات ايضاً هي
على نحو ما باطنة بالنسبة الى المحسوسات التي يُشعر بها في الخارج ووراء الملل
المقولات وبالعكس . فيمكن من ثمة ان يجعل الفهم بالنسبة الى جميع هذه
الاشياء الا انه لما كان ادراك الانسان يتدب من شيء خارجي وهو المحس
ظهر انه كلما كان نور الفهم اقوى كان اقدر على التفوذ الى الامور الباطنة
والنور الطبيعي الذي لفهنا ذو قوة محدودة فهو يقدر ان يبلغ الى حد معين
فالانسان اذن يفتقر في تعدي ذلك الحد لادراك بعض ما لا يقوى على ادراكه
بالنور الطبيعي الي نور فائق الطبع وهذا النور الفائق الطبع الموهوب للانسان
يقال له موهبة الفهم

اذا اجيب على الاول بان النور الطبيعي المركب فينا تدرك به بدهة
بعض المبادئ العامة البينة بالطبع الا انه لما كان الانسان ينحو نحو السعادة
الفائقة الطبع كما مر في م ب ٢ ف ٣ و ق ١ م ب ١٢ ف اوجب ان يتخطى
ذلك الى امور اعلى وهذا ما يقتضي موهبة الفهم

وعلى الثاني بان الفهم هو دائماً مبدأ القياس العقلي ومتناه لاننا نصدر
في قياسنا عن امور مفهومة وانما ينتهي قياس العقل متى بلغنا الى ادراك ما
كان من قبل مجهولاً بقياسنا اذا يصدر عن فهم سابق . واما موهبة النعمة
فلا تصدر عن نور الطبيعة بل تزداد عليه وتكمله ولهذا لا نسى هذه الزيادة
عقلاً بل فهماً لان نسبة النور المزيدي الى ما نعلمه بوجه فائق الطبع كنسبة
النور الطبيعي الى ما ندركه في الاول

وعلى الثالث بان الارادة تدل على مطلق الحركة الشوقية دون تخصيصها
بنوع من السموات واما الفهم فيدل على سمو في الادراك الذي ينفذ الى البواطن

ولذا يقال للموهبة الطبيعية بالأولى فهم لا ارادة

الفصل الثاني

في ان موهبة الفهم والايان هل يجتمعان في واحد

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم والايان لا يجتمعان في واحد فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٥ « ما يُعقل ينحصر بادراك العاقل » وما يؤمن به لا يدرك كقول الرسول في فيلي ٣ : ١٢ « لا لاني أدركت او بلغت الى الكمال » فيظهر اذن انه يمتنع اجتماع الايمان والفهم في واحد

٢ وايضاً كل ما يُفهم فانه يرى بالفهم . والايان يتعلق بالغير المنظورات كما مر في مب ١ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فيمتنع اذن اجتماع الايمان والفهم في واحد

٣ وايضاً ان الفهم ايقن من العلم ويمتنع تعلق العلم والايان بواحد بعينه كما مر في مب ١ ف ٥ . فأولى حجة يمتنع ذلك في الفهم والايان لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ١ « الفهم ينير الذهن في الامور المسحوة » ويمكن للمؤمن ان يستدير ذهنه في ما يسمعه وعليه قوله في لو ٢٤ : ٤٥ ان الرب « فتح اذهان تلاميذه ليفهموا الكتب » فيمكن اذن اجتماع الفهم والايان

والجواب ان يقال لا بد هنا من تفصيلين احدهما من جهة الايمان والثاني من جهة الفهم اما من جهة الايمان فينبغي ان يُعلم ان من الاشياء ما يقصد بالذات من الايمان وهو الامور الفائقة العقل الطبيعي كتثليث الله ووحدايته وتجدد ابن الله ومنها ما يقصد منه بالتبعية لانسياقه باعتبار ما الى تلك الامور الفائقة الطبع على انها غاية جميع الاشياء الواردة في الكتاب المقدس .

واما من جهة الفهم فينبغي ان يُعلم اننا نفهم ما نفهمه من الاشياء على نحوين
 اولاً على وجه كامل وذلك متى بلغنا الى ادراك ماهية الشيء المفهوم وصدق
 القضية المفهومة كما هما في انفسهما وبهذا النحو لا نستطيع ان نفهم ما يقصد
 بالذات من الايمان ما دمتنا في حالة الايمان ولكن يمكن ان يفهم به ما يقصد
 منه تبعاً . وثانياً على وجه ناقص وذلك متى لم تُدرَك ماهية او كيفية
 الشيء او صدق القضية ولكنه يُدرَك ان ما يظهر في الخارج ليس منافعياً
 للعق اي من حيث يفهم الانسان انه لا ينبغي ان يُعدَل عن الامور الايمانية
 من اجل ما يظهر في الخارج وبهذا الاعتبار لا يمتنع ادراك ما يقصد بالذات
 ايضاً من الايمان ما دمتنا في حالة الايمان

وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات فان الثلاثة الأولى تجبه على
 الفهم الكامل لشيء والاخير تجبه على فهم ما يقصد من الايمان بالتبعية

الفصل الثالث

في ان الفهم اندي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضاً
 يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفهم الذي يجعل موهبة من
 مواهب الروح القدس ليس الفهم العملي بل النظري فقط لانه ينفذ الى امور
 سامية كما قال غرينيوريس في ادبياته كـ ١ . والامور المختصة بانعقل العملي
 ليست سامية بل سافلة وهي الجزئيات التي تتعلق بها الافعال . فاذا ليس الفهم
 الذي يجعل موهبة هو الفهم العملي

٢ وايضاً ان الفهم الذي هو موهبة شيء اشرف من الفهم الذي هو قوة
 عقلية . والفهم الذي هو قوة عقلية يتعلق بالضروريات فقط كما قال الفيلسوف
 في كتاب الاخلاق ٦ . فلان يتعلق بها فقط الفهم الذي هو موهبة أولى .
 والفهم العملي لا يتعلق بالضروريات بل بالامور الممكن ان تكون على خلاف

ما هي عليه وهي التي يمكن ان تحدث بالفعل البشري . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

٣ وايضاً ان موهبة الفهم تثير التنهن في ما يفوق العقل الطبيعي .
والمفعولات البشرية التي يتعلق بها الفهم العملي لا تفوق العقل الطبيعي لانه
هو الذي يتولى تدبير الاشياء المفعولة كما يظهر ما مر في اول الثاني مب ٥٨
ف ٢ ومب ٧١ ف ٦ . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « حسن الفهم لكل الذين
يعملون به »

والجواب ان يقال ان موهبة الفهم لا تختص بما يتعلق به الايمان اولاً
وبالذات فقط بل تناول ايضاً ما يتعلق به تبعاً كما مر في الفصل الآنف والايمان يتعلق
تبعاً على نحو ما بالافعال الجلية لانه يعمل بالمحبة كما قال الرسول في غلا ٥ : ٦
ولهذا كانت موهبة الفهم تناول ايضاً بعض المفعولات لا بمعنى انها تتعلق
بها بالذات بل من حيث ان قاعدة افعالنا هي على ما قال اوغسطينوس في
الثالوث ك ١٢ « الحقائق الازلية التي يجعلها دائماً العقل الاعلى » الذي
يستكمل بموهبة الفهم « نصب عينيه ويعرض عليها افعاله »

اذاً اجيب على الاول بان المفعولات البشرية ليس لها باعتبارها في
انفسها شيء من سمو واما باعتبار اسنادها الى قاعدة الشريعة الازلية والى
غاية السعادة الالهية ففيها شيء من سمو بحيث يجوز ان يتعلق بها الفهم
وعلى الثاني بان ملاحظة الفهم للمفعولات الازلية او الضرورية لا
باعتبارها في انفسها فقط بل باعتبار كونها قاعدة للافعال البشرية ايضاً
ترجع الى شرف الموهبة التي هي الفهم لانه كلما كانت القوة المدركة اعم
كانت اشرف

وعلى الثالث بان قاعدة الافعال البشرية هي العقل الانساني والشريعة
الازلية كما مرّ في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ . والشريعة الازلية تفوق العقل
الطبيعي ولهذا كانت معرفة الافعال البشرية من حيث تجرّس على قاعدة
الشريعة الازلية تفوق العقل الطبيعي ويُفتقر فيها الى النور الفائق الطبع
الذي يفاض بموهبة الروح القدس

الفصل الرابع

في ان موهبة الفهم هي حاصله لجميع الفائزين بالنعمة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست حاصله لجميع
الناس الفائزين بالنعمة فقد قال غريغور يوس في اديياته ك ٢ ان موهبة الفهم
تمنح دفماً للبلاد . وكثير ممن فازوا بالنعمة لا يزالون على بلادتهم . فليست
موهبة الفهم اذن حاصله لجميع الفائزين بالنعمة
٢ وايضاً يظهر ان الايمان قد انفرد من بين الاشياء التي ترجع الى المعرفة
بكونه ضرورياً للخلاص لان المسيح يحمل بالايمان في قلوبنا كما في انفس ٣ : ١٧ .
وليس لجميع المؤمنين موهبة الفهم بل «الذين يؤمنون يجب ان يصلوا ليفهموا»
كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ . فليست اذن موهبة العقل ضرورية
للخلاص . فليست اذن حاصله لجميع الفائزين بالنعمة
٣ وايضاً ما اشترك فيه جميع الفائزين بالنعمة لا يُنتزع منهم ابداً . وقد
يُنتزع احياناً نعمة الفهم وسائر المواهب لفائدة من كان حاصلها عليها فقد يحدث
احياناً ان العقل ينما هو مستكبر في نفسه لفهم الامور العالية يتولاه عظم
البلاد في الامور السافلة والحسيسة كما قال غريغور يوس في اديياته
ك ٢ . فليست اذن موهبة الفهم حاصله لجميع الفائزين بالنعمة
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨١ : ٥ «لم يعلموا ولم يفهموا . يسلكون

في الظلمة» وليس احدٌ من الفائزين بالنعمة يسلك في الظلمة كقوله في
يو ١٢: ٨ «من يتبعني فلا يمسي في الظلام» فأذا ليس احدٌ من الفائزين
بالنعمة يخلو من موهبة الفهم

والجواب ان يقال من الضرورة ان يكون جميع الفائزين بالنعمة
مستقيمي الارادة لان ارادة الانسان لتأهب بالنعمة للخير كما قال اوغسطينوس
في رده على يوليانوس ك ٠ ٤ . والارادة لا يمكن ان تتوجه نحو الخير توجهاً
مستقيماً ما لم يتقدم ذلك شيء لا من معرفة الحق لان موضوع الارادة هو الخير
المعقول كما في كتاب النفس ٠ ٣ . وكما ان الروح القدس يبعث بموهبة المحبة
ارادة الانسان على ان تتحرك توجهاً نحو خير فائق الطبع كذلك ايضاً يميز بموهبة
الفهم عقل الانسان ليدرك حقاً فائق الطبع ينبغي ان تميل اليه الارادة
المستقيمة وعليه فكما ان موهبة المحبة تحصل في جميع الفائزين بالنعمة المبررة
كذلك موهبة الفهم ايضاً

اذا اجيب على الاول بانه لا يمتنع ان يكون في بعض الفائزين بالنعمة
المبررة بلاذة بالنسبة الى امور ليست ضرورية للخلاص واما الامور الضرورية
للخلاص فانهم يتفنون فيها تنقيفاً كافياً من الروح القدس كقوله في ايو ١٧: ٢
«مختة تعلمكم في كل شيء»

وعلى الثاني بان المؤمنين وان كانوا لا يفهمون كلهم فهماً كاملاً
موضوعات الايمان الا انهم يفهمون وجوب الايمان بها وعدم جواز العدول
عنها لسبب من الاسباب

وعلى الثالث بان موهبة الفهم لا تتزعم ابداً من القديسين باعتبار
الاشياء الضرورية للخلاص واما باعتبار الاشياء الأخر فقد تتزعم منهم احياناً
بميت لا يستطيعون ان يدركوها كلها بالفهم ادراكاً جلياً وذلك سداً لسبيل

الفصل الخامس

في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضاً للمبرزين بالنعمة المبررة

ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم تحصل ايضاً لغير
الفائزين بالنعمة المبررة فان اوغطينوس في تفسيره قوله في مز ١١٨ : ٢٠
« اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكامك المبررة » قال « يرتفع الفهم اولاً ثم
يتبعه الشوق مثاقلاً او ضعيفاً » والشوق في جميع الفائزين بالنعمة المبررة
متعي من اجل المحبة . فيمكن اذن ان تحصل موهبة الفهم لغير الفائزين
بالنعمة المبررة

٢ وايضاً في دانيال ١٠ : ١ ان لا بد من الفهم في الرؤيا النبوية وهذا
صريح بان النبوة لا تكون بدون موهبة الفهم . ويجوز ان تكون النبوة بدون
النعمة المبررة كما في متي ٧ : ٢٣ حيث ورد ان القائلين « باسمك تبنانا »
يجيبهم الرب بقوله « لم اعرفكم قط » فيجوز اذن حصول موهبة الفهم من
دون النعمة المبررة

٣ وايضاً ان موهبة الفهم هي بازاء فضيلة الايمان كقول اش ٧ : ٩
في رواية « ان لم تؤمنوا قلن تفهموا » . والايمان يمكن ان يكون من دون
النعمة المبررة . فكذا موهبة الفهم ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب
وتعلم يقبل الي » وانما تعلم او ندرك ما نسمعه بالفهم كما قال غريغوريوس
في اديياته ك ١ فاذاً كل من حصلت له موهبة الفهم يقبل الى المسيح وهذا
يمنع من دون النعمة المبررة . فلا تحصل اذن موهبة الفهم من دون
النعمة المبررة

والجواب ان يقال ان مواهب الروح القدس كالات للنفس باعتبار
 حسن استمدادها لان تحرك من الروح القدس كما مر في اول الثاني مب ٦٨
 ف ا فاذا انما يجعل نور النعمة العقلي موهبة النهم من حيث يحصل في
 عقل الانسان حسن الاستمداد لان يتحرك من الروح القدس . واعتبار هذه
 الحركة قائم بادراك الانسان الحق من جهة الغاية . فما دام عقل الانسان
 لا يتحرك من الروح القدس ليحكم على الغاية حكماً مستقيماً فهو لم ينل موهبة
 الفهم ولو ادرك بانارة الروح القدس اموراً أخرى ممهدة لذلك . وليس يحكم
 على الغاية القسوى حكماً مستقيماً الا الذي لا يتولاه فيها ضلال بل يتمسك
 بها بزيمة ثابتة معتبراً اباها افضل الغايات وانما هذا شأن الفائز بالنعمة المبررة
 فقط كما ان الانسان انما يحكم في الامور الادبية على الغاية حكماً مستقيماً بملكة
 الفضيلة . فاذا ليس يحصل احد على موهبة النهم من دون النعمة
 المبررة

اذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالفهم مطلق
 الاستارة العقلية الا ان هذه لا تبلغ الى كمال حقيقة الموهبة ما لم يتوصل بها
 عقل الانسان الى ان يحكم على الغاية حكماً مستقيماً
 وعلى الثاني بان الفهم الذي هو ضروري للنسوة انما هو استارة العقل
 في ما يوحي به الى الانبياء لا في الحكم المستقيم على الغاية القسوى المختص
 بموهبة الفهم

وعلى الثالث بان مدلول الايمان هو التصديق بالامور الايمانية فقط وام
 مدلول الفهم فادراك الحق ولا يمكن ان يدرك الحق من جهة الناية الا من
 كان فائزاً بالنعمة المبررة كما تقدم . فليس حكمهما واحداً



الفصل السادس

في ان موهبة الفهم حل هي متغيرة لسائر المواهب

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست متغيرة لسائر المواهب فان الاشياء التي مقابلاتها واحدة بعينها هي ايضاً واحدة بعينها والحكمة يقابلها البله والبلادة يقابلها الفهم والتسرع يقابله الشورة والجهل يقابله العلم كما قال غريغوريوس في ادبياته لك ٢٠٢ ويظهر ان لا تناير بين البله والبلادة والجهل والتسرع . فلا تناير اذن بين الفهم وسائر المواهب

٢ وايضاً ان الفهم الذي يجعل فضيلة عقلية يفارق سائر الفضائل العقلية بكونه يتعلق خصوصاً بالمبادئ الينة بانفسها . وموهبة الفهم لا تتعلق بمبادئ الينة بانفسها فان المبادئ التي تعلم بانفسها بالفطرة الطبيعية يكفي لها الملكة الطبيعية المتعلقة بالمبادئ الأولى والمبادئ الفائقة الطبع يكفي لها الايمان لان عقائد الايمان هي بمثابة المبادئ الأولى في المعرفة الفائقة الطبع كما مر في م ب ١ ف ٧ . فليست موهبة الفهم اذن متغيرة لسائر المواهب العقلية

٣ وايضاً كل معرفة عقلية فهي اما نظرية او عملية . وموهبة الفهم ترجع الى كليهما كما مر في ف ٣ . فليست اذن متغيرة لسائر المواهب العقلية بل متضمنة لها كلها في نفسها

لكن يعارض ذلك ان ما كان قسماً لآخر في العدد يجب ان يكون متغيراً له بوجه من الوجوه لان التعليل هو مبدأ العدد . وموهبة الفهم قسمة في العدد لسائر المواهب كما في اش ١١٠ . فهي اذن متغيرة لجميع المواهب والجواب ان يقال ان متغيرة موهبة الفهم للمواهب الثلاث التي هي البر والشجاعة والخشية ظاهرة لان موهبة الفهم تختص بالقوة الإدراكية وهذه

الثلاث تختص بالقوة الشوقية واما مغايرتها للثلاث الأخر وهي الحكمة والعلم
 والمشورة المختصة أيضاً بالقوة الإدراكية فليست ظاهرة كل الظهور . وقد
 ذهب بعض^١ الى ان موهبة الفهم تغاير موهبتي العلم والمشورة من حيث ان
 هاتين تختصان بالمعرفة العملية وهي تختص بالمعرفة النظرية وانها تغاير موهبة
 الحكمة التي تختص أيضاً بالمعرفة النظرية من حيث ان من شأن الحكمة الحكم
 ومن شأن الفهم احاطته بالامور التي تعرض عليه او نفوذه ان يواظبها . وبناء
 على هذا اوردنا تفصيل المواهب في اول الثاني م ب ٦٨ ف ٤ - الا ان من امعن
 نظره رأى ان موهبة الفهم لا تتعلق بالنظريات فقط بل بالعمليات أيضاً كما
 مر في ف ٣ ورأى كذلك ان موهبة العلم تتعلق بكليهما أيضاً كما سيأتي في
 البحث التالي ف ٣ فلا بد اذن من جعل التغاير بينهما من وجه آخر . فان
 المقصود من هذه المواهب الاربع كلها المعرفة انما تقع الطبع التي تبتدىء فينا
 بالايمان . والايمان من السماع كما في رو ١٧: ١٠ فما يعرض اذن على الانسان
 ليصدق به ينبغي ان يعرض عليه لا بطريق النظر بل بطريق السماع فيعتقده
 بالايمان . والايمان يتعلق اولاً وبالذات بالحق الاول وثانياً بملاحظة امور
 من جهة المخلوقات ثم يتناول بعد ذلك تدبير الافعال البشرية من حيث انه
 يعمل بالحجة كما يظهر مما مر في م ب ٣ فاذا الامور التي تعرض علينا نتؤمن بها تقتضي
 من جهتنا امرين اولاً ادراكها او النفوذ الى باطنها وهذا ان موهبة الفهم
 وثانياً ان يحكم فيها الانسان حكماً مستقيماً بحيث يحكم بوجوب اتمسك بها
 واجتناب ما ينافيها وهذا الحكم هو في الاشياء الالهية الى موهبة الحكمة وفي
 الاشياء المخلوقة الى موهبة العلم وفي فعل الافعال الجزئية ان موهبة المشورة
 اذا اجيب على الاول بان ما تقدم من تغاير المواهب الاربع يصدق
 صدقاً ظاهراً على تغاير تلك الاشياء التي جعلها غريغور يوس مقابلة لها فان

البلادة تقابل حدة الفهم ويقال على وجه التشبيه فهمٌ حادٌ متى أمكن له ان
 ينفذ بواطن الأشياء التي تُمرّض عليه فإذا انما يوصف الذهن بالبلادة متى
 قصر عن النفوذ الى البواطن . ويقال ابله لمن فسد حكمه على الغاية العامة
 التي للعبوة ولهذا كانت البلاهة مقابلةً بوجه الخصوص للحكمة التي تحكم حكماً
 مستقيماً على العلة الكلية . والجهل يدل على نقصان في العقل من جهة
 الجزئيات ايضاً ايّا كانت فكان مقابلاً للعلم الذي به يحكم الانسان حكماً
 مستقيماً على العلة الجزئية اي على المخلوقات . والتسرع مقابل للمشورة مقابلةً
 بينة لانها تجعل الانسان ان لا يقدم على الفعل قبل تروّي العقل

وعلى الثاني بان موهبة الفهم تعلق بمبادئ العلم الموهوب الأولى لكن
 على خلاف ما يتعلق بها الايمان فان الايمان يخصه التصديق بها وموهبة الفهم
 يخصصها ان تنفذ بالعقل الى ما يقال منها

وعلى الثالث بان موهبة الفهم ترجع الى كلتا المعرفتين اي النظرية
 والعملية لا باعتبار الحكم بل باعتبار التصور ليُدرك به ما يقال

الفصل السابع

في ان موهبة الفهم حل يوازها الطوبى السادسة الواردة في قوله
 طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعاينون الله

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم لا يوازها
 الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعاينون الله
 اذ يظهر ان نقاوة القلب هي اخص شيء بالشوق . وموهبة الفهم لا تختص
 بالشوق بل بالحري بالقوة العقلية . فالطوبى المتقدمة اذن ليست بازاء موهبة
 الفهم

٢ وايضاً قيل في اع ١٥ : ٩ « طهر بالايان قلوبهم » ونقاوة القلب

تحصل بتطهيره . فالطوبى المتقدمة اذن هي بفضيلة الايمان اخص منها
بوجهة الفهم

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في الحياة الحاضرة . والله
لا يعاين في الحياة الحاضرة اذ معاينته تقوم السعادة كما مر في ١ ق ١ م ب ١٢
ف ١ . فالطوبى السادسة المتضمنة معاينة الله لا تختص اذن بوجهة الفهم
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل « ان
سادس افعال الروح القدس وهو الفهم يناسب الانقياء القلوب الذين يقدرون ان
يروا بعين مطهرة ما لم تره عين »

والجواب ان يقال ان الطوبى السادسة تتضمن كبرها امرين احدهما على
سبيل الاستحقاق وهو تقاوة القلب والثاني على سبيل اثواب وهو معاينة الله
كما مر في اول الثاني م ب ٦٩ ف ٢ وكلاهما يختص على نحو ما بوجهة الفهم
لان التقاوة على ضربين فمنها ما هي تمهيد واستعداد لمعاينة الله وتقوم بتحجيص
الشوق عن الاهواء المتحرقة . وهذه تحصل بالفضائل وانواع المخصصة بالقوة
الشوقية ومنها ما هي مكلمة على نحو ما بالنسبة الى المعاينة الالهية وتقوم بتزوية
العقل عن الصور الخيالية وعن الاضاليل حتى لا تعتبر الامور الالهية المتعلقة
بالله على مثال الصور الخيالية الجسمية ولا على حسب اضاليل المبتدعة وهذه
تحصل بوجهة الفهم - وكذلك معاينة الله فانها ايضاً على ضربين كاملة وهي
التي بها تُعاين ذات الله وتاقصة وهذه وان لم تعان بها ما هو الله فانا نعاين بها
ما ليس هو . وكلما ازداد ادراك علو الله عن ان يحيط به عقل كانت معرفتنا
له تعلق في هذه الحياة اتم . وكتابها تختص بوجهة الفهم فالأولى تختص بوجهة
الفهم الكامل في الوطن والثانية تختص بوجهة الفهم المبتدأ في هذه الحياة
وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات فان الاولين يتجهان على

النقاوة الأولى والثالث يتجه على معاينة الله الكاملة . والمواهب تكملنا هنا
ايضاً باعتبار نوع من الابداء ويتم في المستقبل كما مر في الموضوع المورد

الفصل الثامن

في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر : ان الايمان من الثمار ليس بازاء
موهبة الفهم لان الفهم هو ثمرة الايمان فقد قيل في اش ٧ : ٩ في رواية « ان
لم تؤمنوا فلن تفهموا » والرواية التي لدينا هي « ان لم تؤمنوا فلن تثبتوا » فليس
الايمان اذن ثمرة الفهم

٢ وايضاً ان ثمرة المتأخر ليست متقدمة . ويظهر ان الايمان متقدم على
الفهم لانه اساس كل البناء الروحي على ما مر في مب ٤ ف ٧ . فليس اذن
ثمرة الفهم

٣ وايضاً ان المواهب المختصة بالعقل اكثر من المختصة بالشوق . وليس
يخص بالعقل من الثمار الا واحدة فقط وهي الايمان وجميع الثمار الباقية
تخص بالشوق . فيظهر اذن ان الايمان ليس للفهم اكثر موازاة منه للحكمة
او العلم او المشورة

لكن يعارض ذلك ان غاية الشيء هي ثمرة . ويظهر ان الغاية الذاتية
لموهبة الفهم هي تيقن الايمان الذي يجعل ثمرة فقد قال النارج في غلا ٥ : ٢٢
ان الايمان الذي هو ثمرة هو تيقن ما لا يرى . فالايان اذن في الثمار محاذ
لموهبة الفهم

والجواب ان يقال ان المراد بثمار الروح امور اخيرة ولذينة تحصل قينا
بقوة الروح القدس كما اسلفنا في اول الثاني مب ٧٠ ف ١ عند كلامنا على
الثمار . والاخير اللذيذ يتضمن حقيقة الغاية التي هي موضوع الارادة الخاص

فما كان اذاً اخيراً ولديداً في الارادة ينبغي ان يكون بوجه ما ثمرة كل ما
سواه مما يختص بسائر القوى فهذا الاعتبار يمكن ان تعتبر ثمرة الموهبة او
الفضيلة التي هي كمال لاحدى القوى على ضربين احدهما خاصة بقوتها والاخرى
وهي الاخيرة خاصة بالارادة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يقال ان موهبة الفهم
يحاذيها الايمان اي يقن الايمان على انه ثمرة الخاصة واللذة المختصة بالارادة على
انها ثمرة الاخيرة

اذاً اجيب على الاول بان الفهم هو ثمرة الايمان الذي هو فضيلة . اما
الايمان الذي هو ثمرة فليس يراد به فضيلة الايمان بل يقن الايمان الذي يبلغ
اليه الانسان بموهبة الفهم

وعلى الثاني بان الايمان لا يمكن تقدمه بالاجمال على الفهم فان الانسان
لا يقدر ان يصدق بما يعرض عليه ما لم يفهمه بنحو من الانحاء غير ان
كمال الفهم يتبع الايمان الذي هو فضيلة ويتقدم ما يحصل عنده من
يقن الايمان

وعلى الثالث بان ثمرة المعرفة العملية لا يمكن حصولها في نفس المعرفة
لان هذه المعرفة لا تكتسب لذاتها بل لشيء آخر واما المعرفة النظرية فتحصل
في نفسها على ثمرتها وهي يقن ما تعلق به ولهذا لم يكن لموهبة المشورة المختصة
بالمعرفة العملية فقط ثمرة خاصة بازائها . واما مواهب الحكمة والفهم والعلم
التي يجوز ان ترجع الى المعرفة النظرية ايضاً فبازائها ثمرة واحدة فقط وهي
اليقين المبرعته بالايمان . على ان اكثر الثمار تخص بالجزء الشوقى لان حقيقة
الغاية المدلول عليها بلفظ الثمرة هي بالقوة الشوقية اخص منها بالقوة العقلية



المبحث التاسع

في موهبة العلم — وفيه اربعة فصول

ثم يبني النظر في موهبة العلم والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان العلم هل هو موهبة — ٢ هل يتعلق بالالهيات — ٣ هل هو نظري او عملي — ٤ ابي طوي تحاذيه

الفصل الاول

سيفي ان العلم من موهبة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان العلم ليس بموهبة فان مواهب الروح القدس تنشق القوة الطبيعية . والعلم عبارة عن معلول للعقل الطبيعي فقد قال الفيلسوف في كتاب القياس ١ ان البرهان قياس يحدث العلم . فليس العلم اذن موهبة من الروح القدس

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس مشتركة بين جميع القديسين كما مر في اول الثاني م ب ٦٨ ف ٥ . وقد قال اورغستينوس في الثالث ك ١٤ « ان مؤمنين كثيرين ليس لهم العلم وان كان لهم الايمان » فليس العلم اذن موهبة

٣ وايضاً ان الموهبة اكل من الفضيلة كما مر في الموضع المتقدم ف ٨ فالموهبة الواحدة اذن تكفي لكمال الفضيلة الواحدة . وفضيلة الايمان يجازيها موهبة الفهم كما مر في المبحث الآنف ف ٥ فلا يجازيها اذن موهبة العلم كما لا يظهر ايضاً انها تحاذي فضيلة أخرى . ولأن المواهب انما هي كليات للفضائل كما مر في اول الثاني م ب ٦٨ ف ١ او ٢ يظهر ان العلم ليس موهبة لكن يعارض ذلك ان العلم يجعل في اش ١١ في جملة المواهب السبع والجواب ان يقال ان النعمة هي اكل من الطبيعة فلا يتفي فعلها في ما

يمكن للانسان ان يستكمل فيه بالطبيعة ولما كان الانسان يدعن بعقله بالفطرة الطبيعية لشيء من الحق كان يحصل له الكمال في ادعائه لذلك الحق من وجهين اولاً من حيث يدركه وثانياً من حيث يحكم فيه حكماً يقينياً فكان لا بد للعقل الانساني في كمال ادعائه لحق الايمان من امرين احدهما ان يدرك ادراكاً صحيحاً ما يُعَرِّضُ عليه وهذا يختص بموهبة الفهم كما مرّ في البحث الآنف ف ٦ والثاني ان يحكم فيه حكماً يقينياً وسديداً مميزاً ما ينبغي الايمان به عما ينبغي الايمان به وهذا لا بد له من موهبة العلم

إذا اجيب على الاول بان المعرفة اليقينية تختلف باختلاف الطبائع في حالاتها فان الانسان يحصل له الحكم اليقيني على الحق بالانتقال التفكري ولهذا كان العلم البشري يُكتسب بالعقل البرهاني واما الله فيحكم على الحق حكماً يقينياً بنظر بسيط من دون ادنى انتقال تفكري كما مرّ في ق ١٤ ف ٧ ولهذا لم يكن العلم الالهي تدريجياً او قياسياً بل مطلقاً وبسيطاً ويمتثل في ذلك العلم الذي يجعل من مواهب الروح القدس لانه نوع من المشاركة فيه وعلى الثاني بان العلم بالامور الايمانية يمكن ان يكون على نحوين احدهما ما يعلم به الانسان ما ينبغي ان يؤمن به مميزاً له عما لا ينبغي الايمان به وهو بهذا الاعتبار موهبة ويلائم جميع القديسين والثاني العلم الذي لا يعلمه الانسان ما ينبغي ان يؤمن به فقط بل يعلم ايضاً ان يظهر ايمانه ويحصل غيره على الايمان وينعم المنازعين فيه وهذا يُجمل في جملة النعم المجانية ولا يعطى لجميع المؤمنين بل لبعضهم ولهذا عقب اوغسطينوس كلامه المورّد بقوله « العلم بما ينبغي ان يؤمن به الانسان فقط غير العلم بانه كيف ينبغي ان يسعف به الاخيار وينود عنه الاشرار غير »

وعلى الثالث بان المواهب هي اكمل من الفضائل الخلقية وانعقلية ولكنها

ليست أكل من الفضائل اللاهوتية بل جميع المواهب نتوخى كمال الفضائل
 اللاهوتية على أنه غايتها فلا يمنع اذن ان تكون فضيلة واحدة لاهوتية غاية
 لمواهب مختلفة

الفصل الثاني

في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان موهبة العلم تتعلق بالاشياء الالهية
 فقد قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ « بالعلم يولد الايمان وينتذي ويتقوى »
 والايمان يتعلق بالاشياء الالهية لان موضوعه الحق الاول كما مر في مب ١
 ف ١ . فاذا موهبة العلم ايضاً تتعلق بالاشياء الالهية

٢ وايضاً ان موهبة العلم اشرف من العلم المكتسب . وبعض العلوم
 المكتسبة تتعلق بالاشياء الالهية كعلم الالهيات . فلان يتعلق بها موهبة
 العلم أولى

٣ وايضاً « ان غير منظورات الله تبصر اذ تدرك بالمبروات » كما في
 رو ١ : ٢٠ . فاذا اذا كان العلم يتعلق بالخلوقات فهو يتعلق ايضاً بالالهيات
 فيما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ « العلم بالامور
 الالهية يُنحص باسم الحكمة والعلم بالامور البشرية يُنحص باسم العلم »
 والجواب ان يقال ان اخص ما يُحكم على شيء حكماً يقينياً بعلمه فينبغي
 من ثمة ان يكون ترتيب الاحكام بحسب ترتيب العلل فكما ان العلة الأولى
 علة للعلة الثانية كذلك بالعلة الأولى يُحكم على العلة الثانية . واما العلة الأولى
 فلا يمكن ان يحكم عليها بعلة أخرى ولهذا كان الحكم الذي يحصل بالعلة
 الاولى اولياً وبالغاية الكمال . والاشياء التي يبلغ فيها شيء غاية الكمال

يُخَصُّ منها باسم الجنس العام ما لم يبلغ هذه الدرجة المتناحية من الكمال اما ما يبلغ منها ذلك فيجعل له اسم آخر خاص كما هو ظاهر في المنطق فما كان من جنس المحمولات المساقفة للموضوع مقولاً في جواب ما هو يوضع له اسم خاص وهو الخدم ما كان منه غير مقول في جواب ما هو لا يستعمل له الا الاسم العام وهو الخاصة - ولأن اسم العلم يدل على يقين في الحكم كما تقدم في الفصل الآنف فان كان هذا اليقين حاصلًا بالعلم العليّ خصّ باسم الحكمة فانه يقال حكيم في كل جنس لمن ادرك علة ذلك الجنس العليا التي بها يتأتى له الحكم على كل شيء ويقال حكيم مطلق لمن ادرك العلة العليا المطلقة وهي الله ومن ثم قيل لادراك الامور الالهية حكمة واما ادراك الامور البشرية فيطلق عليه اسم العلم العام النال على يقين في الحكم والمخصوص بالحكم الذي يحصل بالعلل الثابتة ومن ثم كان العلم بهذا المعنى موهبة متميزة عن موهبة الحكمة فتكون موهبة العلم متعلقة بالامور البشرية او بالمخلوقات فقط

اذا اجيب على الاول بأنه وان كانت الاشياء التي يتعلق بها الايمان الهية وازلية الا ان نفس الايمان امر زمني قائم في نفس المؤمن ولهذا فمعرفة ما ينشئ الايمان به محتصة بموهبة العلم ومعرفة ما يؤمن به في نفسه على نحو من الاتصال به محتصة بموهبة الحكمة فتكون موهبة الحكمة اولى بمخاذاة المحبة التي تربط عقل الانسان بالله

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على العلم من حيث يراد به مطلق العلم وهو ليس بجعل موهبة خاصة بهذا الاعتبار بل باعتبار كون المراد به الحكم الذي يحصل بالمخلوقات فقط

وعلى الثالث بان كل مسكة ادراكية تنظر من جهة الصورة الى الواسطة التي بها يدرك شيء ومن جهة المادة الى الشيء الذي يدرك بالواسطة كما مر

في مب ١ ف ١ ولأن الجهة الصورية افضل كانت تلك العلوم التي تستخرج نتائجها في حق المادة الطبيعية من المبادئ التعليمية اولى بان تجعل من العلوم التعليمية لانها اشبه بها وان كانت من جهة المادة اولى بان تجعل من العلوم الطبيعية ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٢ انها « اولى بان تكون طبيعية » ولما كان الانسان يعرف الله بال مخلوقات كان العلم اولى بهذه المعرفة من الحكمة لانها من قبيل الصورة له ومن قبيل المادة للحكمة وبمعكس ذلك لما كنا نجزم على المخلوقات بحسب الامور الالهية كانت الحكمة اولى بهذا الحكم من العلم

الفصل الثالث

في ان موهبة العلم هل هي علم عملي

يُنْتَظَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلم الذي يجعل موهبة علم عملي فقد قال اوغسطينوس في الثاوث ك ١ : « ان الفعل الذي به نستعمل الاشياء الخارجة يتكفل به العلم » والعلم الذي يتكفل بالفعل عملي . فالعلم الذي هو موهبة علم عملي

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ « ليس العلم شيئاً اذا خلا عن التقوى ولا فائدة في التقوى اذا خلت عن تمييز العلم » وينتج من ذلك ان العلم يدير التقوى . وهذا ليس من شأن العلم النظري . فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس لا تحصل الا للابرار كما مر في البحث الآنف ف ٥ . والعلم النظري يجوز ان يحصل لغير اابرار ايضاً كقوله في يع ٤ : ١٧ « من علم الخير ولم يصنعه فعليهِ خطيئة » فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ١ « العلم يعد في يومه

وليمة. لانه يغلب صياح الجهل في بطن العقل « والجهل ليس يتنفي بالسكينة
 الا بكلا العليين اي النظري والعملي . فاذا العلم الذي هو موهبة نظري وعملي
 والجواب ان يقال ان غاية موهبة العلم هي تيقن الايمان كغاية موهبة
 العقل على ما مر في المبحث الآنف ف. ٨. والايمان يوجد اولاً وبالذات في
 نظر العقل من حيث يتعلق بالحق الاول الا انه لما كان الحق الاول هو ايضاً
 الغاية القصوى التي تنوخاها بافعالنا كان الايمان يتناول الفعل ايضاً كقوله في
 غلا ٥: ٦٠ « الايمان يعمل بالحجة » فينبغي ان يقال اذن ان موهبة العلم تتعلق
 اولاً وبالذات بالنظر اي من حيث يعلم الانسان ان ما ينبغي ان يؤمن به
 ماذا وتعلق ثانياً بالفعل من حيث ان العلم بالمعتقد الايمانية وبما يتفرع عليها
 هو الذي يتولى ادارة اعمالنا

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغطينوس هناك على موهبة العلم
 باعتبار تناولها العمل ايضاً فان الفعل يُسند اليها لكن لا وحده ولا بالاسناد
 الاول . وبهذا المعنى ايضاً يقال انها تدير التقوس . وبذلك يظهر الجواب
 على الثاني

وعلى الثالث بانه كما ان موهبة الفهم لا تحصل لكل من يدرك بل لمن
 يدرك بملكة النعمة كما مر في المبحث الآنف ف ٥ عند كلامنا على موهبة
 الفهم كذلك ينبغي ان يعلم ان موهبة العلم ايضاً لا تحصل الا لمن اوتي
 بفيض النعمة ان يحكم على ما يجب اعتقاده وفعله حكماً يقينياً لا يخرج في
 شيء عن استقامة البر وهذا هو علم القديسين الذي قيل عنه في حك ١٠: ١٠
 « الرب قاد الضديق في - يلب مستقيمة واتاه علم القديسين »



الفصل الرابع

في ان موهبة العلم هل يحاذيها الطوبى الثلثة الواردة في قوله «طوبى
للحزين فانهم يعزّون»

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العلم لا يحاذيه الطوبى الثالثة
الواردة في قوله في متى ٥ : ٥٠ « طوبى للحزين فانهم يعزّون » فكما ان الشر
هو علة الالم والحزن كذلك الخير ايضاً هو علة الفرح . والعلم لتبين به الخيرات
قبل الشرور التي انما تدرك بالخيرات فان « المستقيم يحكم على نفسه وعلى
المنحرف » كما في كتاب النفس ١٠١ فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة
بازاء العلم

٢ وايضاً ان ملاحظة الحق هي فعل العلم . وليس في ملاحظة الحق
الم بل لئله فقد قيل في حك ٨ : ١٦ « ليس في معاشرتها سرارة ولا في الحياة
معها ملل بل سرور ولذة » . فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم
٣ وايضاً ان موهبة العلم تقوم بالنظر قبل العمل وباعتبار قيامها بالنظر
لا يحاذيها الحزن لان العقل النظري « لا يبحث عما ينبغي اقتفاؤه او الهرب منه »
كما في كتاب النفس ٣ ولا عما به سرور او غم . فلا يصح اذن جعل الطوبى
المتقدمة بازاء موهبة العلم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١
« العلم يناسب الحزان الذين تعلموا ما عليهم من الشرور وما التمسوه على
انذ خير »

والجواب ان يقال ان العلم من شأنه الخاص الحكم المستقيم على المخلوقات .
والمخلوقات هي التي تسول للانسان الاعراض عن الله كقوله في حك ١٤ : ١١
« المخلوقات صارت رجساً . وفقاً لاقدام الجهال » . اي الذين لا يحكمون عليها

حكماً مستقيماً لا اعتبار عم ان فيها الخير الكامل فهم يجعلهم غايتهم فيها يخطأون
ويخسرون الخير الحق وهذا الضرر يتبينه الانسان بما يحصل له بموهبة العلم من
الحكم المستقيم على المخلوقات ولهذا تجعل طوبى الحزن بازاء موهبة العلم
اذا اجيب على الاول بان الخيرات المخلوقة لا تبعث على اللذة الروحية
الا من حيث تنساق الى الخير الالهي الذي هو في الحقيقة منشأ اللذة الروحية
ولهذا فوهبة الحكمة يجازيها اولاً الاطمئنان الروحي وتبعاً اللذة واما موهبة
العلم فيجازيها اولاً الحزن من الاغلاط الماضية وتبعاً العزاء لان الانسان بما
يحصل له بالعلم من الحكم المستقيم يسوق المخلوقات الى الخير الالهي ولهذا
اعتبر الحزن في هذه الطوبى استحقاقاً وما يلحقه من العزاء ثواباً وهي تبتدىء في
هذه الدنيا وتكمل في الآخرة

وعلى الثاني بان الانسان يلتذ بنفس ملاحظة الحق واما ما يلاحظ
فيه الحق فقد يتألم منه احياناً وبهذا الاعتبار يُسند الحزن الى العلم
وعلى الثالث بان العلم من حيث يقوم بالنظر لا يجازيه سعادة لان
سعادة الانسان لا تقوم بملاحظة المخلوقات بل بمعاينة الله غير انها تقوم على نحو
ما باستعمال المخلوقات على ما ينبغي والميل اليها واريده بذلك سعادة
الطريق ولهذا لا يُسند الى العلم شيء من السعادات المختصة بالمعاينة بل انما
يُسند ذلك الى الفهم والحكمة اللذين يتعلقان بالامور الالهية

المبحث العاشر

في الكفر بالاجمال — وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في الرذائل الثابتة واولاً في الكفر المقابل للايمان وثانياً في التجديف
المقابل للاترار وثالثاً في الجهل والبلاهة المقابلين للعلم والفهم — فالاول ينظر فيه في الكفر
بالاجمال اولاً وفي البدعة ثانياً وفي الردة ثالثاً — اما الاول فالمبحث فيه يدور على اثنتي عشرة

مسئلة - ١ في ان الكفر هل هو خطيئة - ٢ في محله - ٣ هل هو اعظم الخطايا - ٤ هل كل فعل من افعال الكفرة خطيئة - ٥ في انواع الكفر - ٦ في مقابستها بعضها ببعض - ٧ هل يبني مجادلة الكفرة في الايمان - ٨ هل يبني اكرامهم على الايمان - ٩ هل تجوز مخالفتهم - ١٠ هل يجوز ان يتسلطوا على المسيحيين المؤمنين - ١١ هل يبني احتمال طقوسهم - ١٢ هل يبني تمديد اطفالهم على رغبتهم

الفصل الاول

في ان الكفر هل هو خطيئة

يُنخَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الكفر ليس خطيئةً فان كل خطيئة هي ضد الطبيعة كما قال القديس في الدين المستقيم ك ٢ . وليس يظهر ان الكفر ضد الطبيعة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثغاب القديسين « ان امكان حصول الناس على الايمان حاصل لهم بالطبع كما كان حصولهم على المحبة واما حصول المؤمنين على الايمان فانما يتم لهم بالنعمة لحصولهم على المحبة » فليس اذن عدم الحصول على الايمان وهو الكفر خطيئةً

٢ وايضاً ليس احد يخطأ في ما يتعذر عليه اجتنابه لان الخطيئة اختيارية . واجتناب الكفر غير مقدور للانسان لانه لا يقدر على اجتنابه الا بحصوله على الايمان فقد قال الرسول في رو ١٠ : ١٤ « كيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به وكيف يسمعون بلا مبشر » فليس يظهر اذن ان الكفر خطيئة

٣ وايضاً ان امهات الرذائل التي ترجع اليها جميع الخطايا سبع كما اسلفنا في اول الثاني مب ٨٤ ف ٤ . وليس يظهر ان الكفر يندرج تحت شيء منها . فليس الكفر اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الرذيلة مضادة للخطيئة والايمان فضيلة يضادها الكفر . فالكفر اذن خطيئة

والجواب ان يقال ان الكفر يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث

هو امرٌ عديٌّ محضٌ. بمعنى ان يكون المراد بالكافر من لا ايمان له وثانياً من حيث مصادقته للايمان اي لان صاحبه يرفض سماع الايمان او يحقر الايمان كقوله في اش ٥٣ : ١ « من آمن بما سمعنا منا » وبهذا تقوم حقيقة الكفر الكاملة ودو هذا الاعتبار خطيئة . اما باعتبار كونه ابراً عديماً محضاً ككفر الذين لم يسمعوا عن الايمان شيئاً فليس له حقيقة الخطيئة بل بالاحرى حقيقة النصاص لان هذا الجيل بالاهليات انما هو نتيحة خطيئة الأب الاول . والذين هم كفرة على هذا النحو فانهم يهاكون في خطايا اخرى لا يمكن اغتفارها بدون الايمان لكنهم لا يهاكون في خطيئة الكفر وعليه قول الرب في يو ١٥ : ٢٢ « نولم آت واكلمهم لم تكن لهم خطيئة » وقد قال اوغسطينوس في تفسير هذه الآية ان كلامه « على تلك الخطيئة التي ابوا بها ان يؤمنوا بالمسيح »

اذا اجيب على الاول بان الحصول على الايمان ليس من مقتضى الطبيعة البشرية ولكن من مقتضاها ان لا يعاند عقل الانسان الشعور الداخلى والدعوة الخارجة الى الحق فالكفر بيننا الاعتبار ضد الطبيعة وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على الكفر من حيث يراد به العدم البسيط

وعلى الثالث بان الكفر الذي هو خطيئة مصدره الكبرياء التي تحمل الانسان على ان لا يريد اخضاع عقله لقواعد الايمان ولعقل الآباء السليم وعليه قول غريغور يوس في ادبياته لك ٣١ « ان منشا دعوى الامور المستحدثة هو المجد الباطل » - ويجوز ان يقال ايضاً كما ان الفضائل اللاهوتية لا تُترد الى امهات الفضائل بل هي متقدمة عليها كذلك الرذائل المقابلة للفضائل اللاهوتية لا تُترد الى امهات الرذائل

الفصل الثاني

في ان محل الكفر هل هو العقل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس العقل محل الكفر فان الارادة هي محل كل خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين . والكفر خطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فحله اذن الارادة لا العقل

٢ وايضاً انما 'يعتبر الكفر خطيئة من طريق احتقار الدعوة الى الايمان . والاحتقار يرجع الى الارادة . فمحل الكفر اذن الارادة

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في ٢ كور ١١ : ١٤ « ان الشيطان نفسه يغير هيئته الى هيئة ملاك نور » ما نصه « اذا تظاهر الملاك الشرير بانه خير » واعتقد ايضاً خير افسيس في هذا الخطا خطراً او ضرراً ان فعل او قال ما يليق بالملائكة الاخيار » والوجه في ذلك على ما يظهر استقامة ارادة من يتقاد له وهو معتقد انه متقاد للملاك خير . فيظهر اذن ان خطيئة الكفر قائمة كلها بفساد الارادة . فليس محلها اذن في العقل

لكن يعارض ذلك ان التعضادات محلاً واحداً بعينه . ومحل الايمان الذي يصاده الكفر هو العقل . فمحل الكفر ايضاً هو العقل

والجواب ان يقال ان محل الخطيئة 'يعمل في تلك القوة التي هي مبدأ لفعل الخطيئة كما مر في اول الثاني مب ٧٤ ف ١ و ٢ ويجوز ان يكون لفعل الخطيئة مبدأن احدهما اول وعام يأمر بجميع افعال الخطايا وهو الارادة لان كل خطيئة فهي ارادية والثاني خاص وتريب يصدر عنه فعل الخطيئة كما ان الشهوانية هي المبدأ القريب للشره والفجور وبهذا الاعتبار يقال انها محل لها . والتكذيب الذي هو الفعل الخاص للكفر هو فعل العقل المتحرك من الارادة كالتصديق فالعقل اذن هو المحل القريب للكفر كما هو المحل القريب

للايمان والارادة هي الحرك الاول له وبهذا الاعتبار يقال ان الارادة هي محل كل خطيئة . وبذلك ينضح الجواب على الاول
واجيب على الثاني بان احتقار الارادة يحدث تكذيب العقل الذي فيه
نتم حقيقة الكفر فتكون الارادة محلاً لسبب الكفر والعقل محلاً
لنفس الكفر

وعلى الثالث بان من يعتقد الملاك الشرير خيراً لا يكذب بشيء من
الامور الايمانية « فان حس البدن يخطئ ، واما العقل فلا يتجافى عن الحكم
الحق والمستقيم » كما قال نفس التارح هناك واما من يتبع الشيطان متى ابتداء
ان يجره الى مقاصده اى الى الشرور والباطيل فليس يخلو من الخطأ كما قيل
هناك ايضاً

الفصل الثالث

في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكفر ليس اعظم الخطايا فقد قال
اوغسطينوس في المعمودية رداً على الدوناتيين « لست اجترى ان اتجمل في
الحكم بما اذا كان يجب ان نفضل الكاثوليكي القبيح السيرة على المتدع الذي
لا يجد الناس في سيرته مغمزاً سوى انه متدع » والمتدع كافر . فلا ينبغي
اذن ان يقال بالاطلاق ان الكفر اعظم الخطايا

٢ وايضاً ما يخفف من جرم الخطيئة او يعذر في ارتكابها لا يظهر انه
اعظم الخطايا . والكفر يعذر في ارتكاب الخطيئة او يخفف من جرمها فقد قال
الرسول في ١ تيمو ١ : ١٣ « كنت من قبل مجذفاً ومضطهداً وشاتماً لكبي
نلت رحمة لاني فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان » فليس الكفر
اذن اعظم الخطايا

٣ وايضاً ان الخطيئة العظمى تستوجب عقاباً اعظم كقوله في تث ٢٥: ٢٠
 « يأمر بجلده على قدر ذنبه » والمؤمنون الخطاة يستوجبون عقاباً اشد من
 عقاب الغير المؤمنين كقوله في عبر ١٠ : ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً
 اشد من داس ابن الله وعد دم الوصية الذي قدس به نجساً » فليس الكفر
 اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « لو لم آت
 واكلهم لم تكن لهم خطيئة » قال « اراد بمطلق اسم الخطيئة خطيئة عظيمة فقد
 عنى بذلك الخطيئة التي تتضمن جميع الخطايا » اي خطيئة الكفر . فالكفر
 اذن اعظم جميع الخطايا

الجواب ان يقال ان كل خطيئة تقو من جهة الصورة بالاعراض عن
 الله كما مر في اول الثاني م ب ٢١ ف ٦ وم ب ٢٣ ف ٣ فكما كان الانسان
 ابد بالخطيئة عن الله كانت الخطيئة اعظم والكفر يجعله في غاية البعد عن الله
 فلا هو يعرف الله معرفة حقة ومعرفة الاطلة به لا تقربه اليه بل بالاحرى
 تبعدة عنه ولا يجوز ان يقال انه يعرفه من وجه اذا كان تصوره فيه باطلاً
 لان ما يتصوره ليس هو الله فقد وضع اذن ان خطيئة الكفر هي اعظم من
 جميع الخطايا التي تتعلق بفساد الآداب بخلاف الخطايا المقابلة لسائر الفضائل
 اللاهوتية كما سيأتي في م ب ٣٤ ف ٢ وم ب ٣٩ ف ٢

اذاً اجيب على الاول بانه لا يمتنع ان تكون الخطيئة التي هي اثقل
 باعتبار جنسها اخف باعتبار بعض الاحوال ولهذا لم يشأ اوغسطينوس ان
 يتعجل في الحكم بين الكاثوليكي الشرير والبتدع الذي ليس له خطيئة غير
 البدعة فان خطيئة البدع وان كانت في جنسها اثقل يمكن ان يجعلها بعض
 الاحوال خفيفة وبمكس ذلك يمكن ان تزيد بعض الاحوال خطيئة

الكاثوليكي ثقلاً

وعلى الثاني بان الكفر ينضم ما عند الجهل المصاحب له معارضة سيفه
الامور الايمانية وهو من هذه الجهة يُعتبر خطيئةً ثقيلة جداً واما من جهة
الجهل ففيه وجهٌ للمعذرة وخصوصاً متى لم يخطأ صاحبه عن سوء قصد كما
جرى للرسول

وعلى الثالث بان الكافر يعاقب على خطيئة الكفر بائد مما يعاقب به
خاطي في آخر على اي خطيئة اخرى لا اعتبار جنس الخطيئة واما غير الكفر من
الخطايا كالفسق مثلاً فاذا اترف على السواء من المؤمن والكافر كانت خطيئة
المؤمن فيه اثقل من خطيئة الكافر اولاً لمعرفة المؤمن الحق بالايمان وثانياً
لما هو مرسوم به من اسرار الايمان التي يحتقرها باقترافه الخطيئة

الفصل الرابع

هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل فعل من افعال الكافر خطيئة
قد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٤ : ٢٣ كل ما ليس منه الايمان فهو
خطيئة ما نصه « ان حياة الكفرة هي كلها خطيئة » وكل ما يعمله الكفرة
يرجع الى حياتهم . فكل فعل اذن من افعال الكافر خطيئة

٢ وايضاً ان الايمان يرشد القصد . وما ليس يصدر عن قصد مستقيم
يتمتع ان يكون صالحاً . فبممتنع اذن ان يكون عند الكفرة فعل صالح

٣ وايضاً ان المتأخرات تفسد بفساد المتقدم . وفعل الايمان متقدم على
افعال جميع الفضائل . فالكفرة اذن تخلوهم عن فعل الايمان لا يستطيعون ان
يفعلوا فعلاً صالحاً بل يخطؤون في كل فعل من افعالهم

لكن يعارض ذلك انه قيل لكرينديوس حين كان في حال الكفر ان الله

كان راضياً عن صدقاته كما في اع ١٠ فليس اذن كل فعل من افعال الكافر
خطيئة بل بعضها صالح

والجواب ان يقال ان الخطيئة الميتة تزيد النعمة المبررة ولكنها لا تفسد
بالكلية صلاح الطبيعة كما مر في اول الثاني مب ٨٥ ف ٢ و ٤ ولان الكفر
خطيئة ميتة فالكفرة يجرمون النعمة ولكن يبقى فيهم شيء من صلاح الطبيعة
ومن ذلك يتبين انهم لا يستطيعون ان يفعلوا الافعال الصالحة التي تفعل
بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو
ما الافعال الصالحة التي تفعل بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم
يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الافعال الصالحة التي يكفي لها صلاح الطبيعة
فليس من الضرورة اذن ان يخطأوا في كل فعل من افعالهم لكنهم يخطأون
كلما فعلوا شيئاً بعامل الكفر فكما ان المؤمن يمكن ان يرتكب خطيئة عرضية
او ميتة بفعله الذي لا يسوقه الى الغاية المقصودة من الايمان كذلك الكافر
ايضاً يمكن ان يفعل فعلاً صالحاً متى لم يكن فعله مسوقاً الى الغاية المقصودة
من الكفرة

اذ اجيب على الاول بان ذلك النص انورد ينبغي حمله اما على ان
المؤمنين لا يمكن ان يعيشوا بغير خطيئة لعدم انتفاء الخطايا بغير الايمان او على
ان كل ما يفعلونه بعامل الكفر خطيئة ولهذا قيل بعده « لان كل من يعيش
او يفعل على حسب مقتضى الكفر يخطأ خطأ ثقيلاً »

وعلى الثاني بان الايمان يرشد القصد بالنسبة الى الغاية القصوى الفائقة
الطبع الا ان نور العقل الطبيعي ايضاً يمكن ان يرشده بالنسبة الى خير طبيعي
وعلى الثالث بان العقل الطبيعي لا يفسده الكفر في الكفرة بالكلية
بحيث لا يبقى عندهم من معرفة الحق ما يتدرون به ان يفعلوا شيئاً من

الافعال الصالحة

واما كرنيليوس فينبغي ان يعلم انه لم يكن كافراً والا لم يرض الله عن فعله اذ لا يمكن لاحد ان يرضي الله بغير الايمان بل انما كان ايمانه مضمراً لان تعليم الانجيل لم يكن أعلن بعد ولهذا ارسل اليه بطرس ليثقفه ثقيفاً كاملاً في الايمان

الفصل الخامس

في ان الكفر هل له انواع متعددة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس للكفر انواع متعددة فان الايمان والكفر لتضادهما يجب ان يتعلقا بشيء واحد بعينه . والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول الذي هو باعتباره واحد وان تعددت موضوعاته المادية فيلزم ان يكون موضوع الكفر ايضاً هو الحق الاول واما الامور التي يحجدها الكافر فهي من جبة مادة الكفر . والتغاير في النوع لا يُعتبر بحسب المبادئ المادية بل بحسب المبادئ الصورية . فليس للكفر اذن انواع مختلفة باختلاف الامور التي يضل فيها الكفرة

٢ وايضاً ان الضلال عن الايمان الحق يحدث بطرق غير متناهية فلو جعل للكفر انواع متعددة بتعدد الاضاليل لكان له في ما يظهر انواع غير متناهية . فليس ينبغي اذن اعتبار هذه الانواع

٣ وايضاً ليس يوجد واحد بعينه في انواع مختلفة . وقد يحدث ان يكون انسان كافراً من طريق ضلاله في امور مختلفة فاختلف الاضاليل اذن لا يترتب عليه اختلاف في انواع الكفر . فليس للكفر اذن انواع متعددة لكن يعارض ذلك ان كل فضيلة يقابلها انواع متعددة من الرذائل فان « الخبير يحدث على نحو واحد واما الشرف على انحاء متعددة » كما قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ .
والايمان فضيلة واحدة . فيقاله اذن انواع متعددة من الكفر
والجواب ان يقال ان كل فضيلة تقوم باتباع اصل مرسوم للدراك
او للفعل البشري كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٤ واتباع الاصل مجري على
نحو واحد وفي مادة واحدة واما الخروج عن الاصل فيجري على انحاء شتى
ولهذا كان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل متعددة . واختلاف الرذائل المقابلة
لكل فضيلة يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث اختلاف النسبة الى
الفضيلة والرذائل المقابلة للفضيلة لها بهذا الاعتبار انواع معينة كما يقابل الفضيلة
الخلقية رذيلة من جهة الزيادة عليها ورذيلة اخرى من جهة النقصان عنها
وثانياً من حيث فساد ما يشترط للفضيلة من الامور المختلفة وبهذا الاعتبار
يقابل فضيلة واحدة كالعفة او الشجاعة رذائل غير متناهية من حيث ان
فساد الاحوال المختلفة المتضادة للفضيلة الذي به يعرض عن استقامة الفضيلة
يحدث بطرق غير متناهية وهذا ما حمل الفياغورين على ان يقولوا بهدم تناهي
الشر - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال اذا اعتبر الكفر بالقياس الى الايمان فله
انواع متعددة ومحصورة فان خطيئة الكفر تقوم برفض الايمان وهذا
الرفض يمكن ان يحدث على نحوين فاما ان يرفض الايمان قبل اعتناقه ككفر
الوثنيين او يرفض الايمان المسيحي بعد اعتناقه اما في صورته الرمزية ككفر
اليهود او في صورته الظاهرة باعلان الحق ككفر المبتدعة ومن ثمه يجوز
بالاجمال ان يجعل للكفر هذه الانواع الثلاثة المتقدمة . اساً اذا جعل
لكفر انواع مختلفة باختلاف الضلال في الامور المختصة بالايمان فليست
انواعه حينئذ محصورة لجواز ان تعدد الاضاليل الى غير نهاية كما قال
اوغسطينوس في كتاب البدع

أذا أُجيبَ على الأول بان الحقيقة الصورية للخطيئة يجوز اعتبارها على
نحوين أولاً يجب قصد الخطيئة، وبهذا الاعتبار يكون ما يتوجه إليه قصد
الخطيئة هو موضوع الخطيئة الصوري ومن هذا القبيل تختلف أنواعها وثانياً
بموجب حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يكون الخير الذي يُعرض عنه هو موضوع
الخطيئة الصوري غير ان الخطيئة لا تستفيد نوعياً من هذه الجهة بل هي
بالأحرى عدم النوع. وعلى هذا ينبغي ان يقال ان موضوع الكفر هو الحق
الأول من حيث يُعرض عنه أما موضوعه الصوري من حيث يُقبل إليه فهو
الراي الباطل الذي يتمسك به ومن هذه الجهة تعدد أنواعه وعلى هذا فكما ان
الحبة واحدة لئلا يربو بها الخير الأعظم والردائل المقابلة لها مختلفة لاختلاف الخيرات
الترمية التي باقبالها إليها تُعرض عن الخير الأعظم الواحد ولاختلاف ما فيها
من النسبة الغير المرتبة الى الله كذلك الايمان ايضاً فضيلة واحدة من حيث
انها تلزم الحق الأول الواحد وأنواع الكفر متعددة من حيث ان الكفرة
يتمسكون بأراء باطلة مختلفة

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على تمايز أنواع الكفر بموجب
اختلاف الأمور التي يقع فيها الضلال

وعلى الثالث بانه كما ان الايمان واحد من حيث يُعتقد به أمور كثيرة
بالنسبة الى واحد كذلك يمكن ان يكون الكفر واحداً ولو حصل الضلال
به في أمور كثيرة من حيث ان لها كلها نسبة الى واحد ولا يمتنع مع ذلك
ان يضل الانسان بأنواع كثيرة من الكفر كما يجوز ايضاً ان يستولي على الانسان
الواحد ردائل مختلفة وأمراض جسمانية متعددة



الفصل السادس

لي ان كفر الوثنيين هل هو اقطع من كفر سوام
 يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان كفر الوثنيين اقطع من كفر
 سوام فكما انه كلما كان العضو الموقوف بالمرض الجسماني اعم كان المرض
 اعظم كذلك يظهر ان الخطيئة كلما كانت منافية لما هو اعم في الفضيلة كانت
 اقطع . واهم العقائد الايمانية هو الايمان بوحداية الله التي لا وجود لها عند
 الوثنيين لتعدد الآلهة في اعتقادهم . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٢ وايضاً كلما كانت الاشياء التي يعارض فيها بعض المبتدعة الايمان
 الحق اكثر واهم كانت بدعتهم اقبح كما ان بدعة اريوس الذي نفي عن اقنوم
 ابن الله اللاهوت اقبح من بدعة نسطور الذي نفي عنه الناسوت . وما ينكره
 الوثنيون من العقائد الايمانية اكثر واهم مما ينكره اليهود والمبتدعة لانهم لا
 يؤمنون بشيء منها اصلاً . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٤ وايضاً من شأن كل خير ان يضعف الشر . واليهود عندهم شيء من
 الخير لاقرارهم بان العهد العتيق منزل من الله والمبتدعة ايضاً عندهم شيء من
 الخير لانهم يجالون العهد الجديد . فهم اذاً اخف خطاً من الوثنيين الذين يرفضون
 كلا العهدين

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ بط ٢ : ٢١ : ٥ لولم يعرفوا طريق البر
 لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه * والوثنيون لم يعرفوا طريق البر
 واما المبتدعة واليهود فبعد ان عرفوه بعض المعرفة عدلوا عنه . فخطيئتهم
 اذن اقطع

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبر في الكفر امران كما تقدم في الفصل
 الآنف احدها قياسه الى الايمان ومن هذه الجهة تكون خطيئة من يعارض في

الايان بعد اعتناقه افطع من خطيئة من يعارض فيه قبل اعتناقه كما ان خطيئة من اخلف في ما وعد به اعظم من خطيئة من اخاف في ما لم يعد به قطه وبهذا الاعتبار يكون كفر المبتدعة الذين يعتقدون ايمان الانجيل ويرفضونه ويمارضون فيه بافسادهم اياه خطيئة افطع من كفر اليهود الذين لم يعتقدوا قط ايمان الانجيل الا انهم لما كانوا قد آمنوا بصورته الرمزية في العهد العتيق ولكنهم افسدوها بسوء تفسيرهم لها كان كفرهم ايضاً خطيئة افطع من كفر الوثنيين الذين لم يعتقدوا ايمان الانجيل بوجه من الوجوه . والثاني فساد ما يختص بالايان . وبهذا الاعتبار لما كان ما يضل فيه الوثنيون اكثر مما يضل فيه اليهود وما يضل فيه اليهود اكثر مما ضل فيه المبتدعة كان الوثنيون افطع كفراً من اليهود واليهود افطع كفراً من المبتدعة وربما استثنى من ذلك بعض كالمناوية الذين هم اضل في العقائد الايمانية من الوثنيين - على ان اولى هاتين النظاعتين اعظم من الثانية باعتبار حقيقة الترتب فان حقيقة ذنب الكفر تحصل من طريق المعارضة في الايمان باكثر مما تحصل من طريق الخلو عن الامور الايمانية كما مر في ف ا فان هذا في ما يظهر اخص ما تقوم به حقيقة الذنب كما مر في الموضع المشار اليه فكفر المبتدعة اذن هو بالاطلاق اقبح انواع الكفر

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السابع

هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

ينبغي الى السابع بان يقال : يظهر انه لا ينبغي مجادلة الكفرة علناً فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ : ١٤ « لا تماحك بالكلام لان هذا لا ينفع شيئاً وانما يهدم السامعين » . وليس يمكن مجادلة الكفرة علناً من دون مساحكة في

بالكلام . فليس ينبغي اذن مجادلة الكفرة علناً
 ٢ وايضاً قد ورد في شريعة مرقيانوس اوغسطوس المثبتة بالقوانين
 « من ادعى اعادة النظر والمجادلة علناً في ما قد حُكِمَ به وتقرر على وجه السداد
 فقد احتقر بذلك حكم المجمع المقدس » والمجمع المقدس قد عينت
 وقررت جميع العقائد الايمانية . فمن اقدم اذاً على المجادلة العلنية في العقائد
 الايمانية اقترف خطيئة ثقيلة لاحتقاره بذلك المجمع المقدس
 ٣ وايضاً ان الجدل يكون بايراد بعض الحجج . والحجة دليلٌ يفيد
 اليقين في امرٍ مشكوكٍ فيه . والامور الايمانية لكونها في غاية اليقين لا ينبغي
 ان تُجعل في مقام المشكوك فيه . فلا ينبغي المجادلة فيها علناً
 لكن يعارض ذلك ما ورد في اع ٩ من ان شاول كان يزداد قوةً ويخجل
 اليهود وانه كان يخاطب اليونانيين ومجادلهم
 والجواب ان يقال ان الجدل في الايمان ينبغي فيه اعتبار امرين احدهما
 من جهة المجادل والثاني من جهة السامعين - اما من جهة المجادل فينبغي ان
 يُنظر الى قصده فان كان شاكاً في الايمان وغير متيقن حقيقته وانما
 يقصد بمجده ان يعرف بالحجج الموردة ما اذا كان الايمان حقاً فلاريب في انه
 يخطأ بذلك لاعتباره حينئذ شاكاً في الايمان وغير مؤمن اما اذا كان
 يقصد بمجده في الايمان دفع الاوهام او التمس في الجدل فيكون فعله هذا
 محموداً - واما من جهة سامعي الجدل فينبغي ان يُنظر في ما اذا كانوا متقنين
 في الايمان وراسخين فيه او سذجاً ومترددن فيه فالجدل في الايمان على مسمع
 المتقنين الراسخين في الايمان ليس فيه خطر واما على مسمع السذج ففيه
 تفصيلٌ لانه اما ان يكون الكفرة كاليهود او المبتدعين او الوثنيين عاملين على
 اغرائهم ومحاولون افساد دينهم او لا كما اذا وجدوا في بلادٍ ليس فيها كفرة -

فان كان الأول كان الجدل العلني في الايمان امرًا ضروريًا بشرط ان يتولاه رجال أكفأ يقتدرون على رد الاضاليل اذ بذلك يرسخ السذج في الايمان ولا يبقى للكفرة قوة على اغوائهم واولزم السكوت في مثل هذا المقام من يجب عليهم مناصبة المتعرضين لافساد الايمان لكان سكوتهم تقريراً للضلال وعليه قول غرينوريوس في رسالته الرعائية ك ٢٥ « كما ان عدم الاحتراس في الكلام يبعث على الضلال كذلك عدم الفطنة في السكوت يدع في الضلال من كان يمكن تثقيفهم » - وان كان الثاني كان في الجدل العلني في الايمان على مسمع السذج خطر عليهم اذ انما كان ايمانهم ارسخ لانهم لم يسمعوا ما ينافي معتقدهم فلا ينبغي ان يسمعوا ما يعترض به الكفرة على الايمان في جدالهم اذا اجيب على الاول بان الرسول لم ينه عن مطلق الجدل بل عن الجدل الغير المرتب الذي يجري بمحاكاة الكلام لا بسداد الاراء وعلى الثاني بان تلك الشريعة تنهى عن المجادلة العلنية الناشئة عن الشك في الايمان لا المقصود بها التدود عنه

وعلى الثالث بان لا ينبغي الجدل في الامور الايمانية لداعي الشك فيها بل لظهار الحق ودفع الباطل فلا بد لتقرير الايمان من مجادته الكفرة احياناً اما دفاعاً عن الايمان كقوله في ١ بط ٣ : ١٥ « مستعدين دائماً لقضاء وطرن من يسألکم حجة على ما فيكم من الرجاء والايمان » او هداية المضالين كقوله في تيطس ١ : ٩ « لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويهاجم المناقضين »

الفصل الثامن

في انه هل ينبغي اكراه الكفرة على الايمان

يتخطى الي الثامن بان يقال : يظهر انه لا ينبغي اكراه الكفرة على الايمان بوجه من الوجوه فقد ورد في متى ١٣ ان عبيد رب البيت الذي يزرع الزوايا

في حقله قالوا له « أتريد ان نذهب ونجمعه » فقال لهم « لا لئلا نعلموا الخنطة مع الزوان عند جمعكم له » وقد قالوا فم الذهب في كلامه على هذه الآية نخط ٤٦ على متى « اراد الرب بقوله هذا النهي عن القتل لانه لا يجب ان يُقتل ولا المبتدعة ايضاً لانه اذا قتلتموه سقط معهم بالضرورة كثير من القديسين »
 فيظهر اذن انه بجامع الحججة لا ينبغي اكره احد من الكفرة على الايمان
 ٢ وايضاً قيل في كتاب الاحكام تم ٤٥ « قد رسم الجمع المقدس في شأن اليهود ان لا يكره احد منهم في ما بعد على الايمان » فبجامع الحججة اذن لا ينبغي اكره غيرهم من الكفرة على الايمان
 ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦ « يمكن للانسان ان يفعل غير الايمان مكرهاً ولكنه لا يمكن ان يؤمن الا مختاراً وبتعذر وقوع الأكره على الارادة . فيظهر اذن انه لا ينبغي اكره الكفرة على الايمان
 ٤ وايضاً قيل في حزقيال ١٨ بلسان الله « لا اريد موت الحاطي » . ونحن يجب علينا ان نجعل ارادتنا موافقة للارادة الالهية كما اسلفنا في اول الثاني مب ٩ ف ٩ و ١٠ . فاذاً لا يجب علينا ايضاً ان نزيد قتل الكفرة لكن يعارض ذلك قوله في لوقا ١٤ : ٢٣ « اخرج الى الطرق والاسيحة واكرهم على الدخول حتى يمتلئ بيتي » والناس انما يدخلون بيت الرب ابي الكنيسة بالايمان . فينبغي اذن اكره البعض على الايمان والجواب ان يقال من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالوثنيين واليهود وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه اكرههم على ان يؤمنوا لان الايمان من افعال الارادة الا انه يجب على المؤمنين اذا قدروا ان يكرههم على ان لا يصدوا عن الايمان بالتجديف او بخت الكلام او بالاضطهاد الظاهر ايضاً ولهذا السبب كثيراً ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا يكرههم على الايمان لانهم وثنو

اتصروا عليهم واستأسروهم يتركون امر ايمانهم لحريةهم (بل ليكرهوهم على ان لا يصدوا عن الايمان بالمسيح - ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الايمان يوماً وهم يقرون به كالمبتدعة واهل الردة وهو لاء يجب اكرامهم حتى بالعقوبات البدنية ايضاً على ان ينجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل

إذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بتلك الآية ليس النهي عن حرم المبتدعة بل النهي عن قتلهم كما يظهر مما استشهد به من كلام فرم الذهب . وقد قال اوغسطينوس عن نفسه في رسالته الى فنشنيوس « كنت ارى في اول الامر انه لا ينبغي اكرام احد على الايمان بالمسيح بل ينبغي الدعوة اليه بالكلام والذب عنه بالجدال غير انه قد ظهر بطلان رأيي هذا لا بكلام المعارضين بل ببرهان الامثلة الواقعية فان حول الشرائع قد افاد الى حد ان قال كثيرون «نحمد الله الذي كسر قيودنا» فقول الرب اذن هناك «دعوها يبتان جيماً الى الحصاد» تبين المراد به من قوله بعد ذلك «لثلا نقلعوا الخنطة مع الزوان عند جمعكم له» قال اوغسطينوس في رده على رسالة برمينيانوس اوضح الرب بذلك انه متى لم يكن عمل لهذا الخوف اي متى كان جرم المجرم بيناً واستباح الجميع له ظاهراً بحيث لا يوجد له انصار اصلاً او اذا وجدوا لا يخشى معهم حدوث انشقاق ينبغي تأديبه بقاوة

وعلى الثاني بان اليهود اذا كانوا لم يعتنقوا الايمان قط فلا ينبغي اكرامهم عليه اما اذا كانوا قد اعتنقوه «فينبغي اكرامهم بالقوة على لزومه» كما قيل في نفس المحل المستشهد به

وعلى الثالث بانه كما ان النذر اختياري الا ان الوفاء به اضطراري كذلك اعتناق الايمان اختياري الا ان التزامه بعد اعتناقه ضروري ولهذا ينبغي اكرامه

المبتدعة على التزام الايمان فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بونيفاسيوس
 « اين ما اعتادوا ان ينادوا به بقولهم: كلٌ مخيرٌ في ان يؤمن او لا يؤمن من ذا
 الذي اكرهه المسيح: فليظروا اكرهه المسيح اولاً لبولس ثم تعليمه له »
 وعلى الرابع بقول اوغسطينوس في الرسالة المتقدمة « ليس احدٌ منا يريد
 موت المبتدع غير ان بيت داود لم يستحق ان يستولي عليه السلام الا بصرع ابنة
 ايشالوم في الحرب التي اثارها على ابيه وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي اذا
 كانت هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين اليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة
 شعوب كثيرة »

الفصل التاسع

في ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر انه يجوز مخالطة الكفرة فقد قال الرسول
 في ١ كور ١٠ : ٢٧ « ان دعاكم احدٌ من الكفرة الى العشاء واحببتم ان
 تطلقوا فكلوا من كل ما يقدم لكم » وقال فم الذهب في خط ٢٥ على رسالة
 عبر « اذا شئت ان تطلق الى مائدة الوثنيين اذنا لك به ولا تنهك عنه البتة »
 والانطلاق الى عشاء واحد مخالطة له . فيجوز اذن مخالطة الكفرة
 ٢ قال الرسول في ١ كور ٥ : ١٢ « ماذا يعني ان ادين الذي في الخارج » .
 والذين في الخارج هم الكفرة . فاذا كان ينهى المؤمنون بحكم الكنيسة عن
 مخالطة البعض يظهر انه لا ينبغي ان ينهوا عن مخالطة الكفرة
 ٣ وايضاً ليس يمكن للسيد ان يستخدم عبده من دون ان يخالطه ولو
 بالكلام لانه يحرك عبده بالامر . ويجوز ان يكون للمسيحيين خدامٌ من الكفرة
 وغيرهم . فيجوز لهم اذن ان يخالطوهم

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٧: ٢ و ٣ « لا تقطع معهم عهداً ولا
 تأخذك بهم رافةً ولا تصاهرهم » وما كتبه الشارح على قوله في اخ ١٥ اي
 امرأة كان بها سيلان الآية ونصه « يجب ان نجتنب الوثنية بحيث لا نندنو
 الى عبدة الاوثان والا في تلامنهم ولا نغفلهم »
 والجواب ان يقال ان المؤمنين يحظر عليهم مخالطة احد الناس لوجهين
 اولاً قصاصاً لمن يجرّم مخالطة المؤمنين له وثانياً وقايةً ان يحظر عليهم مخالطة
 الغير وقد اورد الرسول كلا هذين الوجهين في ١ كور ٥ فانه بعد ان اصدر حكم
 الحرم عليه بقوله « أو لم تعلموا ان الخبز اليسير بخمر العجيين كله » ثم علله بعد
 ذلك من جهة القصاص المنزل بحكم الكنيسة بقوله « الستم انتم انما تدينون
 الذين في الداخل » - اذا تقرر ذلك فالكنيسة باعتبار الوجه الاول لا تحظر
 على المؤمنين مخالطة الكفرة وغيرهم الذين لم يعتنقوا قط الايمان المسيحي
 اذ ليس لها ان تحكم عليهم حكماً روحياً بل حكماً زمنياً وذلك متى
 كانوا مقيمين بين ظهرائي المسيحيين فارتكبوا ذنباً فعاقبهم المؤمنون عليه عقاباً
 زمنياً ولكنها تحظر عليهم مخالطة اولئك الكفرة الذين ضلوا عن الايمان الذي
 اعتنقوه اما بافسادهم اياه كالبتسعة او بيجودهم له بكليته كاهل الردة فان
 الكنيسة تقضي على هذين الفريقين بالحرم - واما باعتبار الوجه الثاني فينبغي
 في ما يظهر ان يلاحظ اختلاف احوال الاشخاص والاشياء والازمنة فان
 كان المؤمنون راسخين في الايمان بحيث يرجي من مخالطتهم الكفرة هدايته هو لا
 باكثر مما يخشى منها على ايمانهم فلا ينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة
 الذين لم يعتنقوا الايمان كاثوثيين وغيرهم ولا سيما اذا كان ثمة ضرورة داعية
 الى ذلك . وان كانوا سذجاً وضعفاء في الايمان بحيث يخشى عليهم من
 الضلال فينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة وخصوصاً كثرة معاشرتهم

اياهم او مخالطتهم لم لغير ضرورة داعية
وبذلك يتضح الجواب على الاول
واجيب على الثاني بان الكنيسة ليس لها ان تحكم على الكفرة بان تنزل
بهم عقوبة روحية ولكنها تحكم على بعضهم بان تنزل بهم عقوبة زمنية ومن
ذلك حرمانها احياناً ايام مخالطة المؤمنين لذنوب مخصوصة
وعلى الثالث بان اهتداء العبد الى ايمان سيده المؤمن الذي يتصرف هو
بامره اقرب جداً من العكس ولهذا السبب لا يُحظر على المؤمنين اتخاذ عبيد
من الكفار على انه اذا كان في مخالطة العبد الكافر خطر على ايمان سيده تحتم
عليه طرده على حسب ما امر الرب بقوله في متى ١٨ « ان شككتك رجالك
فاقطعها واتها عنك »

اما ما أُورِد في المعارضة فالجواب عليه ان الرب انما رسم ذلك في حق
تلك الامم التي كان اليهود مزعمين ان يدخلوا ارضها لما كان عندهم من الميل
الى عبادة الاصنام فكان يخشى من طول معاشرتهم لها ان يتركوا ايمانهم ولهذا
قيل هناك بعد ذلك « لانه يغوي ابنك عن اتاعي »

الفصل العاشر

في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة او سيادة على المؤمنين

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون للكفرة رئاسة
او سيادة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦ : ١ « كل الذين تحت نير
العبودية فليجسبوا سادتهم اهلاً لكل كرامة » والدليل على ان كلامه على
السادة الكفرة قوله بعد ذلك « والذين لهم سادة مؤمنون فلا يستهينوا بهم »
وقيل في ١ بط ٢ : ١٨ « ايها العبيد اخضعوا لسادتكم بكل مخافة لا للصالحين
منهم والحمام فقط بل للعنفاء ايضاً » ولو لم تميز رئاسة الكفرة على المؤمنين لما

امر الرسولان بذلك . فيظهر اذن انه تجوز رئاسة الكفرة على المؤمنين
 ٢ وايضاً كل من كانوا من اسرة ملك فيهم خاضعون له . وقد كان بعض
 المؤمنين من أسر ملوك كفرة وعليه قوله في فيلي ٤ : ٢٢ « يسلم عليكم جميع
 القديسين ولا سيما الذين هم من بيت قيصر » اي يبرون الذي كان كافراً .
 فيجوز اذن رئاسة الكفرة على المؤمنين

٣ وايضاً ان العبد آله للسيد في ما يرجع الى العيشة البشرية كما ان
 عامل الصانع آله له في ما يرجع الى عمل الصناعة على ما قال الفيلسوف في
 كتاب السياسة ١ . ويجوز للمؤمن ان يخضع للكافر في مثل هذه الامور
 لجواز ان يكون المؤمنون مزارعين للكفرة . فيجوز اذن تقدم الكفرة على المؤمنين
 حتى باسيادة

لكن يعارض ذلك ان من شأن الرئيس ان يلي الحكم على من يرأسهم . ولا
 يجوز ان يحكم الكفرة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١
 « أيجترى احدكم اذا كان له دعوى على آخر ان يجأه لدى الظالمين (يعني
 الكفرة) لا لدى القديسين » فيظهر اذن انه لا يجوز ان يكون الكفرة رئاسة
 على المؤمنين

والجواب ان يقال يجوز ان يكون في كلامنا على هذه المسئلة اعتباران
 الأول ان يكون كلامنا على ما يراد استعدائه من سيادة او رئاسة الكفرة على
 المؤمنين وهذا لا ينبغي ان يُسمح به بوجه من الوجوه لانه يؤول الى تشكيل
 وخطير في الايمان لسهولة تأثير الرؤساء في مروؤوسهم بامثال امرهم ما لم يكن
 المروؤوسون ذوي فضيلة عظيمة ولان الكفرة يستخفون بالايمان لو عرفوا نقائص
 المؤمنين ولهذا نهي الرسول المؤمنين عن ان يتحاكوا الى القاضي الكافر ولذلك
 لا نسح الكنيسة بوجه من الوجوه ان يكون للكفرة ولاية على المؤمنين او

ان يتقدموا عليهم في خطية من الخطط بنحو من الانحاء . والثاني ان يكون كلامنا على ما سبق وجوده من السيادة او الرئاسة ولا بد هنا من اعتبار ان السيادة والرئاسة مبنيتان على الحق البشري والتمايز بين المؤمنين والكفرة مبني على الحق الالهي . والحق الالهي الذي مصدره النعمة لا يبطل الحق البشري الذي مصدره العقل الطبيعي فالتمايز اذن بين المؤمنين والكفرة باعتباره في حد نفسه لا يبطل سيادة الكفرة ورئاستهم على المؤمنين على ان الكنيسة المتقلدة سلطان الله يجوز لها من باب العدل ان تبطل بحكمها او بامرها حق هذه السيادة او الرئاسة لان الكفرة يستوجون بكفرهم فقدان التسلط على المؤمنين الذين يصيرون ابناء الله الا انها ربما فعلت ذلك وربما لم تفعله فهي قد سنت في حق الكفرة الذين لها ولاعضائها ولاية زمنية عليهم هذه الشريعة وهي انه اذا تصرع عبد من عبيد اليهود اُعتق حلالاً بغير ثمن لو كان قد ولد رقيقاً او اشترى للخدمة كافراً اما لو كان قد اشترى للتجارة فيجب ان يعرض للبيع في ضمن ثلاثة اشهر وليس في هذه الشريعة ظلم لانه لما كانت اليهود عبيداً للكنيسة جاز لها ان تتصرف في ما يملكونه كما ان الملوك العالمين ايضاً قد سنوا شرائع كثيرة في حق رعاياهم صوتاً للحرية . واما الكفرة الذين ليس للكنيسة او لاعضاءها ولاية زمنية عليهم فانها لم تسن في حقهم هذه الشريعة وان كان يحق لها ان تسنها وانما فعلت ذلك اجتناباً للتشكيك كما ان الرب ايضاً بين في متى ١٧ انه كان قادراً ان يستغنى من دفع الخراج لان « الابناء احرار » ولكنه أمر ان يدفع اجتناباً للتشكيك وكذا الرسول ايضاً فانه بعد ان اوجب على العبيد اكرام سادتهم قال « لئلا يجذف على اسم الله وعلى تعليمه »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان رئاسة قيصر كانت قبل افتراق المؤمنين عن الكفرة فلم يكن اهتداء البعض الى الايمان داعياً لزلها وقد كان وجود بعض المؤمنين بين اسرة الملك مفيداً لحماية غيرهم من المؤمنين كما كان القديس سيستيانوس يشدد عزائم المسيحيين التي كان يراها متراجية في العذاب وهو مستتر تحت وشاح الهندية في بيت ذيوكتيانوس

وعلى الثالث بان العبيد يخضعون لسادتهم في كل ما يتعلق بالعيشة والمروسة يخضعون لرواسئهم في جميع الاعمال. واما عملة الصنائع فيخضعون لهم في بعض اعمال مخصوصة فيكون نولي الكفرة السيادة او الرئاسة على المؤمنين اشد خطراً من استئذانهم اياهم في بعض الصنائع ولهذا تسبح الكنيسة للمسيحيين ان يجرثوا اراضي اليهود لعدم اضطرارهم بذلك الى معاشرتهم وقد طلب سليمان ايضاً من ملك صور عملة لقطع الاخشاب كما في ملوك ٣ : ٥ ومع ذلك فحيث يخشى من هذه المخالطات او المشاركات على ايمان المؤمنين وجب حظرها قطعاً

الفصل الحادي عشر

في ان الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم

يتخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه لا ينبغي احتمال طقوس الكفرة فظاهر ان الكفرة يخطأون برعاية طقوسهم . ومن قدر ان يمنع الخطيئة ولم يمنعها يظهر انه راض بها كما قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ١ : ٣٢ « ليس الذين يفعلونها فقط بل ايضاً الذين يرضون عن فاعليها » . فيخطأ اذن من يحتمل طقوسهم

٢ وايضاً ان طقوس اليهود تشبه عبادة الاوثان فقد قال الشارح في تفسير قوله في غلا ٥ : ١ : لا تعودوا ترتبطون بنير العبودية : « ليست عبودية

هذه التاموس اخف من عبادة الاوثان « ولا يُسمح لاحد ان يارس طقس عبادة الاوثان بل ان الملوك المسيحيين امروا اولاً بافقال هياكل الاصنام ثم بهدمها كما اخبر اوغسطينس في مدينة الله ك ١٨ . فلا ينبغي اذن احتمال طقوس اليهود ايضاً

٣ وايضاً ان خطيئة الكفر هي افطع الخطايا كما مر في ف ٣ . وغيرها من الخطايا كالفسق والسرقة ونحوها ليس 'يحتمل بل فرضت الشريعة عليه عقوبة . فكذلك طقوس الكفرة لا ينبغي احتمالها

لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في كتاب الاحكام تم ٤٥ عن اليهود . « فليؤذن لهم ان يحفظوا و يقيموا جميع اعبادهم كما حفظوها الى اليوم هم واباؤهم منذ ازمة منطاوله »

والجواب ان يقال ان السياسة البشرية متفرعة عن السياسة الالهية وينبغي ان نفتدي بها . والله مع عدم تنامي قدرته وخيرته يسمح بان يحدث في الكون شرور يقدر على منعها لو اراد لئلا يمتنع بامتناعها خيرات اعظم او يلزم عنه شرور اقبح . فكذا الحال في السياسة البشرية ايضاً فان الروساء يُحسِنون في احتمال بعض الشرور حرصاً على بعض الخيرات او خوفاً من شرور اعظم وقد قال اوغسطينوس في النظام ك ٢ « ارفع البغايا من المجتمع الانساني فتشوش نظام كل شيء بالشهوات » وعلى هذا فالكفرة وان خطئوا بممارسة طقوسهم يجوز احتمال ذلك منهم اما لاجتلاب خير او لاجتناب شر . فحفظ اليهود طقوسهم التي كانت رمزاً الى حقبة ايماننا يحصل لنا به شهادة على صحة ايماننا من نفس اعدائنا وكأنه يمثل لنا في صورة مجازية حقيقة ما نعتقد ولهذا كانت طقوسهم محتملة . واما طقوس سائر الكفرة التي لا تثبت ولا تفيد شيئاً فلا ينبغي احتمالها بوجه الا لاجتناب شر كالتشكيك او النزاع مما قد يلزم عن

عدم احتمالها أو كنع خلاص بعض من إذا احتل ذلك منهم اهدوا تدريجياً
الى الايمان . ولهذا السبب احتملت الكنيسة احياناً طقوس المبتدعة والوثنيين
ايام كان جمهور الكفرة عديداً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني عشر

بني ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعبيد اباؤهم

ينحط الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه ينبغي تعبيد اطفال اليهود
وسائر الكفرة على رغم اباؤهم فان الوثائق الزوجية اعظم من حق السلطة
الابوية لان هذا الحق يمكن ان يتقضى من الانسان برشد الابناء واما الوثائق
الزوجية فليس لانسان ان يتقضى كقوله في متي ١٩ : ٦ « ما جمعه الله فلا
يفرقه انسان » وهو يتقضى بعل الكفر فقد قال الرسول في ١ كور ٧ : ١٥
« وان فارق الغير المؤمن فليفارق فليس الاخ او الاخت مستعبداً في مثل
هذه الاحوال » وقد قيل في الشرع القانوني اذا ابى الزوج الغير المؤمن ان
يقيم مع الزوج الآخر من دون اهانة خالقه فلا يقيم على الزوج الآخر ان
يساكنه . فأولى اذن ان يلغى بالكفر حق سلطة الآباء على ابنائهم فيجوز
اذن تعبيد ابائهم على كره منهم

٢ وايضاً ان مساعدة الانسان في خطر الموت الابدي اوجب من
مساعدته في خطر الموت الزمني . ومن وجد انساناً في خطر الموت الزمني ولم
يساعده بمخطأ . فاذا لما كان ابنا اليهود وغيرهم من الكفرة يوجدون في
خطر الموت الابدي لو تركوا لابائهم وجب في ما يظهر ان يخذوا منهم
ويعمدوا ويثقفوا في الايمان

٣ وايضاً ان اباء العبيد وخاضعون لسلطان سادتهم . واليهود

عبيد للملوك والولاة فكذا ابناؤهم ايضاً . فيحق اذن للملوك والولاة ان يفعلوا في حق ابناء اليهود ما يشاؤون . فلا ظلم اذن في تعميدهم اياهم على رغم آباؤهم

٤ وايضاً كل انسان فهو بالله الذي اولاه النفس اخص منه بالآب الجسدي الذي اولاه الجسم فاذا أخذ ابناء اليهود من آباؤهم الجسدين وكُرسوا لله بالمعمودية لم يكن في ذلك جورٌ

٥ وايضاً ان المعمودية اقل للخلاص من الوعظ اذ بالمعمودية يُسحق في الحال وصمة الخطيئة والجرم المستوجب العقاب ويُفتح باب السماء . ولولزم عن عدم الوعظ خطر لكان الذنب فيه على من لم يعظ كما جاء في حزقيال ٣ و ٣٣ عن ذاك الذي « يرى السيف وارداً ولا ينفخ في البوق » فاذا اذا هلك ابناؤ اليهود لعدم قبولهم المعمودية فأولى ان يكون الذنب في ذلك على من قدروا ان يعمدوهم ولم يفعلوا

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان يُظلم احدٌ . واليهود يُظلمون بتعميد ابنائهم على كرهٍ منهم لانهم يفقدون بذلك سلطتهم الابوية على ابنائهم المنتصرين . فلا ينبغي اذن تعميدهم ابنائهم على كرهٍ منهم

والجواب ان يقال ان عادة الكنيسة اقوى حجة وينبغي الجري عليها دائماً في كل شيء فان نفس تعليم الائمة الكاثوليكين يستمد قوته من الكنيسة فشهادة الكنيسة اذن أولى بان يعول عليها من شهادة اوغسطينوس او ايرينيوس او غيرها من الائمة اياً كان . والكنيسة لم يجر فيها قط عادة بان يعمد ابناؤ اليهود على رغم آباؤهم مع انه قد وجد في الاعصر الخالية كثير من الملوك الكاثوليكين المقتدرين جداً كقسطنطين وتيودوسيوس الذين كانت لبعض الاساقفة القديسين مكانة عندهم ودالة عليهم كما كان لسلفستروس عند قسطنطين

ولاه بروسوس عند تيودوسيوس فلو كان ذلك مطابقاً للصواب لما اغفلوا
 اصلاً التماسه منهم فيظهر اذن ان استئناف القول بوجوب تسميد ابناء اليهود
 على رغم آباؤهم خلافاً للعادة المرعية الى الآن في الكنيسة من المزايم الخطيرة
 وذلك لسببين احدهما تعريض الايمان للخطر فان الاطفال الذين لم يبلغوا سن
 التمييز اذا قبلوا شر المعمودية يسهل بعد باوعهم ذلك ان يحلمهم آباؤهم على
 ترك ما قبلوه وهم جاهلون له وهذا يعود على الايمان بالضررة . وثانياً منافاة
 ذلك للعدل الطبيعي فان الابن من حيث الطبيعة جزء من ابيه فهو في اول
 الامر لا يكون منفصلاً في الجسد عن ابويه ما دام في حثى امه ثم متى خرج
 من الحثى قبل ان يبلغ سن الاختيار يبقى في كفالة ابويه كأنها حثى
 روحاني له فان الطفل ما دام غير بالغ سن التمييز لا يمتاز عن الحيوان الذي
 الناطق وكما ان من يملك ثوراً او فرساً له بمقتضى الحق المدني ان يستعمله متى
 شاء كما يستعمل آلة تخصه كذلك من مقتضى الحق الطبيعي ان يكون الابن
 في كفالة ابيه قبل ان يبلغ سن التمييز فاذا سلب ابواه هذه الكفالة او تصرف
 فيه بنحو من الانحاء بغير رضاهما قبل بلوغ سن التمييز كان ذلك منافياً للعدل
 الطبيعي . اما متى ابتداء ان يبلغ سن التمييز فيبتدئ ان يصير ولي نفسه
 ويقدر ان يدبر نفسه في ما يقتضيه الحق الالهي او الطبيعي وحينئذ ينبغي ان يدعى
 الى الايمان لا بالقسر والاكراه بل بالاقناع وله ان يؤمن ويتعمد ولو لم يرض
 بذلك ابواه لكن ليس له ذلك قبل ان يبلغ سن التمييز ومن ثمه قبل عن
 اطفال الآباء الاقدمين انهم «نجوا بايمان آباؤهم» وبفهم من ذلك ان من
 شأن الآباء ان يعنوا بخلص ابنائهم وخصوصاً قبل ان يبلغوا سن التمييز
 اذا اجيب على الاول بان كلاً من الزوجين المرتبطين بالوثاق الزوجي
 بالغ سن الاختيار فيقدر ان يعتنق الايمان بغير رضى الآخر . وليس كذلك

الطفل قبل بلوغه من التمييز اما بعد باوغه ذلك فتصح المشابهة اذا اراد ان يتدي
وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان يُخلص احدٌ من الموت الطبيعي على خلاف
نظام الحق المدني فانه اذا قضى القاضي الشرعي على احدٍ بالموت الزمني فلا
ينبغي ان يخلصه احدٌ بالقوة فكذلك ايضاً لا ينبغي ان يخرق احدٌ نظام
الحق الطبيعي الذي يقتضي ان يكون الابن في كفالة ابيه لكي يدفع عنه خطر
الموت الابدي

وعلى الثالث بان اليهود انما هم عبيد للملوك بالعبودية المدنية التي لا
تنافي نظام الحق الطبيعي او الالهي

وعلى الرابع بان نسبة الانسان الى الله انما هي بالعقل الذي به يتأني له ان
يعرف الله . فالطفل اذن قبل ان يبلغ سن التمييز يكون له بمقتضى الترتيب
الطبيعي نسبة الى الله بعقل ابيه الذين يقتضي الطمع ان يكون في كفالتهما
ولا يفعل في حقه شي من الامور الالهية الا على مقتضى تديرها

وعلى الخامس بان الخطر اللازم عن احوال الوعظ لا يقع فيه الا الذين
عهد اليهم مهمة الوعظ ولهذا قيل قبل ذلك في حزقيال « جعلتك رقيباً لبني
اسرائيل » . والاهتمام بمنح اسرار الخلاص لاطفال الكفرة هو من شأن آبائهم .
فاذن هم الذين يقعون في الخطر اذا نال ابناءهم الصغار مضرة في خلاصهم
بسبب حرمانهم الاسرار

المبحث الحادي عشر

في البدعة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في البدعة والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ - ان
البدعة هل هي نوع من الكفر - ٢ - في موضوعها الذي تتعلق به - ٣ - هل ينبغي احتفال
البدعة - ٤ - هل ينبغي قبولهم متى رجعوا عن ضلالهم

الفصل الأول

في ان البدعة هل هي نوع من الكفر

ينحلى الى الاول بان يقال : يظهر ان البدعة ليست نوعاً من الكفر فان العقل هو مناط الكفر كما مر في البحث الآنف ف ٢٠٢ . والبدعة لا يظهر انها تختص بالعقل بل بالاحرى بالقوة الشوقية فقد قال ابرونيوس في تفسير رسالة غلا وورد في الاحكام ٢٤ م ٣ « ان معنى البدعة Haeresis الانتخاب اي ان يختار كل واحد لنفسه ذلك التعليم الذي يعتقد افضل » والانتخاب فعل القوة الشوقية كما مر في اول الثاني م ١٣ ف ١٠١ . فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

٢ وايضاً ان الرذيلة تستفيد نوعيتها على وجه الخصوص من الغاية وعليه قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ « من يزني لسرق فلان يُعتبر سارقاً أولى من ان يُعتبر زانياً » وغاية البدعة هي المنفعة الزمنية وبالاخص الرئاسة والجاه مما يختص برذيلة الكبرياء او الحرص فقد قال اوغطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد « المبتدع هو الذي تحمله المنفعة الزمنية وبالاخص طلب الجاه والرئاسة على ان يُحدث او يتبع مذاهب باطلة وحديثة . فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر بل هي بالاحرى نوع من الكبرياء

٣ وايضاً ان الكفر لوجوده في العقل لا يظهر انه من اعمال الجسد . والبدعة من قبيل اعمال الجسد فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٩ - ٢٠ « اعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة » الى ان قال « والمشاقات والبدع » فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

لكن يمارض ذلك ان الباطل مقابل للحق . والمبتدع هو الذي يحدث او يتبع مذاهب باطلة او حديثة . فالبدعة اذن مقابلة للحق الذي اليه يستند

الايان . فهي اذن مندرجة تحت الكفر

والجواب ان يقال ان لفظ البدعة في اليونانية يدل على الانتخاب كما مر
والانتخاب يتعلق بما يؤدي الى الغاية السابق تصورها كما مر في اول الثاني مب
١٣ ف ٣ والارادة تدعن في الامور الايمانية لحق ما على انه خيرها الخاص
كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٣ فما كان اذن حقاً اولياً فهو يتضمن حقيقة
الغاية القصوى وما كان حقاً ثانوياً فهو يتضمن حقيقة ما يؤدي الى الغاية .
ولان من يؤمن يدعن لقول قائل يظهر ان من يدعن لقوله في كل مذهب
هو اولي وبمنزلة الغاية وما باعتقاده يدعن لواحد هو بمنزلة امر ثانوي .
اذا تمهد ذلك فمن كان ذا ايمان مسيحي صحيح يدعن بارادته للمسيح في ما يرجع
حقيقة الى تعليمه فيمكن اذن لانسان ان يعدل عن صحة الايمان المسيحي
لوجهين اولاً لانه ياتي ان يدعن لنفس المسح وهو يعتبر اذا ارادة فيسحة
بالنسبة الى الغاية وهذا يرجع الى نوع كفر الوثنيين واليهود وثانياً لانه يقصد
ان يدعن للمسيح ولكنه يضل في انتخاب ما به يدعن له لانه لا يتخب ما
اورده المسح حقيقة بل ما لفته اياه عقله فكانت البدعة لذلك نوعاً من الكفر
مختصاً بمن يقر بالايمان بالمسيح ولكنه يفسد عقائده

اذا اجيب على الاول بان نسبة الانتخاب الى الكفر كنسبة الارادة الى

الايان كما تقدم

وعلى الثاني بان الرذائل تستفيد نوعيتها من الغاية القريبة واما الغاية
البعيدة فتستفيد منها جنسيتها وعليتها كما انه لو زنى زان لكي يسرق كان هناك
نوع الزنى مستفاداً من غايته وموضوعه الخاصين ولكنه يستفاد من الغاية
البعيدة ان الزنى ناشئ عن السرقة ومندرج تحتها اندراج المعلول تحت علته او
النوع تحت جنسه كما يظهر مما اسلفناه من الكلام الاجمالي على الافعال في

اول الثاني مب ١٨ ف ٠٢ وكذلك الحال هنا ايضاً فان الغاية القريبة للبدعة هي انقياد الانسان لاعتقاده الباطل ومنها تستفيد البدعة نوعيتها واما غيتها البعيدة فيستفاد منها علمها اي ان مصدرها الكبرياء او الحرص وعلى الثالث بانه كما ان معنى البدعة في اليونانية الانتخاب كذلك معناها في اللاتينية التشيع كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق وكلاهما يرجع الى اعمال الجسد لا باعتبار فعل الكفر في نفسه بالنسبة الى موضوعه القريب بل باعتبار علمه التي هي اما اشتهاه غاية غير محمودة باعتبار ان ذلك صادر عن الكبرياء او الحرص كما تقدم واما وهم خيالي ينشأ عنه الضلال كما قال الفيلسوف ايضاً في الالهيات ك ٤٠ والخيال هو علمي نحو ما من قبيل الجسد من حيث ان فعله يتم بآلة جسمانية

الفصل الثاني

في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الايمانية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البدعة لا تتعلق خصوصاً بالامور الايمانية فان البدع والشيع قد وجدت بين اليهود والقريسيين كما هي موجودة بين المسيحيين على ما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٨ والخلاف بينهم لم يكن في الامور الايمانية . فالبدعة اذن لا تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

٢ وايضاً ان موضوع الايمان هو الاشياء المعتقدة . والبدعة لا تتعلق بالاشياء فقط بل بالالفاظ وتفسير الكتاب المقدس ايضاً فقد قال ايرونيوموس في شرحه رسالة غلا « كل من يفسر الكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من واضعه الذي هو الروح القدس وان لم يتفصل عن الكنيسة يمكن اعتباره مبتدعاً » وقال في موضوع آخر « قد تنشأ البدعة عن عدم احكام التعبير »

فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان

٣ وايضاً قد يختلف علماء الدين في الامور الايمانية ايضاً كما اختلف ابروئيموس واوغسطينوس في ابطال الطقوس الناموسية . ومع ذلك ليس في هذا الخلاف وصمة البدعة . فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على المانوية « الذين يذهبون من ابناء كنيسة المسيح مذاهب خطيرة ومستهجنة اذا أدبروا ليعدلوا عنها الى المذاهب السليمة والمستقيمة فاصروا عليها ولم يشاؤوا تقويم تعاليمهم المضرة والموبقة بل ظلوا يدافعون عنها فهم مبتدعة » والتعاليم المضرة والموبقة انما هي التعاليم المناهية لعقائد الايمان الذي به « يجيا البار » كما في رو ١٧ : ١ . فالبدعة اذن تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على البدعة من حيث يراد بها فساد الايمان المسيحي وليس من قبيل فساد الايمان المسيحي ان يذهب واحد مذهباً باطلاً في الامور الغير الايمانية كالامور المساحية ونحوها مما لا علاقة له بالايمان بل انما يكون من قبيل ذلك ان يذهب مذهباً باطلاً في الامور المختصة بالايمان فقط . والايمان يختص به شيء على وجهين اصالة كالعقائد الايمانية وتبعاً كالامور التي يلزم عنها فساد في عقيدة ايمانية والبدعة يجوز ان تتعلق بكليهما كالايمان

اذا اجيب على الاول بانه كما ان بدع اليهود والفريسيين كانت تتعلق بمذاهب مختصة بمعتقد اليهود او الفريسيين كذلك بدع المسيحيين ايضاً تتعلق بما يختص بالدين المسيحي

وعلى الثاني بانه انما يُعتبر مفسراً للكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من الروح القدس من يفسره على وجه مناف لما أوحى بالروح القدس وعليه

قول حزقيال ١٣ : ٦ عن الانبياء الكذبة « اصرُّوا على قلوبكم » اي بتفسير الكتاب تفسيراً باطلاً - وايضاً انما يصرح المؤمن بايمانه بالالفاظ التي ينطق بها فان الاقرار فعلٌ من اتصال الايمان كما مرَّ في مب ٣ ف ١ فاذا كان التعبير عن الامور الايمانية غير محكم فقد يؤدي الى فساد في الايمان ولهذا قال البابا لاون في رسالة الى بروتوريوس اسقف الاسكندرية « ان اعداء صليب المسيح يرصدون اقوالنا والفاظنا فلا نجعل لهم سيلاً ولو يسيراً لان يفترخوا علينا انا موافقون على القول النسطوري »

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الذين يدافعون عن آرائهم ولو كانت باطلة وفاسدة لا عن عنادٍ او مكابرة بل سعياً وراء الحق باجتهادٍ وتدقيق اذا كانوا مستعدين للعدول عنها متى تبينوا الحق لا ينبغي ان يجعلوا في جملة المتدعة » اي لانهم لا يقصدون بذلك معارضة الكنيسة في تعليمها . ومن هذا القبيل ما نجده بين بعض الائمة من الخلاف اما في ما لايس الايمان او في ما لم تكن الكنيسة قورته وجزمت به من بعض الامور المختصة بالايمان واما بعد ان يتقرر ذلك بسلطان الكنيسة الجامعة فاذا تصدى احدٌ لمعارضتها فيه واصرَّ على ذلك اعتبر مبتدعاً . وهذا السلطان قائمٌ اصانةً في الخبر الاعظم فقد قيل في الاحكام ٢٤ مب ١ « كلما اضطرب امر الايمان وجب على جميع اخوتنا وزملائنا في الاسقفية ان لا يرجعوا في ذلك الا الى بطرس اي الى سلطان خليفته » فانه لا ايروينس ولا اوغسطينس ولا غيرها من ائمة الدين يؤيد قولاً له منافياً لما يجزم به هذا السلطان وعليه قول ايروينس في رسالة له الى البابا داماس « هذا هو ايها البابا الكل القبطة الايمان الذي تعلمناه في الكنيسة الكاثوليكية فان كان شيء منه ربما لم يُرَّع فيه جانب السلامة او التدقيق فترغب ان يصلح منك ان

خليفة بطرس في ايمانه وكرسيه . وان نقرر ايماننا هذا بحكم سلطانك الرسولي فكل من يتعرض بعده لنخطئي يثبت بذلك انه جاهل او غير مخلص او انه ليس كاثوليكيًا ايضاً بل مبتدعاً»

الفصل الثالث

في ان المبتدعة هل ينبغي احتالمهم

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ينبغي احتمال المبتدعة فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ « عبد الله يجب عليه ان يكون حليماً مؤدباً بوداعة الذين يقاومون الحق عسى ان يوثيهم الله التوبة لمعرفة الحق فيفيقوا من نغ الشيطان» واذا لم يحتمل المبتدعة بل دُفِعُوا للموت تعذر عليهم التوبة . فيظهر اذن ان هذا مناف لوصية الرسول

٢ وايضاً ما لا بد منه في الكنيسة ينبغي احتمالها . ولا بد من البدع في الكنيسة فقد قال الرسول في ١ كور ١١ : ١٩ « لا بد من البدع ليظهر فيكم المزكون » . فيظهر اذن انه ينبغي احتمال المبتدعة

٣ وايضاً قد امر السيد عبيده في متى ١٣ ان يدعوا الزوان يثبت الى وقت الحصاد المراد به منتهى الدهر كما فُسر في الموضع المتقدم . والمراد بالزوان المبتدعة على ما فسر القديسون . فينبغي اذن احتمال المبتدعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيطس ٣ « الرجل المبتدع بعد الانذار مرة واخرى اعرض عنه عالماً ان من هو كذلك قد فسد تماماً» والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبر في المبتدعة امران احدهما من جهتهم

والثاني من جهة الكنيسة فالامر المعتبر من جهتهم هو الخطيئة التي لم يستوجبوا بها ان يفصلوا عن الكنيسة بالحرم فقط بل ان يُنفوا من العالم بالموت ايضاً فان افساد الايمان الذي به تقوم حياة النفس لا فظع جداً من تزيف الدراهم

التي هي قوام الجيرة الزمنية . فاذا كان مزيفو الدراهم او غيرهم من المجرمين يقضي عليهم عدل الولاة العالمين بماجل الموت فلان يقضي العدل على المبتدعة عند ثبوت ابتداعهم ليس بماجل الحرم فقط بل بماجل الموت ايضاً اولى - والامر المعتبر من جهة الكنيسة هو الرحمة بقصد اهتداء الضالين ولهذا فهي لا تقضي عليهم عاجلاً بل بعد الانذار مرة واخرى كما رسم الرسول اما اذا بقي المبتدع بعد ذلك مصراً على ضلاله ويشت الكنيسة من اهتدائه فانها توجه عنايتها الى خلاص غيره فتفصله عنها بقضاء الحرم ثم تتركه ليستأصل من العالم بالموت بالقضاء العالمي فقد قال ايرونيمس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ « ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرده النعجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهب والفساد والنتن والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطع . فقد كان اريوس في الاسكندرية شرارة واحدة الا انه لعدم تعجل اطلاقها انتشر لهيها في العالم كله »

اذا اجيب على الاول بان تأديب المبتدع مرة واخرى هو من قبيل تلك الوادعة فان ابى الارعواء يعتبر فاسداً كما صرح به الرسول في الموضوع المورد في المعارضة

وعلى الثاني بان الفائدة الحاصلة عن البدع وهي تقرير ثبات المؤمنين كما قال الرسول ودفع الكسل بالاجتهاد في مطالعة الكتاب المقدس كما قال اوغسطينوس خارجة عن قصد المبتدعة فهم انما يقصدون افساد الايمان الذي يترتب عليه اعظم الاضرار ولهذا فوجوب اعتبار ما يقصدونه بالذات مما يدعو الى استئصالهم اولى من وجوب اعتبار ما يحصل بغير قصدهم مما يدعو الى احتمالهم

وعلى الثالث بما ورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الحرم والاستئصال متغايران اذا لمنا يجرم من يجرم لتخلص روحه في يوم ربنا على ما قال الرسول في ا كور ٥ : ٥ » ومع ذلك فاذا استوصل المبتدعة بالموت فليس ذلك منافياً

لا امر الرب اذ لما براد به الذهبي عن قلع الزوان متى تمذر قلمه بدون قلع الحنطة
ايضاً كما مرّ في البحث الآنف ف ٨ عند الكلام على الكفرة بالاجمال

الفصل الرابع

في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يُقبلوا من الكنيسة
يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الذين يرجعون عن البدعة ينبغي
ان يُقبلوا من الكنيسة قطعاً فقد قيل في ارميا ٣ : ١ بلسان الرب « زيت مع
اخلاء كثيرين فارجعي الي » وحكم الكنيسة هو حكم الله كقوله في تثا
: ١٧ « اسمعوا للصغير سمعكم للكبير ولا تحابوا احداً فان الحكم لله » فمن
يزني اذن بالكفر الذي هو زنى روحاني ينبغي مع ذلك قبوله

٢ وايضاً ان ارب امر بطرس في متى ١٨ : ٢٢ ان يغفر للاخ الحاطيء
لا الى سبع مرات فقط « بل الى سبعين مرة سبع مرات » والمراد بذلك على
ما فسرهُ ايرونييمس وجوب المغفرة لمن يخطأ مهما تكرر خطاه . فاذا مهما
تكرر خطأ انسان بتكرار السقوط في البدعة ينبغي ان يُقبل من الكنيسة

٣ وايضاً ان البدعة ضرب من الكفر . ومن اراد من الكفرة
الآخرين الاهتداء يُقبل من الكنيسة . فينبغي اذن قبول المبتدعة ايضاً
لكن يمارض ذلك قوله في الاحكام الشرعية « من يعلم انه عاد الى البدعة
بعد ان جردها ينبغي ان يُترك للقضاء العالي » فليس ينبغي اذن قبول الكنيسة له
والجواب ان يقال ان الكنيسة بناء على ما رسمه لها الرب تتناول مجبتها
الجميع لا الاصدقاء منهم فقط بل الاعداء والمضطهدين ايضاً كقوله في متى ٥
: ٤٤ « احبوا اعداءكم واحسنوا الى من يبغضكم » ومن مقتضى المحبة ان
يريد الانسان خير القريب ويفعله . والخير نوعان احدهما روحي وهو خلاص
النفس وهذا هو المقصود بالذات من المحبة لان المحبة توجب على كل انسان ان

يريد هذا الخير لصيره فاذا اعتبر هذا الخير بالبتدعة الراجعون مهما تكرر سقوطهم في البدعة ينبغي ان تقبلهم الكنيسة للتوبة التي بها يُنتج لهم طريق الخلاص والآخر زماني وهو مقصود من المحبة تبعاً وذلك كالحياة الجسدية واقتناء الاشياء العالمية وطيب الاحدوث والمقام البيعي او العاللي فان هذا لا توجب علينا المحبة ان نزيده للاغيار الا بالنسبة الى خلاصهم وخلاص غيرهم الابدي فما يوجد اذن من هذه المبررات في فرد واحد اذا امكن ان يحول دون الخلاص الابدي في كثيرين فلا توجب المحبة ان نزيده له بل بالاحرى ان نزيد ان لا يكون له اولا لوجوب تفضيل الخلاص الابدي على الخير الزمني وثانياً لان خير الجمهور يُضَلُّ على خير الفرد فلو قيل دائماً المبتدعة الراجعون وأبقى على حياتهم وسائر خيراتهم الزمنية فرما اضر ذلك بخلاص غيرهم اولا لانهم لو عادوا الى السقوط في البدعة لافسدوا غيرهم وثانياً لان عدم الاقتصاص منهم يجرى، غيرهم على تكرار السقوط في البدعة بدون خوف فقد قيل في جا ٨ : ٢ « اذا كان لا يقضى بسرعة على الاشرار اقترف بتو البشر الشرور من غير خوف » ولهذا فالراجعون عن البدعة لأول مرة لا تقبلهم الكنيسة للتوبة فقط بل تقي على حياتهم ايضاً وربما اعادت اليهم تسامحاً ما كان لهم من المقامات البيعية اذا آلت منهم الاخلاص في رجوعهم وكثيراً ما ورد ان هذا جرى جاً للسلامة . واما متى تكرر سقوط القبولين فيكون ذلك دليلاً على عدم ثباتهم في الايمان فان رجعوا بعد ذلك يقبلوا للتوبة ولكن لا يعقون من حكم الموت

اذا اجيب على الاول بان الراجعين يقبلون دائماً في حكم الله لان الله هو فاحص القلوب ويعرف الراجعين حقيقةً واما الكنيسة فليس لها ان تقدي في ذلك بالله . وهي تعتبر الذين يتكرر سقوطهم بعد قبولها اياهم غير

مخلصين في رجوعهم اليها فهي لا تسد في وجوههم حبل الخلاص ولكنها لا تبخيرهم من خطر الموت

وعلى الثاني بان كلام الرب لبطرس انما هو على الخطيئة المقترفة في حقه ليغفرها لآخيه التائب اليه وهذه يجب اغتفارها دائماً لا على الخطيئة المقترفة في حق القريب او في حق الله فان اغتفار هذه ليس في اختيارنا كما قال ابرونيوس بل قد رسمت الشريعة في ذلك وجهاً ملائماً لكرامة الله ومنفعة القريب

وعلى الثالث بان الكفرة الآخرين الذين لم يكونوا قد آمنوا قط اذا اهدوا فلاجوه للاستدلال على عدم ثباتهم في الايمان كالمبتدعة المتكرر سقوطهم فليس حكم الفريقين واحداً

المبحث الثاني عشر

في الردة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الردة والبحث في ذلك يدور على مسألتين - ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر - ٢ في ان المرؤوسين هل يحل بسببها من قيد ولاية الرؤساء المرتدين

الفصل الاول

في ان الردة هل هي من قبيل الكفر

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الردة ليست من قبيل الكفر لان ما كان مبدءاً لكل خطيئة لا يظهر انه من قبيل الكفر لحدوث خطايا كثيرة من دون الكفر . ويظهر ان الردة هي مبدءاً كل خطيئة فقد قيل في سي . ١٤ : ١ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الرب » وقيل بعد ذلك « الكبرياء اول كل خطيئة » . فليست الردة اذن من قبيل الكفر

٢ وايضاً ان الكفر يقوم في العقل . ويظهر ان الردة تقوم بالاحرى في ما كان ظاهراً من فعل او قول او في الارادة الباطنة ايضاً في ام ٦٠: «الرجل المرتد لا منفعته به يسعى بقول الكذب ويفتم بعينه ويضرب برجله ويعلم باصبعه ويدبر الشر يقبئه الفاسد وفي كل حين يزرع القتن» وايضاً فمن يختن او يكوم قبر محمد يعتبر مرتداً . فالردة اذن لا ترجع قصداً الى الكفر

٣ وايضاً لما كانت البدعة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيناً منه فلو كانت الردة من قبيل الكفر لكانت نوعاً معيناً منه . وليس الامر كذلك على ما يظهر مما مر في مب ١٠ ف ٥ . فليست الردة اذن من قبيل الكفر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦٧٠: «رجع كثيرون من تلاميذه الى الوراء» اي ارتدوا عن الايمان به وهم الذين قال عنهم الرب هناك قبل ذلك «ان قوماً منكم لا يؤمنون» فالردة اذن من قبيل الكفر

والجواب ان يقال ان معنى الردة الرجوع عن الله وهذا يكون على انحاء مختلفة بحسب اختلاف كيفية اتصال الانسان بالله فان الانسان يتصل بالله اولاً بالايمان وثانياً بما ينبغي من خضوع الارادة له تعالى واثباتها لرسمه وثالثاً ببعض النوافل المخصوصة كاتخاذ الحالة الرهبانية والاكليزيكية او الاتسام بالدرجات المقدسة . ومتى زال المتأخر بقي المتقدم ولا يُعكس فقد يرتد اذن الانسان عن الله بخلاف الحالة الرهبانية التي نذرناها او الدرجة التي قبلها وهذه يقال لها ردة الرهبانية او الدرجة وقد يرتد عنه بتمرد النفس على اوامره الالهية وهذان النوعان من الردة يمكن للانسان ان يبتقي معهما متصلاً بالله بالايمان اما ان خلع الايمان فينثذ بظهور انه اعرض عن الله بالكعبة وهذا هو المراد بالردة على الاطلاق اي خلع الايمان ويقال لها ردة الحيانة وهي بهذا المعنى من قبيل الكفر

اذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما يرد على النوع الثاني من
 الردة وهو تمرد الارادة على اوامر الله وهذا يحصل في كل خطيئة مبيتة
 وعلى الثاني بان الايمان ليس يقتضى تصديق الجنان فقط بل اظهار الايمان
 الباطن بالاقتوال والافعال الثابتة ايضاً لان الاقرار باللسان فعل من افعال
 الايمان وعلى هذا النحو تعتبر بعض الاقوال او الافعال الظاهرة من قبيل
 الكفر من حيث تدل عليه على حد قولنا لما يدل على الصحة صحيح. واما الآية
 الموردة فهي وان جاز حملها على مطلق الارتداد تصدق بالوجه الاحق على
 الارتداد عن الايمان لان الايمان لكونه الاساس الاول للمرجوات وبغير ايمان
 لا يستطيع احد ان يرضي الله كما في عبر ١١ فاذا زال لا يبقى في الانسان ما
 يمكن ان يكون مفيداً للخلاص الابدي ولهذا قيل اولاً ان الرجل المرتد لا منفعة
 به . ثم الايمان هو حيوة النفس كقوله في رو ١٢: ١ « البار بالايمان يحيا »
 فكما انه اذا زالت الحيوة الجسمانية اختل ترتيب اعضاء الانسان واجزائه كلها
 كذلك اذا زالت حيوة البر التي تحصل بالايمان بدا اختلال الترتيب في
 الاعضاء كلها واولاً في القم الذي هو اخص معبر عن القلب وثانياً في العينين
 وثالثاً في آلات الحركة ورابعاً في الارادة التي تجنح الى الشر وهذا يلزم عنه
 زرع الانسان الفتن قاصداً بذلك اخراج الغير عن الايمان كما خرج هو عنه
 وعلى الثالث بان نوع الكيفية او الشكل لا يتغير باعتبار كونه مبدأ
 للحركة او منتهى لها بل الانواع بعكس ذلك تعتبر بحسب حدود الحركات .
 والكفر هو للردة بمنزلة الحد الذي تنتهي اليه حركة الخارج عن الايمان .
 فالردة اذن ليست نوعاً معيناً من الكفر بل حالاً مجسمة له كقوله في ٢بط ٢: ٢١
 « لو لم يعرفوا الحق لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه »

الفصل الثاني

في ان الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية علي رعاياه بحيث
لا تجب عليهم طاعته

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملك لا يفقد بارتداده عن الايمان
الولاية علي رعاياه بل تجب عليهم طاعته فقد قال امبروسيوس ان «الملك
يوليائوس مع انه كان مرتدأ كان تحت امره جنود مسيحيون حين كان يقول
لهم امثشقوا الحسام للذب عن المملكة كانوا يطيعونه» فرعايا الملك اذن لا
يجلون من قيده ولايته بسبب ارتداده

٢ وايضاً ان المرتد عن الايمان كافر . وقد وجد رجال قديسون خدموا
بامانة اسراداً كفرة كما خدم يوسف فرعون ودانيال نبوكد نصر ومردخاي
اجشورث . فاذا ليس ينبغي ان يُعنى الرعايا من طاعة الملك بسبب ارتداده
عن الايمان

٣ وايضاً ان الله يعرض عنه بكل خطيئة كما يعرض عنه بالارتداد
عن الايمان فلو كان الملوك يفقدون بارتدادهم عن الايمان حق الساطع علي
رعاياهم المؤمنين اكانوا يجامع الحجة يفقدونه ايضاً بالخطايا الأخر . وهذا بين
البطالان . فليس ينبغي اذن الخروج عن طاعة الملوك بسبب ارتدادهم
عن الايمان

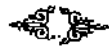
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس السابع في المجمع الروماني الخامس
« من كان مرتبطاً بالمحرومين بعهد الامانة او بالقسم فممن جرياً علي ما رسمه
اسلافنا القديسون نخله بالسلطان الرسولي من القسم ونناه كل النهي عن ان
يرعى لهم عهد الامانة الي ان يكفروا عن اثمهم» والموتدون عن الايمان محرومون
كالمبتدعة علي ما ورد في الاحكام الشرعية . فليس ينبغي الطاعة اذن للملوك

المرتدين عن الايمان

والجواب ان يقال ان الكفر ليس في حد نفسه منافياً للسلطة كما مر في
 متب ١٠ ف ١٠ لان السلطة تحصل بمقتضى حق الامر الذي هو حق بشري
 واما تمايز المؤمنين والكفرة فيحصل بمقتضى الحق الالهي الذي لا ينتسخ به
 الحق البشري غير ان من يرتكب اثم الكفر يجوز ان يحكم عليه بفقد حق
 السلطة كما قد يحكم عليه بذلك لذنوب اخرى . على انه ليس من شأن الكنيسة
 ان تعاقب الذين لم يؤمنوا قط على كفرهم كقول الرسول في ١ كور ١٢:٥
 « ماذا يعني ان ادين الذين في الخارج » ولكنها تقدر ان تحكم بمقوبة من كفروا
 بعد ايمانهم ومن الصواب ان يعاقبوا بفقد سلطتهم على الرعايا المؤمنين لجواز ان
 يؤدي ارتدادهم هذا الى فساد عظيم في الايمان لان الرجل المرتد بدبر الشر
 بقلبه ويزرع الفتن قاصداً ان يرد الناس عن الايمان كما مر في الفصل الآنف
 ولهذا حالاً يعلن الحكم مجرم واحداً بسبب ارتداده عن الايمان يحمل رعايته
 بمجرد ذلك من سلطانه ومما كانوا موثقين به من قسم الامانة له

اذا اجيب على الاول بان الكنيسة بسبب حداثة عهدها في ذلك
 الزمان لم تكن قادرة حينئذ على كبح ملوك الارض ولهذا احتملت ان يطبع
 المؤمنون يوليانوس المرتد في ما لم يكن منافياً للايمان اجتناباً لخطر اعظم
 على الايمان

وعلى الثاني بان للكفرة الذين لم يؤمنوا قط حكماً آخر كما تقدم
 وعلى الثالث بان الارتداد عن الايمان يفصل الانسان بالكليّة عن الله
 كما مر في الفصل الآنف وليس كذلك كل خطيئة اخرى



المبحث الثالث عشر

في التجديف بالعموم — وفيه اربعة فصول

ثم يبني النظر في خطيئة التجديف المتأبلة للاقرار بالايان واولاً في التجديف بالمعوم وثانياً في التجديف الذي يقال له خطيئة في حق الروح القدس . اما الاول — فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ا في ان التجديف هل يقابل الاقرار بالايان — ٢ هل هو — تماماً خطيئة ممتدة — ٣ هل هو اعظم الخطايا — ٤ هل يوجد عند المالكين

الفصل الاول

في ان التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايان

يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان التجديف ليس مقابلاً للاقرار بالايان : هو التكلم على الله بالاهانة او الشتمة . وهذا يرجع بالاحرى الى التواء التصدي على الله لا الى الكفر به . فليس التجديف اذن مقابلاً للاقرار بالايان

٢ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في افس : ٤ : ٣١ لينزع منكم كل تمجيد « على الله او على القديسين » ويظهر ان الاقرار بالايان لا يتعلق الا بما هو خاص بالله الذي هو موضوع الايمان . فليس التجديف اذن مقابلاً دائماً للاقرار بالايان

٣ وايضاً قال بعض ان انواع التجديف ثلاثة احدها ان يوصف الله بما لا يليق به والثاني ان ينفي عنه ما يليق به والثالث ان توصف الخلق بما هو خاص بالله . ومن ذلك يظهر ان التجديف لا يتعلق بالله فقط بل بالمخلوقات ايضاً . وموضوع الايمان هو الله . فليس التجديف اذن مقابلاً للاقرار بالايان

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو : ١٣ : « كتب من قبل مجدفاً ومضطهداً » ثم قوله بعد ذلك « فعلت ذلك عن جهل في حال عدم

الايان ٥٠ فيظهر من ذلك ان التجديف من قبيل الكفر

والجواب ان يقال يظهر ان معنى التجديف اعتضام حق خيرية سامية
ولا سيما الخيرية الالهية . والله هو ذات الخيرية كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ١ فكل ما يليق به يرجع الى خيرته وكل ما لا ينحصه فهو بمنزلة
عن كنه الخيرية الكاملة التي هي ذاته فاذا كل من ينفي عن الله ما يليق به
او يثبت له ما لا يليق به فقد اعتضم حق الخيرية الالهية وهذا يمكن وقوعه على
نحوين برأي العقل وحده وبرأيه مع كراهة في القلب بعكس الايمان بالله الذي
يستكمل بحجته . اذنا نقرر ذلك فاعتضام حق الخيرية الالهية يكون اما بالعقل
فقط او بالقلب ايضاً فان حصل في القلب فقط فهو تجديف القلب وان ظهر
خارجاً بالكلام فهو تجديف الفم وهو بهذا الاعتبار مقابل للاقرار بالايمان
اذ اوجب على الاول بان من يقصد بكلامه على الله اهانتة ينضم حق
الخيرية الالهية لا بفساد نظر العقل فقط بل بفساد ميل الارادة التي تكره
الكرامة الالهية وتصدها عنها ايضاً وهذا هو التجديف الكامل
وعلى الثاني بان الله كما يعظم في قديسه من حيث تعظم الاعمال التي
يعملها فيهم كذلك التجديف عليهم يرجع اليه بطريق الزوم
وعلى الثالث بانه لا يصح في الحقيقة قسمة خطيئة التجديف الى تلك
الانواع الثلاثة فان وصف الله بما لا يليق به ونفي ما لا يليق به عنه انما هما
متغايران بطريق الايجاب والسلب وتماير الملكة على هذا الوجه لا يفعل تغايراً
في النوع فانه يعلم واحد بعينه يتبين بطلان الايجابات والسلب وبجهل واحد
بعينه يُحْتَظُّ في كليهما لان السلب يثبت بالايجاب كما في كتاب البرهان
ف ٢٥ - اما وصف المخلوقات بما هو خاص بالله فيظهر انه من قبيل وصفه
بما لا يليق به فان كل ما هو خاص بالله فهو الله نفسه فوصف خلقه اذن بما

هو خاص بالله هو جعل الله نفس الخليفة

الفصل الثاني

في ان التجديف هل هو دائماً خطيئة مميته

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجديف ليس دائماً خطيئة مميته
فقد قال الشارح في تفسير قوله في كوارسي ٣ : ٨ اما الآن فانتم ايضاً اطرحوا
الآية « بعد الكبار ينهي عن الصغائر » وهو ذكر التجديف في ما بعد .
فالتجديف اذن 'يعتبر من الصغائر التي هي خطايا عرضية

٢ وايضاً كل خطيئة مميته فهي مقابلة لاحدى الوصايا العشر . وليس
يظهر ان التجديف مقابل لاحداها . فليس اذن خطيئة مميته

٣ وايضاً ان الخطايا التي تُعترف بغير روية ليست مميته ولهذا لم تكن
الحركات الأولى خطايا مميته لانها تقدم روية العقل كما يظهر مما مر في اول
الثاني مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ . والتجديف قد يحصل احياناً بغير روية . فليس
اذن دائماً خطيئة مميته

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٤ : ١٦ « من جدّف على اسم الرب
فليقتل قتلاً » وليس 'يعاقب احد بالموت الاعلى خطيئة مميته . فالتجديف
اذن خطيئة مميته

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميته هي التي بها يفارق الانسان مبدأ
الحياة الروحية الأولى الذي هو محبة الله كما مر في اول الثاني مب ٧٢ ف ٥
فكل ما يناهى المحبة فهو في جنسه خطيئة مميته . والتجديف يناهى في جنسه
المحبة الالهية لانه يتضمن حق الخيرية الالهية التي هي موضوع المحبة كما تقدم في
الفصل الآنف فهو اذن خطيئة مميته باعتبار جنسه

إذاً اجيب على الاول بانه ليس المراد بذلك الشرح ان كل ما ذكّر بعد

هو من الصغائر بل انه لعدم ذكره اولاً سوى الكبائر ذكر بعدها بعض الصغائر
مورداً في اثنا عشر شيئاً من الكبائر ايضاً

وعلى الثاني بان التجديف لما كان مقابلاً للاقرار بالايان كما تقدم في
الفصل الآنف كان النهي عنه مندرجاً في النهي عن الكفر المفهوم من قوله
في خر ٢٠ انا الرب الهك الخ . او انه قد نُهي عنه بقوله هناك « لا تتخذ اسم
الهك باطلاً » فان من يفتر شيئاً على الله يتخذ اسم الله باطلاً باكثر من
الذي يثبت باسمه تعالى شيئاً باطلاً

وعلى الثالث بان التجديف يحصل من غير روية على نحوين احدهما ان
لا ينسب صاحبه الى ان ما يقوله تجديف وهذا يحدث متى اخذت سورة الافعال
انساناً فبدرت منه بداهة الفاظ حاصلة في تصورهم دون ان يلحظ معناها
وهو حينئذ خطيئة عرضية وليس من قبيل التجديف الحقيقي . والثاني ان
ينسب الى ان ما يقوله تجديف ويلحظ معنى الانفاظ التي ينطق بها وهو حينئذ
لا يبرأ من الخطيئة المميتة كما لا يبرأ منها من دفعته حركة الغضب البديهية
فقتل من كان جالساً الى جانبه

الفصل الثالث

في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا

يتخلى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خطيئة التجديف ليست اعظم
الخطايا فانه يقال شر لما يضر كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ف ١٢ :
وخطيئة القتل التي تهدم حياة الانسان اعظم ضرراً من خطيئة التجديف التي
لا يمكن ان ينال الله منها مضرة . فخطيئة القتل اذن اعظم من خطيئة
التجديف

٢ وايضاً كل من يحنث فانه يستشهد الله على الكذب فكأنه يصفه

بالكذب . وليس كل مجدف يبلغ الى حدان يصف الله بالكذب . فالحنث
اذن خطيئة اعظم من التجديف

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قوله في مز ٧٤ : ٦ لا ترفعوا الى العلاء
قرونكم مانعة « ان اعظم رذيلة هو الاعتذار عن الخطيئة » فليس التجديف
اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الشارح في تفسير قوله في اش ١٨ : ٢ الى شعب
هائل الآية « كل خطيئة فهي اخف جرماً من التجديف »

والجواب ان يقال ان التجديف مقابل للاقرار بالايمان كما مر في ف ١
فله جسامة الكفر واذا اضيف اليه كراهة الارادة ازداك جسامة واذا أُعِين
بالكلام ازداك جسامة فوق ذلك ايضاً كما يزداد فضل الايمان بالحبوة والافرار .
ولما كان الكفر في جنسه اعظم الخطايا كما مر في مب ١٠ ف ٣ لزم ان
يكون التجديف ايضاً اعظم الخطايا لكونه من جنس الكفر ويزيد
جسامة

اذ اجيب على الاول بانه اذا قيس بين القتل والتجديف باعتبار
الموضوع الذي تتعلق به الخطيئة فظاهر ان التجديف الذي يُخطأ به الى الله
مباشرة اعظم من القتل الذي يُخطأ به الى تعريب واما اذا قيس بينهما
باعتبار اثر المضرة فاقتل اعظم فان اضرار القتل بتعريب اعظم من اضرار
التجديف بالله الا انه لما كان قصد الارادة أولى بالاعتبار في جسامة الذنب
من اثر الفعل كما يتضح مما مر في اول الثاني مب ٢٣ ف ٨ كان المجدف بوجه
الاطلاق اعظم ذنباً من القاتل لانه يقصد الاضرار بالكرامة الالهية . ومع ذلك
فالقتل له المقام الاول بين الخطايا التي ترتكب في حق التعريب
وعلى الثاني بان الشارح قال في تفسير قول الرسول لينزع منكم كل

تجديف « التجديف اقيح من الخنث » لان من يحنث لا يقول او يعتقد شيئاً باطلاً في حق الله كالمجذوف بل يستشهد الله على الكذب لا لاعتباره ان الله شاهد زور بل لاعتقاده ان الله لا يشهد على ذلك بآية بيّنة وعلى الثالث بان الاعتذار عن الخطيئة حال^ه تزيد في جسامه كل خطيئة حتى التجديف ايضاً وبهذا الاعتبار يقال انه اعظم الخطايا اذ كل خطيئة تصير به اعظم

الفصل الرابع

هل يحذف المالكون

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المالكين لا يجذفون اذ انما يمسيك الآن بعض الاشرار عن التجديف خوفاً من العقوبات المستقبلية . والمالكون يذوقون هذه العقوبات فهم اشد ارباعاً منها . فهم اذن أولى بان يضبطوا انفسهم عن التجديف

٢ وايضاً ان التجديف لكونه اعظم الخطايا جرماً هو اولها بالعقاب . والحياة المستقبلية ليست محلاً لاستحقاق الثواب او العقاب . فليس فيها اذن محل للتجديف

٣ وايضاً قيل في جا ١١ : ٣ « حيث تقع الشجرة هناك تكون » وهذا صريح بان ما لم يحصل للانسان في هذه الحياة من استحقاق او خطيئة لا يحصل له بعدها . وسيهلك كثير من لم يكونوا مجددين في هذه الحياة . فلن يجذفوا اذن في الحياة المستقبلية

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٦ : ٩ « فعذب الناس بحر شديد وجدفوا على اسم الله الذي له سلطان على هذه الضربات » وقد قيل في شرح ذلك هناك « ان الذين في جهنم وان علموا انهم مستوجبون ما يذوقونه من

العذاب يسوؤهم مع ذلك ان يكون لله قدرة على ان ينزل بهم الضربات «
وهذا يُعتبر تجديفاً في الحياة الحاضرة . فهو اذن تجديف ايضاً في الحياة
الأخرى

والجواب ان يقال ان من مقتضى حقيقة التجديف كراهة الخيرية الالهية
كما مر في ف ١ و ٣ . والذين في جهنم ان تزال اراذلتهم الفاسدة معرضة عن
عدل الله فهم يحبون ما يعاقبون عليه ويريدون ان يستعملوه لو قدروا ويكرهون
المقوبات المترلة بهم من اجل هذه الخطايا ولكنهم يتألمون من الخطايا التي
ارتكبوها لانهم يكرهونها بل لانهم يعاقبون عليها . فكراحتهم اذن للعدل
الالهي على هذا النحو تجديف باطن بالقلب . ويحتمل ان يمدفوا على الله
بافواههم ايضاً بعد القيامة كما يعظمه القديسون ايضاً بافواههم

اذا اجيب على الاول بان الناس يمسيكون في الحياة الحاضرة عن التجديف
خوفاً من العقوبات التي يشنون انهم يجنون منها واما الخائفون في جهنم فلا
يرجون النجاة من عقوباتهم وليأسه يندفعون الى كل ما تلقته اياه اراذلتهم
الفاسدة

وعلى الثاني بان استحقاق الثواب والعقاب خاص بمجال الطريق ولهذا فما
يفعله المسافرون من الخير يستحق ثواباً وما يفعلونه من الشر يستحق عقاباً واما
ما يفعله السعداء من الخير فلا يستحق ثواباً ولكنه من قبيل جزاء سعادتهم وكذلك ما
يفعله الهاكرون من الشر لا يستحق عقاباً ولكنه من قبيل عقاب هلاكهم
وعلى الثالث بان كل من يموت وعليه خطيئة ميمتة تبقى معه الارادة
الكارهة العدل الالهي من وجه وبهذا الاعتبار يمكن ان يقع منه تجديف



المبحث الرابع عشر

في التجديف على الروح القدس — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر بالخصوص في التجديف على الروح القدس والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هل هو نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد — ٢ في انواع هذه الخطيئة — ٣ هل هي غير متفردة — ٤ هل يمكن لانسان ان يخطأ الى الروح القدس منذ البدء قبل اقترانه خطايا اخرى

الفصل الاول

في ان الخطيئة الى الروح اقدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس ليست نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد فان الخطيئة الى الروح القدس هي خطيئة التجديف كما في متى ١٢ . وليست كل خطيئة صادرة عن سوء قصد تجديفاً . فقد ترتكب اجناس اخرى كثيرة من الخطايا عن سوء قصد . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد . ٢ وايضاً ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد قسيمة للخطيئة الصادرة عن جهل وللخطيئة الصادرة عن ضعف . والخطيئة الى الروح القدس قسيمة للخطيئة الى ابن الانسان كما في متى ١٢ . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لان الاشياء التي مقابلاتها متغايرة متغايرة . ٣ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس جنس من اجناس الخطيئة يجعل له انواع معينة . والخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست جنساً خاصاً من اجناس الخطيئة بل هي حال او ظرف عام يمكن حصوله لجميع اجناس الخطايا . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد . لكن يعارض ذلك قول المعلم في الاحكام ٢ تم ٤٣ انما يخطأ الى الروح القدس من يروق له الشر لثاته . وهذا هو الخطأ عن سوء قصد . فيظهر لذن

ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هي نفس الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال قد اختلف في الخطيئة الى الروح القدس او التجديف عليه على ثلاثة اقوال فالأئمة المتقدمون وهم اناطاسيوس وايلاريوس وامبروسيوس وايرونيوس وكيرلس قالوا انما 'يخطأ الى الروح القدس متى جُدِّف عليه صريحاً بشيء ما سواء اعتُبر اسم الروح القدس من حيث دلالاته على الذات التي تصدق على الثالوث كله لان كل اقنوم منه روحٌ وقدوسٌ ومن حيث دلالاته على اقنوم واحد في الثالوث وبهذا الاعتبار جُعل في متى ١٢ التجديف على الروح القدس قسماً للتجديف على ابن البشر فان من الافعال ما كان المسيح يفعله بالطبيعة البشرية كالأكل والشرب ونظائرها ومنها ما كان يفعله بالطبيعة الالهية كإخراج الشياطين وبعث الموتى وما اشبه ذلك مما كان يفعله بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس الذي كان ممثلاً منه في ناسوته وقد جُدِّف اليهود اولاً على ابن البشر بقولهم عنه انه « اكل شرباً للخمر ومحباً للعشْرين » كما في متى ١١: ١٩ ثم جُدِّفوا بعد ذلك على الروح القدس باسنادهم الى رئيس الشياطين تلك الاعمال التي كان يعملها بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس ولهذا يقال انهم جُدِّفوا على الروح القدس — اما اوغسطينوس فقد قال في كتاب كلام الرب ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هو رفض التوبة نهائياً اي متى اقام الانسان على الخطيئة الميئة الى الموت وهذا لا يحدث بكلمة الفم فقط بل بكلمة القلب والعمل ايضاً وليس بكلمة واحدة بل بكلمات كثيرة. وهذا الكلام بهذا الاعتبار يقال انه تجديف على الروح القدس لمنافاته مغفرة الخطايا لانها تحصل بالروح القدس الذي هو محبة الآب والابن. ولم يقل الرب ذلك لليهود كانهم خطئوا الى الروح القدس لانهم حينئذ لم يكونوا قد رفضوا التوبة بتأناً بل حذرهم من ان يؤدي بهم كلامهم هذا الى

ان يخطأ وا الى الروح القدس وعلَى هذا يجب ان يحمل ما ورد في مرقس ٣
 حيث بعد ان قيل من جدف على الروح القدس الآية قال الانجيلي «لانهم
 كانوا يقولون ان فيه روحاً نجساً» - وقد ذهب غيرهم الى خلاف ذلك فقالوا
 انما يخطأ الى الروح القدس او يجدف عليه متى خطي الى الصفة المخصوصة
 به وهي الخيرية التي منحها بها كما منح الآب بالقدرة والابن
 بالحكمة وبناء على هذا يقولون انه يخطأ الى الآب متى خطي عن ضعف
 والى الابن متى خطي عن جهل والى الروح القدس متى خطي عن سوء قصد
 اي عن اثار للشرك كما مر بيانه في اول الثاني مب ٧٨ ف او ٣ وهذا يحدث
 على نحوين أولاً عن ميل الملكة الفاسدة التي يعبر عنها بسوء القصد وليس
 الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار هو نفس الخطأ الى الروح القدس وثانياً
 من حيث يندب ويزال احتقاراً ما كان يمكن ان يمنع من اثار الخطيئة كما يزال
 الرجاء بالياس والخوف بالاعتزاز واشباه ذلك على ما سيأتي قريباً . وجميع هذه
 الاشياء التي تمنع من اثار الخطيئة هي آثار الروح القدس فينا ولهذا كان
 الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار خطأ الى الروح القدس

إذا اجيب على الاول بانه كما ان الاقرار بالايان لا يقوم باعلان الفم
 فقط بل باعلان العمل ايضاً كذلك التجديف على الروح القدس يجوز ان
 يكون بالفم وبالقلب وبالعمل

وعلى الثاني بان التجديف على الروح القدس هو باعتبار القول الثالث
 قسم للتجديف على ابن البشر من حيث ان ابن البشر هو ابن الله ايضاً اي
 « قوة الله وحكمته » كما في ١ كور ١ : ٢٤ . وهذا الاعتبار تكون الخطيئة
 الى ابن البشر هي الخطيئة الصادرة عن جهل او عن ضعف .

وعلى الثالث بان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد باعتبار صدورها عن

ميل الملكة ليست خطيئة مخصوصة بل حالاً من الاحوال العامة للخطيئة واما باعتبار صدورهما عن احتقار خاص لأثر الروح القدس فينا فهي خطيئة مخصوصة . والخطيئة الى الروح القدس هي ايضاً بهذا الاعتبار جنس خاص للخطيئة - وكذلك هي ايضاً باعتبار القول الاول . واما باعتبار القول الثاني فليست جنساً خاصاً للخطيئة لان رفض التوبة بتأناً يجوز ان يكون حالاً لكل جنس من اجناس الخطيئة

الفصل الثاني

هل ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع اي اليأس والاعتزاز وعدم التوبة والاصرار ومقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية وهي التي اوردها المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٤٣ . فان انكار العدل الالهي او الرحمة الالهية كفر . واليأس تنكر به الرحمة الالهية والاعتزاز ينكر به العدل الالهي . فلان يكون كلاهما من انواع الكفر اولى من ان يكونا من انواع الخطيئة الى الروح القدس

٢ وايضاً يظهر ان عدم التوبة ينظر الى الخطيئة الماضية والاصرار ينظر الى الخطيئة المستقبلية . والمضي والاستقبال لا يتغاير بهما نوع الضيعة او الرذيلة فان نفس الايمان الذي به نعتقد ان المسيح ولد اعتقد به الاقدمون انه سيولد . فليس ينبغي اذن ان يجعل الاصرار وعدم التوبة نوعين للخطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » كما في يو ١ : ١٧ فيظهر اذن ان مقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية هما بالتجديف على ابن البشر اخص منها بالتجديف على الروح القدس

٣ وايضاً قال برزدوس في كتاب التفسيح والوصايا ف ١١ « ان نبد الطاعة مقاومة للروح القدس » وقال الشارح ايضاً في اح ١٠ : ١٦ « التوبة الغير المخلصة تجديف على الروح القدس » ويظهر ايضاً ان الانشقاق مقاومة بلا توسط الروح القدس الذي به تحصل وحدة الكنيسة - ومن ذلك يظهر ان ما ذكر من انواع الخطيئة الى الروح القدس غير وافي

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في كتاب الايمان الى بطرس ان الذين يباسون من مغفرة الخطايا او يفترون برحة الله من غير استحقاق لها يخطأون الى الروح القدس وقال ايضاً في انكريدون « من قضى آخريوم من حياته وهو مصراً بفكره فقد خطى الى الروح القدس » وقال ايضاً في كتاب كلام الرب ان عدم التوبة خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب خطبة الرب في الجبل ان محاربة الاخوة بغير ان الحسد خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب العمودية الواحدة « من ازدري الحق فهو اما يسيء بذلك الى الاخوة الذين اوحى اليهم الحق او يكفر بنعمة الله الذي يرشد الكنيسة بالهامه » وهكذا يظهر انه يخطأ الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان اذا اعتبرت الخطيئة الى الروح القدس بحسب القول الثالث صح ان تجعل لها الانواع المتقدمة وهي تمتاز بحسب ازالة او احتقار ما يمكن ان يمنع الانسان عن اثار الخطيئة وهذا يكون اما من جهة قضاء الله او من جهة مواهبه او من جهة نفس الخطيئة فان الانسان ينصرف عن اثار الخطيئة باعتبار القضاء الالهي الذي يجمع بين العدل والرحمة وبالرجاء الذي يحصل عن اعتبار الرحمة التي تنتفر الخطايا وثيب على الخير وهو يزال بالباس ثم بالخوف الذي يحصل عن اعتبار العدل الالهي الذي يعاقب على الخطايا وهذا يزال بالاغترار اي متى اغتر الانسان بانه ينال المجد من دون استحقاق والمغفرة

من دون توبة - اما مواهب الله التي بها تنصرف عن الخطيئة فهي ثنتان
احدها معرفة الحق التي يقابلها مقاومة الحق المعروف اي ان يقاوم الانسان ما
يُعرف من حق الايمان ليتسع له مجال الخطيئة والاخرى معونة النعمة الباطنة التي
يقابلها حسد النعمة الاخوية اي ان يعسد الانسان لا شخص اخيه فقط بل
نعمة الله التي تزداد انتشاراً في العالم ايضاً - اما من جهة الخطيئة فالانسان
يمكن ان ينصرف عن الخطيئة بأمرين احدهما ما في فعل الخطيئة من اختلال
النظام والقباحة فان ملاحظة الانسان ذلك تدعوه عادة الى التوبة عن خطيئته
ويقابل ذلك عدم التوبة لا من حيث يراد به الاقامة على الخطيئة الى الموت
كما تقدم (والألم يكن خطيئة مخصوصة بل حالاً من احوال الخطيئة) بل من
حيث يراد به عزم الخاطيء على ان لا يتوب . والثاني خسارة الخير الذي
يلتسه الانسان في الخطيئة وقصر مدته كقوله في رو ٦ : ٢١ « اي ثمر حصل
لكم من تلك الامور التي تستحيون منها الآن » فان اعتبار ذلك يدعو الانسان
عادة الى عدم ثبات ارادته في الخطيئة وهذا يُزال بالاصرار وذلك متى وظد
الانسان عزمه على التشبث بالخطيئة . وقد اشير الى هذين الامرين في ارميا ٦ :
حيث قيل عن الاول « ليس من ندم على خطيئته قائلاً ماذا صنعت » وعن
الثاني « كل واحد انقلب الى مسعاه كفرس يندفع الى القتال »
اذ اوجب على الاول بان خطيئة اليأس او الاعتزاز لا تقوم بعدم اعتقاد
عدل الله اورحمته بل باحتقارها
وعلى الثاني بان الاصرار وعدم التوبة لا يتغيران بحسب المضي والاستقبال
فقط بل بحسب حقائق صورية تختلف باختلاف اعتبار ما يمكن اعتباره في
الخطيئة كما تقدم
وعلى الثالث بان المسيح قد آتى النعمة والحق بمواهب الروح القدس التي

اولى الناس اياها

وعلى الرابع بان نبد الطاعة يرجع الى الاصرار وعدم اخلاص التوبة يرجع الى عدم التوبة والانشقاق يرجع الى حسد النعمة الاخوية التي بها تمهد اعضاء الكنيسة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير مغتفرة

يخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس مغتفرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « لا ينبغي اليأس من خلاص احد ما دام حلم الرب يدعو الى التوبة » ولو كان شيء من الخطايا غير مغتفر لوجب اليأس من خلاص بعض الخطاة . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٢ وايضاً لا تتغفر خطيئة الابطريق شفاء النفس من الله « وليس يتعذر شفاء مرض على الطيب القدير على كل شيء » كما قيل في شرح قوله في مز ١٠٢ : ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٣ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالخير وبالشر . وما دام الانسان في حال الطريق يمكن ان ينحط عن كل فضيلة فان الملاك ايضاً سقط من السماء وعليه قوله في ايوب ٤ « في ملائكته وجد تقية فكيف الذين ياؤون بيوتاً من طين » فكذلك اذن يمكن للانسان ان يرجع عن كل خطيئة الى حال البر . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٢ « من قال كلمة على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي » وقول اوغسطينوس في

كتاب خطبة الرب في الجبل « ان هدد الخطيئة هي من شدة القباحة بحيث
يتعذر معها التواضع للصلاة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة الى الروح القدس يقال لها غير مفتقرة على
انحاء مختلفة باختلاف المراد بها فعلى انها رفض التوبة بته يقال لها غير مفتقرة
بمعنى انها لا تُتغفر البتة لان الخطيئة المميتة التي يقم عليها الانسان الى الموت
لعدم اغتفارها في هذه الحياة بالتوبة لا تغتفر في الحياة المستقبلية ايضاً . اما على
القولين الآخرين فيقال لها غير مفتقرة ليس لانها لا تغتفر البتة بل لانها
تستحق من نفسها ان لا تُتغفر وذلك باعتبارين - اولاً باعتبار العقاب فان من
يخطأ عن جهل او ضعف يستحق عقاباً اخف واما من يخطأ عن سوء قصد
فليس له عذرٌ يخفف عقابه . وكذلك من كان يجدف على ابن البشر قبل اظهار
لاهوته كان يمكن عذره بسبب ضعف الجسد الذي كان يعاينه فيه فكان
لذلك يستحق عقاباً اخف واما من كان يجدف على نفس اللاهوت باسناده
اعمال الروح القدس الى الشيطان فلم يكن له عذرٌ يوجب تخفيف عقابه ولهذا
قال في الذهب في تفسيره قول متي في خط ٤١ ان هذه الخطيئة لا تغتفر
 لليهود لا في هذا الدهر ولا في الآتي فقد عوقبوا عليها في هذه الحياة من
الرومانيين وفي الحياة المستقبلية بعذاب جهنم كما ان اثناسيوس ايضاً قد اورد
لذلك مثال اباثيم فانهم خاصموا اولاً موسى لقلة الماء والخبز وقد احتل الرب
ذلك منهم لانه كان لهم في ضعف الجسد عذرٌ ولكنهم بعد ذلك اترفوا
خضية اجسم اذ اسندوا فضل الله عليهم باخراجهم اياهم من مصر الى الصنم
بقولهم في خر ٣٢ : ٤ « هذه آلمتك يا اسرائيل التي اخرجتك من ارض
مصر » فكانهم جدفوا بذلك على الروح القدس ولهذا عاجلهم الرب بالعقاب فسقط
منهم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل وانذرهم بالعقاب في المستقبل بقوله

« وفي يوم انتقالي افتقد خطيتهم هذه » - وثانياً باعتبار الذنب كما يقال لئلا
انه عياد من طبعه متى كان يزيل ما يمكن معالجته به كما لو ازال قوة الطبيعة
او احدث أنفة من الطعام والدواء وان كان الله قادراً ايضاً ان يشفي من مثل
هذا الداء . وعلى هذا النحو يقال للفطنة الى الروح القدس انها غير مغفرة
من طبعها من حيث تنفي ما به تُغفر الخطايا الا انه لا يُسدُّ بذلك سبيل المغفرة
والشفاء على قدرة الله ورحمته التي يُشفي بها أحياناً مثل هؤلاء شفاءً روحياً
بما يشبه ان يكون معجزة

اذاً اجيب على الاول بانه انما لا ينبغي اليأس في هذه الحيرة من خلاص
احدٍ باعتبار قدرة الله ورحمته واما باعتبار حال الخطيئة فيقال لبعض انهم
ابناء الكفر كما في افسس ٢: ٢

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ينهض باعتبار قدرة الله لا باعتبار
حال الخطيئة

وعلى الثالث بان الاختيار يقبل دائماً في هذه الحياة التغير والانتقال
الا انه قد يرفض أحياناً ما يمكن ان يتقلب به الى الخير باعتباره في نفسه فتكون
الخطيئة من جهته غير مغفرة وان كان الله قادراً ان يعفوها

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم
ذلك خطايا أخرى

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان لا يقدر ان يخطأ الى الروح
القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا أخرى فان الترتيب الطبيعي يقتضى ان
ينتقل الانسان من حال النقصان الى حال الكمال وهذا ظاهر في الصلحاء
كقوله في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فكأن نور المتلألئ الذي يزداد

ويتدرج الى قائم النهار» والكامل في الشرور هو الشر الاعظم كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٥ . فاذا لكون الخطيئة الى الروح القدس هي اعظم
الخطايا يظهر ان الانسان يتأدى اليها بخطايا اخرى اصغر

٢ وايضاً ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد او عن
اثر وهذا لا يستطيعه الانسان بفتة قبل ان يكون قد خطى مراراً متددة فقد قال
الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ اذا استطاع الانسان ان يفعل افعالاً جائزة
فليس يستطيع مع ذلك ان يفعل بفتة فل الجائري عن اثاره . فيظهر اذن
انه لا يمكن ان يخطأ الى الروح القدس الا بعد خطايا اخرى

٣ وايضاً ان التوبة وعدم التوبة يتعلقان بواحد بعينه . والتوبة لا تتعلق
الا بالخطايا الماضية . فكذلك ايضاً عدم التوبة الذي هو نوع من الخطيئة
الى الروح القدس . فلا بد اذن ان تكون الخطيئة الى الروح القدس مسبقة
بخطايا اخرى

لكن يعارض ذلك انه « هين في عيني الرب ان يغني المسكين بفتة » كما
قيل في سي ١١ : ٢٣ فبعكس ذلك اذن يمكن لانسان ان يساق بفتة باغراء
الشیطان اخيثة الى اعظم الخطايا وهي الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد
على احد الاقوال كما مر في ف ١ والخطأ عن سوء قصد يقع على نحوين كما
مر هناك اولاً بميل الملكة وهذا ليس في الحقيقة خطأ الى الروح القدس ولا
يقع في الاول بل لا بد ان يتقدمه افعال من الخطايا يحصل عنها ملكة ثم يحدث
ميلاً الى الخطأ وثانياً باعراض الانسان احتقاراً عما يصرفه عن الخطيئة وهذا
هو في الحقيقة الخطأ الى الروح القدس كما مر هناك وهو يكون في الغالب مسبوقاً
بخطايا اخرى فقد قيل في ام ١٨ : ٣ « اذا بلغ المنافق قعر الخطايا حصل عنده

الازدراء» ومع ذلك فقد يحدث ان يخطأ خاطئ في اول فعل من افعال الخطيئة الى الروح القدس بالازدراء اما لما له من مطلق الاختيار ولا استعدادات كثيرة سابقة فيه او لدافع شديد يدفعه الى الشر مع ضعف ميله الى الخير ولهذا لا يكاد يمكن ان يحدث للرجال الكاملين ان يخطأوا بفتة في اول الامر الى الروح القدس وعليه قول اريمانوس في كتاب المبادئ ١٦ ف ٣ «لا اعتقد ان واحداً من بلغوا الدرجة العليا والكاملة يتلاشى أو يسقط بفتة بل لا بد ان يسقط تدريجاً» وكذا يقال ايضاً اذا اريد بالخطيئة الى الروح القدس التجديف الصريح عليه فان هذا التجديف الذي عليه كلام المسيح يصدر دائماً عن ازدراء خبيث. اما اذا اريد بها رفض التوبة بتاتا كما ذهب اوغسطينوس فلا اشكال فيه لاقتضاء حقيقتها حيث ان الاقامة على الخطايا الى منتهى الحياة

اذا اجيب على الاول بان الخير والشر ينتقل فيهما على الاغلب من حال النقصان الى حال الكمال من حيث يتدرج الانسان اما في الخير او في الشر ومع ذلك لا يمنع في كليهما ان يندى واحد من اعلى ما يندى منه الآخر وهكذا ما يندى منه واحد في الخير والشر يجوز ان يكون في جنسه كاملاً وان كان ناقصاً باعتبار درجات انتقال الانسان المتدرج الى الاحسن او الاقبح

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على الخطيئة الصادرة عن سوء قصد متى كان صدورها عن ميل الملكة

وعلى الثالث بانه اذا اريد بعدم التوبة الاقامة على الخطيئة الى منتهى كما قال اوغسطينوس فظاهر ان عدم التوبة لا بد ان يكون مسبوقاً بخطايا كالتوبة اما اذا اريد به ملكة عدم التوبة التي باعتبارها تجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس فظاهر انه يجوز ان يكون قبل الخطايا ايضاً لجواز

ان يكون من لم يخطأ قط عازماً ان يتوب او ان لا يتوب لو خطئ

المبحث الخامس عشر

في عمى العقل وبلادة الحس — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة للعلم والفهم واذ قد تقدم لنا النظر في الجهل المقابل للعلم عند كلامنا على علل الخطايا فينبغي ان ننظر هنا في عمى العقل وبلادة الحس المقابلين لموهبة الفهم والبصيرة في ذلك بدور على ثلاث مسائل — ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة — ٢ في ان بلادة الحس هل هي خطيئة مغايرة لعمى العقل — ٣ في ان هاتين الرذيلتين هل تحدثان عن الخطايا البدنية

الفصل الاول

في ان عمى العقل هل هو خطيئة

يُخَطِّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عمى العقل ليس خطيئة فان ما يُعذَّر به الانسان على الخطيئة ليس خطيئة في ما يظهر . وهو يُعذَّر بالعمى على الخطيئة فقد قيل في يو ٩ : ٤١ « لو كنتم عمياناً لما كانت لكم خطيئة » فليس عمى العقل اذن خطيئة

٢ وايضاً ان العقاب غير الذنب . وعمى العقل عقاب كما يظهر من قوله في اش ١٠ : ٦ « أعم قلب هذا الشعب » اذ لو لم يكن عقاباً لما فعله الله لكونه شراً . فليس اذن خطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي ارادية كما قال اوغسطينس في كتاب الدين الحق . وليس عمى العقل ارادياً فقد قال اوغسطينس في اعترافاته ك ١٠ « الجميع يحبون ان يعرفوا الحق الساطع » وقيل في جا ١١ : ٧ « النور بهيج والاعين تلتذ بنظر الشمس » فليس عمى العقل اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ جعل عمى العقل

في جملة الردائل الناشئة عن العجز

والجواب ان يقال كما ان العمى الجسماني هو عدم ما هو مبدأ للبصر الجسماني كذلك عمى العقل ايضاً هو عدم ما هو مبدأ للبصر العقلي ولهذا البصر مبادئ ثلاثة - اولها نور العقل الطبيعي وهذا لاقتضاء نوع النفس الناطقة اياه لا تغلو النفس عنه اصلاً الا انه قد يحول احياناً دون فعله عوائق من قبل القوى السافلة التي يفتر العقل الانساني اليها في ادراكه كما هو ظاهر في المجانين والتزقين علي ما اسلفنا في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ و ٨ - والثاني نور حاصل بالملكة مضاف الى نور العقل الحاصل بالفطرة وهذا النور ربما خلت النفس عنه احياناً وخلوها عنه هو العمى الذي هو عقاب من حيث ان انطفاء نور النعمة يعتبر عقاباً وعليه قوله في ح ك ٢ : ٢١ عن بعض الناس « شرم اعمام » - والثالث مبدأ معقول يدرك به الانسان غيره . وفي قدرة العقل الانساني ان يلتفت اولا يلتفت الى هذا المبدأ المعقول ولعدم التفاته اليه سببان احدهما ان تصرف ارادة الانسان من تلقاء نفسها عن ملاحظته كقوله في مز ٣٥ : ٤ « ابي التبصر في احسان العمل » والثاني اشتغال العقل بامور أخر احب اليه تصرفه عن ملاحظة هذا المبدأ كقوله في مز ٥٧ : ٩ « هبطت عليهم النار (اي نار الشهوة) فلم يروا الشمس » وعمى العقل باعتبار كليهما خطيئة

إذا اجيب على الاول بان العمى الذي به يُعذّر الانسان على الخطيئة هو

الذي يحصل عن نقص طبيعي في من يتعذر عليه النظر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على العمى الثاني الذي هو عقاب

وعلى الثالث بان ادراك الحق محبوب بالذات لكل انسان ولكنه قد

يكون مكروهاً لبعض الناس بالعرض اي من حيث يعوق الانسان عن امور

اخرى احب اليه

الفصل الثاني

في ان بلادة الحس هل هي منيرة لعمى العقل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان بلادة الحس ليست مغايرة لعمى العقل فان ضد الواحد واحد . وموهبة الفهم يقابلها البلادة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ويقابلها ايضاً عمى العقل من حيث ان الفهم يراد به مبدأ للبصر . فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٢ وايضاً ان غريغوريوس عند كلامه على البلادة في ادبياته ك ٣١ يسميها بلادة الحس في التعقل ويظهر ان ليس بلادة الحس في التعقل شيئاً سوى ضعف التعقل وهذا يرجع الى عمى العقل . فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٣ وايضاً اذا كان بينهما فرق فانما هو في ما يظهر من حيث ان عمى العقل ارادي كما مر في الفصل الآنف وبلادة الحس طبيعية . والنقص الطبيعي ليس خطيئة فيلزم ان لا تكون بلادة الحس خطيئة وهذا خلاف ما قاله غريغوريوس في الموضوع المتقدم حيث جعلها في جملة الرذائل الناشئة عن الشره

لكن يعارض ذلك ان للعقل اختلافات معلولات مختلفة . وقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ان بلادة العقل تنشأ عن الشر وعمى العقل ينشأ عن الفجور . فهما اذن رذيلتان متغايرتان

والجواب ان يقال ان البليد يقابل الذكي الحاد القواد ويقال لشيء حاد من حيث يقوى على نفوذ شيء آخر فاذا اتما يقال لشيء بليد من حيث هو غليظ لا يقوى على نفوذ شيء آخر . ويقال للحس الجسماني على وجه التشبيه انه ينفذ

الوسط من حيث يدرك موضوعه عن بعدٍ أو من حيث يقوى على ادراك دخائل
 الشيء كأنما هو ينفذها فإذا يوصف بجدة الحس في الجسمانيات من يقوى على
 ادراك محسوسٍ عن بعدٍ أما بالنظر أو بالسمع أو بالشم وبمكس ذلك يوصف
 ببلادة الحس من لا يدرك إلا المحسوسات العظيمة وعن قريبٍ - وعلى مثال
 الحس الجسماني يوجد أيضاً حسٌ عقلي وهو الذي يدرك «الأوائل والأواخر»
 كما في كتاب الأخلاق كما يدرك الحس المحسوسات على أنها مبادئ المعرفة.
 وهذا الحس العقلي ليس يدرك موضوعه بواسطة بعدٍ جسماني بل بوسائط
 أخرى كما يدرك ماهية الشيء بخاصته والعلّة بمعلولاتها فإذا انما يوصف بجدة
 الحس العقلي من اذا ادرك خاصة شيء أو معلولاته ادرك في الحال طبيعته
 ومن يبلغ نظره الى دقائق احوال الشيء وانما يوصف بالبلادة العقلية من لا
 يقوى على ادراك الحق في شيء إلا بعد بيان أمورٍ كثيرة له ومع هذا فهو
 أيضاً لا يقدر ان يبلغ الى ان ينظر نظراً كاملاً في كل ما هو من
 حقيقة الشيء.

اذا تمهد ذلك فبلادة الحس العقلي تدل على ضعفٍ في العقل من جهة
 نظره في الخيرات الروحية وعمى العقل يدل على عدم معرفته اياها بالمرّة وكلاهما
 مقابل لموهبة الفهم التي بها يدرك الانسان الخيرات الروحية وينفذ بتدقيقه
 دخائلها والبلادة خطيئة كمنى العقل من حيث هي ارادية كما يظهر في من
 يأنف من تدقيق النظر في الروحيات او يتقاعد عنه لانشغاله بالجسديات.
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



الفصل الثالث

في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية
يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان عمى العقل وبلادة الحس لا يحدثان
عن الرذائل البدنية فان اوغسطينوس بعد ان قال في كتاب مناجاة النفس
« اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار » اصلح ذلك في كتاب الاصلاح
بقوله « قد يجاب بان كثيرين من غير الاطهار ايضاً يعرفون كثيراً من الحق »
واخص ما يتدنس به الناس الرذائل البدنية . فاذا ليس يحدث عمى العقل وبلادة
الحس عن الرذائل البدنية

٢ وايضاً ان عمى العقل وبلادة الحس نقص في الجزء العقلي من النفس
والرذائل البدنية من قبيل الفساد في البدن . وليس للبدن فعل في النفس
بل بالعكس . فالرذائل البدنية اذن لا تحدث عمى العقل وبلادة الحس
٣ وايضاً ان انفعال الشيء من الاقرب اشد من انفعاله من الابد .
والرذائل الروحية اقرب الى العقل من الرذائل البدنية . فلان يكون اذن
عمى العقل وبلادة الحس صادرين عن الرذائل الروحية اولى من ان يكونا
صادرين عن الرذائل البدنية

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته ك ٣١ ان بلادة
الحس العقلي صادرة عن الشره وعمى العقل صادر عن الفجور
والجواب ان يقال ان كمال الفعل العقلي في الانسان قائم بتجردة عن
اشباح المحسوسات فكما ازداد عقل الانسان تجرداً عن هذه الاشباح ازداد
قوة على ملاحظة العقوليات وترتيب جميع المحسوسات وقد قال انكساغوراس
ايضاً ان العقل لا يقدر ان يأمر ما لم يكن بسيطاً والفاعل لا يقدر ان يحرك
المادة ما لم يكن اعلى منها . ومن البين ان اللذة تصرف الفكر الى الاشياء التي

يستلذها الانسان فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ان كل واحد
يفعل ما يستلذ به على غاية ما ينبغي واما ما يضاد ذلك فاما لا يفعله البتة او
يفعله بضعف . والشهوة والفجور من الرذائل البدنية يتعلقان بالذات اللس اي بلذات
الطعام والوقاع التي هي اقوى جميع اللذات البدنية ولهذا كانا اعظم ما ينصرف
به الانسان الى الامور الجسدية فيضعف فعله في المعقولات والفجور اعظم
في ذلك من الشهوة لان لذة الوقاع اقوى من لذة الطعام ولهذا كان الفجور
يحدث عمى العقل الذي يكاد ينفي بالكلية ادراك الخيرات الروحية والشهوة
يحدث بلاذة الحس التي تضعف ادراك الانسان لهذه المعقولات وبعكس
ذلك ما يقابلها من الفضائل وهو الامسك والعفة فانها اعظم ما يوهب
الانسان لكمال الفعل العقلي وعليه قوله في دانيال ١ : ١٧ «واعطى الله هؤلاء
الفتيان (اي ذوي الامسك والقناعة) معرفة وحذقا في كل كتاب
وحكمة»

اذ اوجب على الاول بانه وان كان بعض الذين استولت عليهم الرذائل
البدنية يتدرون احيانا ان يدققوا النظر في بعض ما يتعلق بالمعقولات بسبب
جودة عقولهم الطبيعي او جودة ملكتهم فلا بد مع ذلك ان ينصرف فكروهم في
الناب عن تدقيق النظر في تلك الامور بسبب اللذات البدنية ولهذا يقدر
الدنسون ان يعرفوا بعض الحق ولكن دنسهم يعوقهم عن ذلك
وعلى الثاني بانه ليس المراد بفعل البدن في الجزء العقلي انه يفسده بل انه
يجول دون فعله على الوجه المتقدم
وعلى الثالث بان الرذائل البدنية كلما كانت ابعد عن العقل كانت اصرف لفكره
الى ما هو ابعد . فهي اذن اعوق للعقل عن النظر والتأمل



المبحث السادس عشر

في وصايا الايمان والعلم والفهم - وفيه فصلان

٠ ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بما تقدم والبحث فيها بدور على مثلتين - ١ في الوصايا المتعلقة بالادمان - ٢ في الوصايا المتعلقة بموجبي العلم والفهم

الفصل الاول

في ان الناموس العتيق حل وجب ان يرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان

ينحط الى الاول بان يقال: يظهر ان الناموس العتيق قد وجب ان يرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان اذ انما يوصى بما هو واجب وضروري وواشد ضرورة للانسان ان يؤمن كقوله في عبر ١١: ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » ٠ فقد وجب اذن غاية الوجوب رسم وصايا تتعلق بالايمان

٢ وايضاً ان العهد الجديد مندرج في العهد العتيق اندراج المرموز اليه في الصورة الرمزية كما مر في اول الثاني مب ١٠٧ ف ٣ ٠ وفي العهد الجديد اوامر صريحة تتعلق بالايمان كقوله في يوحنا ١١: ١٤ « آمنوا بالله وآمنوا بي » ٠ فيظهر اذن انه قد وجب ان يرد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عما يقابلها من الرذائل في حكم واحد ٠ وقد ورد في الناموس العتيق وصايا كثيرة تنهى عن الكفر كقوله في خر ٢٠: ٣ « لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي » وقد نهوا في تث ١٣ عن سماع كلام المتنبئ اورائي الحلم الذي يحاول ان يزيغهم عن الايمان بالله ٠ فقد وجب اذن ان يجعل في الناموس العتيق ايضاً وصايا تتعلق بالايمان

٤ وايضاً ان الاقرار باللسان فعل من افعال الايمان كما مر في مب ٣ ف ١ ٠ وفي الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وباداعته فقد امروا في خر ١٢: ٢٦ و ٢٧ ان يوضحوا وجه الرسم الفصحي لمن يسألهم عنه

من ابناءهم . وأمر ايضاً في تث ١٣ بقتل من ينشر تعليماً منافياً للايمان . فقد
 وجب اذن ان يكون في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان
 ٥ وايضاً ان الناموس العتيق يشتمل على جميع اسفار العهد العتيق
 بدليل قول الرب في يو ١٥ : ٢٥ انه كُتِبَ في الناموس « انهم اغضوني بلا
 سبب » مع ان ذلك كُتِبَ في مز ٣٤ : ١٩ . وقد قيل في سي ٢ : ٨ « ايها
 المتقون للرب آمنوا به » فقد كان ينبغي اذن ان يجعل في الناموس العتيق
 وصايا تتعلق بالايمان

لكن يعارض ذلك ان الرسول سمي في رو ٣ : ٢٧ الناموس العتيق
 ناموس الاعمال وجعله قسماً لناموس الايمان . فلم يكن ينبغي اذن ان يرسم
 في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

والجواب ان يقال ان ربياً لا يفرض شريعة الا على مروءيه فوصايا
 كل شريعة اذن تقتضي سبق خضوع من يتلقاها للشارع . واول ما يخضع
 الانسان لله بالايمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان
 يؤمن بانه كائن » فوصايا الناموس اذن تقتضي ان تكون مسبقة بالايمان ولها
 قديم ما كان من الايمان على وصايا الناموس في خر ٢٠ حيث قيل « انا الرب
 الهك الذي اخرجتك من ارض مصر » وفي تث ٦ حيث قيل « اسمع يا
 اسرائيل الرب الهك واحد » ثم شرع بعد ذلك حالاً في ايراد الوصايا الا انه
 اذ كان الايمان يشتمل على امور كثيرة ترجع الي الايمان بوجود الله الذي هو اول
 العقائد الايمانية واعمها كما مر في مب ١ ف ٧ فتى تقدم الايمان بالله الذي به
 يخضع العقل البشري لله جاز ان تفرض بعده وصايا تتعلق بعقائد اخرى ايمانية
 فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « هذه هي وصيتي » انه قد فرض
 علينا امور كثيرة تتعلق بالايمان الا انه لم يكن ينبغي في الناموس العتيق ان

يُباح للشعب بأسرار الايمان ولهذا بعد تقدير وجود الايمان بالله الواحد لم يُجعل فيه وصايا تتعلق بالامور اليمانية

اذّا اجيب على الاول بان الايمان ضروري لكونه مبدأ الحياة الروحية ولهذا ينبغي ان يتقدم تلقي الشريعة

وعلى الثاني بان الرب قدّر في هذه الآية ايضاً تقدم شيء من الايمان وهو الايمان بالله واحد بقوله آمنوا بالله وأمر بشيء منه وهو الايمان بالتجسد الذي به صار الله والانسان واحداً وهذا البيان للايمان مختص بايمان العهد الجديد ولهذا عقب ذلك بقوله « وآمنوا بي »

وعلى الثالث بان الوصايا الناهية تتعلق بالخطايا التي تفسد الفضيلة والفضيلة تفسد بالنقصانات الجزئية كما مرّ في مب ١٠ ف ٥ . ولهذا بعد ان قدّر حصول الايمان بالله واحد وجب ان تُرسم في الناموس العتيق وصايا ناهية لنهي الناس عن هذه النقصانات الجزئية التي ربما احدثت فساداً في الايمان

وعلى الرابع بان الاقرار بالايمان او تعليمه يقتضى ايضاً تقدم خضوع الانسان لله بالايمان ولهذا كان رسم الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وتعليمه أولى من رسمه وصايا تتعلق بنفس الايمان

وعلى الخامس بان هذه الآية ايضاً تقدّر فيها تقدم الايمان بوجود الله ولهذا قدّم فيها قوله « ايها المتقون لله » مما لا يصح ان يقال على تقدير عدم الايمان . واما قوله بعد ذلك « آمنوا به » فينبغي حمله على امور ايمانية خاصة ولا سيما ما وعد الله به من بطيحه ولهذا عقب ذلك بقوله « فلا يضيع اجركم »



الفصل الثاني

في ان ماورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم
هل هو مطابق للصواب

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الناموس العتيق من
الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب فان العلم والفهم من قبيل
المعرفة . والمعرفة متقدمة على الفعل ومديرة له . فينبغي اذن ان تكون الوصايا
المتعلقة بالعلم والفهم متقدمة على الوصايا المتعلقة بالفعل . ووصايا الناموس الأولى
هي الوصايا العشر . فيظهر اذن انه كان من الواجب ان يجعل في جملة الوصايا
العشر وصايا تتعلق بالعلم والفهم

٢ وايضاً ان التعلم متقدم على التعليم فان الانسان يتعلم من غيره قبل ان
يعلم غيره . وقد ورد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالتعليم امراً كقوله في
تش ٤ : ٩ « علمها بنيك وبني بنيك » ونهياً كقوله في تش ٤ : ٢ « لا تزيدوا
كلمة على ما امركم به ولا تفصروا منه » فيظهر اذن انه كان ينبغي ان يجعل
فيه وصايا توجب على الناس التعلم

٣ وايضاً يظهر ان الكاهن احوج الى العلم والفهم من الملك فقد قيل في
ملاخي ٢ : ٧ « ان شفني الكاهن تحفظان العلم ومن فيه يطلبون الشريعة »
وفي هوشع ٤ : ٦ « بما انك رذات العلم فانا اردلك فلا تكون لي كاهناً » . وقد
أمر الملك ان يتعلم العلم كما يظهر من تش ١٧ : ١٨ - ١٩ . فقد كان اذن ينبغي بالأولى
ان يؤمر الكهنة في الناموس ان يتعلموا الشريعة

٤ وايضاً ان تدبر ما يرجع الى العلم والفهم يتعذر في حال النوم .
فليس من الصواب اذن ما أمر به في تش ٦ : ٧ بقوله « تدبرها اذا جلست في بيتك
واذا مشيت على الطريق واذا نمت واذا قمت » . فما ورد اذن في الناموس العتيق

من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ « اذا سمع الامم بهذه الرسوم يقولون
 هوذا شعب حكيم فهميم »
 والجواب ان يقال يجوز ان يُعتبر في العلم والفهم ثلاثة امورٍ التلقي والممارسة
 والحفظ - اما تلقي العلم او الفهم فيحصل بالتعليم والتعلم وقد امر الناموس
 بكليهما فقد قيل في تث ٦ : ٦ « لتكن هذه الكلمات التي انا امرُك بها في
 قلبك » وهذا يرجع الى التعلم فان من شأن التعلم ان يقبل بقلبه على ما يُلقى
 اليه اما قوله بعد ذلك « وكررها على نبيك » فيرجع الى التعليم - واما ممارسة العلم
 او الفهم فهو تدبر ما يُعلم او يفهم والى هذا اشار هناك بقوله بعد ذلك : تدبرها
 اذا جلست في بيتك الآية - واما الحفظ فيحصل بالتذكر والى هذا اشار
 بقوله بعد ذلك « واعقدوها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك
 واكتبها على عضائد بيتك وعلى ابوابه » وقد اراد بكل ذلك طول تذكر
 الوصايا . فان ما يُعرض دائماً على حواسنا اما باللمس كالاشياء التي نمسكها
 باليد واما بالنظر كالاشياء التي تقوم دائماً نصب اعين عقولنا او التي نحتاج ان
 نكثر من اتيانها كباب البيت لا يمكن ان تنزل من ذاكرتنا وقد صرح بذلك
 باجلى بيان بقوله في تث ٤ : ٩ « كيلا تنسى الكلام التي رآته عينك ولا
 يزول من قلبك كل ايام حياتك » - وقد توفرت ايضاً هذه الوصايا في
 التعليم الانجيلي والرسولي من العهد الجديد

اذا اجيب على الاول بأنه قيل في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم
 لدى عيون الامم » وهذا يؤيد بان علم المؤمنين بالله وفهمهم قائم بوصايا
 الناموس ومن ثمه واجب اولاً ان تُعرض هذه الوصايا على الناس ثم ان يُكفوا عنها
 او فهمها فلم يجب اذن ان نُجعل الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم في جملة الوصايا

العشر التي هي الوصايا الأولى

وعلى الثاني بانه قد ورد ايضاً في التاموس وصايا تتعلق بالتعلم كما تقدم
الا ان الوصايا المتعلقة بالتعليم اصرح منها لان التعليم يختص بالكبار الذين هم
مسئولون عن اعمالهم الخسوة، للتاموس بغير توسط وعلهم ينبغي ان تُفرض
وصايا التاموس والتعلم يختص بالصغار الذين ينبغي ان يتلقوا وصايا التاموس
بواسطة الكبار

وعلى الثالث بان علم التاموس هو من شدة الملازمة لحطة الكاهن بحيث
لا يتصور وجوب القيام باعباء هذه الحطة دون ان يتصور معه ايضاً وجوب
العلم بالتاموس ولهذا لم يكن من حاجة الى رسم وصايا خاصة تتعلق بتثقيف
الكهنة اما تعليم تاموس الله فليس في هذه الدرجة من الملازمة للحطة الملكية
لان الملك يُنصب فوق الشعب في الامور الزمنية ولهذا أمر الملك بوجه
الخصوص ان يتلقى علم التاموس من الكهنة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بتلك الوصية التاموسية ان يتدبر الانسان
تاموس الله وهوناً بل ان يتدبره حين ذهابه للنوم لان ذلك يُحدث ايضاً في
الناس حال نومهم خيالات افضل من حيث ان الحركات تتقل من المستيقظين
الى النائمين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق . وكذلك ليس المراد بوجوب
تدبر الانسان التاموس في كل فعل من افعاله ان يتفكر دائماً بالفعل في التاموس
بل ان يفعل كل ما يفعله على مقتضى التاموس



المبحث السابع عشر

في الرجاء - وفيه ثمانية فصول

بعد ان نظرنا في الايمان بنبي ان ننظر في الرجاء واولاً في نفس الرجاء وثانياً في موهبة الخوف وثالثاً في ما يقابل ذلك من الرذائل ورابعاً في الوسايا المتعلقة بذلك . فالاول يبحث فيه اولاً عن نفس الرجاء وثانياً عن محله . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل - ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة - ٢ في ان موضوعه هل هو السعادة الابدية - ٣ هل يمكن للانسان ان يرجو لآخر المادة الابدية بفضيلة الرجاء - ٤ هل يجوز للانسان ان يتوكل على انسان - ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية - ٦ في مغايرته لسائر الفضائل اللاهوتية - ٧ في نسبه الى الايمان - ٨ في نسبه الى المحبة

الفصل الاول

في ان الرجاء هل هو فضيلة

ينحصر الى الاول بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس بفضيلة . فان الفضيلة لا يصرفها احد الى الشر كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ . وقد ينصرف الرجاء الى الشر لان لانفعال الرجاء وسطاً وطرفين كثيره من الانفعالات . فليس الرجاء اذن فضيلة

٢ وايضاً لا تحصل فضيلة بالاستحقاق لان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا كما قال اوغسطينوس . والرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ . فليس اذن فضيلة

٣ وايضاً ان الفضيلة استعداد في الكامل كما في الطبيعيات ك٧ . والرجاء استعداد في الناقص اي سبغ من ليس بمجاصل على ما يرجوه . فليس اذن فضيلة

لكن يمرض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته ك١ ان المراد بينات ايوب الثلاث الدلالة على هذه الفضائل الثلاث وهي الايمان والرجاء والمحبة .

فالرجاء اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان فضيلة كل شيء هي التي تجعل صاحبها صالحاً
وفعله جميلاً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ فاذاً حينما وُجد فعل
انسائيٌ جميلٌ وجبانٌ يوجد فضيلة انسانية يُسند اليها . وجميع المقيسات
والمقتدرات انما يُعتبر منها جميلاً ما كان مطابقاً لقاعدته كما نصف بالجميل من
التياب ما لم يكن زائداً على القدر المعين له ولا ناقصاً عنه . وقد اسلفنا في
اول الثاني م ب ٧١ ف ٦ ان للافعال الانسانية مقياسين احدهما قريبٌ ومجانسٌ
وهو العقل والثاني عالٍ ومجاوز وهو الله فكل فعل انساني مطابق للعقل او لله فهو
جميلٌ . وفعل الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لان موضوع الرجاء هو
الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما اسلفنا في اول الثاني م ب ٤٠ ف ١
عند كلامنا على انفعال الرجاء . وانما يكون شيء ممكناً لنا على نحوين بانفسنا
وبغيرنا على ما في كتاب الاخلاق ٣ فمن حيث نرجو شيئاً ممكناً لنا بالمعونة
الالهية يكون رجاؤنا مطابقاً لله لاستناده على معونته وبذلك يتضح ان الرجاء
فضيلة لانه يجعل فعل الانسان جميلاً ومطابقاً للقاعدة المقتضاة

اذاً اجيب على الاول بان وسط الفضيلة يُعتبر في الانتمالات بحسب
مطابقتها للعقل المستقيم وبهذا ايضاً تقوم حقيقة الفضيلة فاذاً جمال الفضيلة في
الرجاء ايضاً يُعتبر من حيث ان الانسان يطابق برجائه القاعدة المقتضاة وهي
الله ولهذا لا يمكن لاحد ان يصرف الرجاء المطابق لله الى الشر كما لا يمكن
لاحد ان يصرف الى الشر الفضيلة الخلقية المطابقة للعقل لان مجرد هذه المطابقة
صرفاً للفضيلة الى الخير . ومع ذلك فالرجاء الذي عليه كلامنا هنا ليس انفعالاً
بل ملكة عقلية كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١
وعلى الثاني بانه يقال ان الرجاء يحصل بالاستحقاق باعتبار الشيء المرجو

من حيث ان راجياً يرجوان يدرك السعادة بالنعمة والاستحقاق او باعتبار
فعل الرجاء الكامل بالمحبة واما ملكة الرجاء التي بها 'ترجى' السعادة فلا تحصل
بالاستحقاق بل بمجرد النعمة

وعلى الثالث بان الذي يرجو ناقصٌ باعتبار ما يرجو نيله اذ لم يحصل عليه
بعد ولكنه كامل باعتبار ما حصل عنده من مطابقته للقاعدة المقتضاة وهي الله
الذي يستند الى معونه

الفصل الثاني

في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء

ينبغي الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة الابدية ليست الموضوع
الخاص للرجاء فان الانسان لا يرجو ما يجاوز كل حركاته النفسية اذ ان فعل
الرجاء حركة نفسية . والسعادة الابدية مجاوزة لجميع حركات النفس الانسانية
فقد قال الرسول في ١ كور ٢ : ٩ انها لم تنظر على قلب بشر . فهي ليست
اذن الموضوع الخاص للرجاء

٢ وايضاً ان الالتماس معبرٌ عن الرجاء فقد قيل في مز ٣٦ : ٥ « اكشف
طريقك للرب وارجه وهو يفعل » ويسوغ للانسان ان ياتمس من الله لا
السعادة الابدية فقط بل ما في هذه الحياة ايضاً من الخيرات الروحية والزمنية
والنجاه ايضاً من الشرور التي لا محل لها في السعادة الابدية كما يظهر من الصلوة
الرية في متى ٦ . فليست اذن السعادة الابدية هي الموضوع الخاص للرجاء
٣ وايضاً ان موضوع الرجاء شاق . وهناك امور كثيرة شاقة بالنسبة
الى الانسان غير السعادة الابدية . فليست السعادة الابدية اذن هي الموضوع
الخاص للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٦ : ١٩ « لنا الرجاء الداخلى (اي

المدخل الى داخل الحجاب « اي الى السعادة السماوية على ما فسرهُ الشارح هناك . فموضوع الرجاء اذن هو السعادة الابدية

والجواب ان يقال ان الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لاستناده في ادراك الخير المرجو على معونه كما مر في الفصل الآنف . والمعلول ينبغي ان يكون معادلاً لعلته ولهذا كان الخير الذي ينبغي ان نرجوه حقيقة واولياً من الله هو الخير الغير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد اذ ليس يؤدي الى الخير الغير المتناهي سوى القدرة الغير المتناهية . وهذا الخير هو الحياة الابدية القائمة بالتمتع بنفس الله اذ ليس ينبغي ان يرجى منه تعالى شيء اقل من نفسه لان خيريته التي بها يؤتي الخليفة الخيرات ليست اقل من ذاته ولهذا كان الموضوع الخاص والاول للرجاء هو السعادة الابدية

اذما اجب على الاول بان السعادة الابدية لا تخطر على قلب بشر على نحو كامل اي بحيث يقدر الانسان المسافر ان يعرف انها ما هي واي شيء هي الا انه يمكن ان يتصورها الانسان من حيث اشتراكها في حقيقة الخير الكامل وبهذا الاعتبار تسمو اليها حركة الرجاء وهذا ما اراده الرسول بقوله ان الرجاء يدخل الى داخل الحجاب لان ما نرجوه لا يزال الى الآن محتجباً عنا

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان نلتمس من الله اي خيراً آخر الا بالنسبة الى السعادة الابدية ولهذا كان الرجاء يتعلق اصالة بالسعادة الابدية واما غيرها مما ياتمس من الله فيتعلق به تبعاً بالنسبة اليها كما ان الايمان ايضاً يتعلق اصالة بالله وتبعاً بما له نسبة الى الله على ما مر في باب ١ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان الذي يسعى وراء شيء عظيم يستصغر كل ما هو ادون منه ولهذا فالانسان الذي يرجو السعادة الابدية لا يستصعب شيئاً آخر بالنسبة الى هذا الرجاء . واما بالنسبة الى قوة الراجي فيعجز ان يستصعب

شيئاً آخر وهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق به الرجاء بالنسبة الى موضوعه
الاصيل

الفصل الثالث

هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان واحداً يقدر ان يرجو السعادة
الابدية لغيره فقد قال الرسول في فيلبي ١ : ٦ « اتي لواتق بان الذي ابتداءً
فيكم العمل الصالح يتمه الى يوم المسيح يسوع » . والاثم الذي سيكون في
ذلك اليوم هو السعادة الابدية . فيقدر اذن واحداً ان يرجو السعادة
الابدية لغيره

٢ وايضاً ما نلتسئ من الله نرجو ان نثاله منه . ونحن نلتسئ من
الله ان يطلع غيرنا السعادة الابدية كقوله في يع ٥ : ١٦ « صلوا بعضكم لاجل
بعض لكي تخلصوا » فمن تقدر اذن ان نرجو لغيرنا السعادة الابدية
٣ وايضاً ان الرجاء والياس يتعلقان بواحدٍ بينه . ويقدر واحد ان يأس
من ادراك آخر السعادة الابدية والأل كان عبثاً قول اوغسطينوس في كتاب
كلام الرب « لا ينبغي اليأس من احدٍ ما دام حياً » فيمكن اذن لانسان ان
يرجو لغيره الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اتكريد يون « ليس يتعلق الرجاء
الا بالاشياء المختصة بمن يرجوها »

والجواب ان يقال ان الرجاء يتعلق بشيء على نحوين اولاً بالاطلاق
وهو على هذا النحو انما يتعلق بالخير الشاق المختص بالمرتجي فقط وثانياً بناء على
وجود شيء آخر سابق وهو على هذا النحو يجوز ان يتعلق ايضاً بما يختص بغير
المرتجي وليبان ذلك ينبغي ان يعلم ان الفرق بين الحب والرجاء ان الحب يدل على اتصال

بين المحب والمحبوب والرجاء يدل على حركة أو انبساطٍ في الشوق نحو خيرٍ شاقٍ . والاتصال يحصل بين متغيرين ولهذا كان الحب يتعلق اصالةً بالغير الذي يتصل به المحب بالمحبة منزلاً إياه منزلة نفسه . وأما الحركة فتتوجه دائماً نحو المنتهى الخاص المعادل للتمركز ولهذا كانت الرجاء يتعلق اصالةً بالخير المختص بالرتبجي لا بالخير المختص بالغير الا انه بناءً على اتصال انسان سابقاً بغيره بالمحبة يمكن له ان يشتهي ويرجو شيئاً لغيره كما يشتهي ويرجوه لنفسه وبهذا الاعتبار يمكن لانسان ان يرجو الحياة الابدية لغيره من حيث هو متصل به بالمحبة . وكما ان فضيلة المحبة التي بها يحب انسان الله ونفسه والقريب واحدة بعينها كذلك فضيلة الرجاء التي بها يرجو انسان شيئاً لنفسه ولغيره واحدة بعينها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل يجوز لانسان ان يتوكل على انسان

يتخطى الي الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز لانسان ان يتوكل على انسان فان موضوع الرجاء هو السعادة الابدية . ونحن نستعين على ادراك السعادة بشفاقة القديسين فقد قال غريغوريوس في محاوراته ك ١ « ان صلوات القديسين تساعد على الانتخاب . فيجوز اذن التوكل على انسان

٢ وايضاً لو كان لا يجوز التوكل على الانسان لما وجب ان يذم احدٌ بعدم امكان التوكل عليه . وهذا يذم به بعض الناس كقوله في ار ٩: ٤ « ليحذر كل واحدٍ من قريبه ولا يتكل على احدٍ من اخوته » فيجوز اذن التوكل على انسان

٣ وايضاً ان الالتماس معبرٌ عن الرجاء كما مر في ف ٢ . ويجوز ان يلتمس

انسان شيئاً من انسان . فيجوز اذن ان يتوكل على انسان .
 لكن يعارض ذلك قوله في ا٧:٥٠ « ماعون » الانسان الذي يتوكل على انسان »
 والجواب ان يقال ان الرجاء ينظر الى امرين كما في اول الثاني مب ٤٠
 ف ٢ ومب ٢٣ ف ١ وهما الخير الذي يقصد ادراكه والمعونة التي بها يدرك
 ذلك الخير فالخير الذي يرجى ادراكه يتضمن حقيقة العلة الفاعلة والمعونة التي
 بها يرجى ادراك ذلك الخير تتضمن حقيقة العلة الفاعلة وفي جنس كلتا العلتين
 يوجد اولي وثانوي فان الغاية الاولى هي الغاية القصوى والغاية الثانوية هي الخير
 المؤدي الى الناية وكذلك العلة الفاعلة الاولى هي الفاعل الاول والعلة الفاعلة
 الثانوية هي الفاعل الثانوي الآتي . والرجاء ينظر الى السعادة الادية على انها
 الغاية القصوى والى المعونة الالهية على انها الفاعل الاول المحرك الى السعادة فكما
 لا يجوز ان يرجى من دون السعادة خيراً على انه الغاية القصوى بل على انه
 مؤدي الى غاية السعادة فقط كذلك لا يجوز التوكل على انسان او مخلوق على
 انه العلة الاولى المحركة الى السعادة بل على انه فاعل ثانوي آلي يستعان به على
 ادراك بعض الخيرات المؤدية الى السعادة . وبهذا الاعتبار تلجى الى القديسين
 وتلتس بعض امور من الناس ويذم اولئك الذين لا يمكن الاتكال على مساعدتهم
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الخامس

في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة لاهوتية فان
 الفضيلة اللاهوتية هي التي موضوعها الله . وليس موضوع الرجاء الله وحده بل
 سائر الخيرات التي نرجوها من الله ايضاً . فليس الرجاء اذن فضيلة لاهوتية
 ٢ وايضاً ان الفضيلة اللاهوتية ليست وسطاً بين رذيلتين كما مر في اول

الثاني مب ٦٤ ف ٤ . والرجاء وسط بين الاعتزاز واليأس . فليس اذن
فضيلة لاهوتية

٣ وايضاً ان التوقع من قبيل الانامة التي هي نوع من الشجاعة . ولان
الرجاء توقع يظهر انه ليس فضيلة لاهوتية بل خلقية
٤ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الامور الشاقة . وتوجه النفس الى الامور
الشاقة من قبيل كبر النفس الذي هو فضيلة خلقية . فالرجاء اذن فضيلة
خلقية لاهوتية

لكن يعارض ذلك انه في ا كور ١٣: ١٥ جعل الرجاء مع الايمان والمحبة
الذين هما فضيلتان لاهوتيتان في جملة واحدة

والجواب ان يقال لما كان الجنس ينقسم بالفصول النوعية كان لا بد لتعيين
الفصل الذي يندرج تحته الرجاء من اعتبار ما به يحصل له حقيقة الفضيلة وقد
مر في ف ١ ان حقيقة الفضيلة تحصل له بمطابقة المقدار الاعلى للانفال
البشرية من حيث هو العلة الاولى الفاعلة التي يستند الى معونها ومن حيث
هو العلة الاخيرة الغائية التي يتوقع السعادة بالتمتع بها . ومن ذلك يتبين ان
الموضوع الاصيل للرجاء من حيث هو فضيلة هو الله . ولما كانت حقيقة الفضيلة
اللاهوتية تقوم بكون الله هو موضوعها كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٢
ف ١ كان من البين ان الرجاء فضيلة لاهوتية

اذاً اجيب على الاول بان كل ما يتوقع الرجاء ادراكه من دون الله فهو
يرجوه بالنسبة الى الله من حيث هو الغاية القصوى ومن حيث هو العلة الاولى
الفاعلة كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الوسط يعتبر في المقدرات والمقيسات بحسب المطابقة
للمقدار او المقياس . فبالزيادة على المقدار يحصل الافراط وبالتقصان عنه يحصل

التفريط واما نفس المقدار او القياس فلا يعتبر فيه وسط و طرفان . وموضوع
الفضيلة الخلقية الخاص الذي تتعلق به هو ما يتقدر بالعقل فيناسبها بالذات
ان تكون وسطاً من جهة موضوعها الخاص واما موضوع الفضيلة اللاهوتية
الخاص الذي تتعلق به فهو نفس المقدار الاول الذي لا يتقدر بغيره فلا يناسبها
بالذات وباعتبار موضوعها الخاص ان تكون وسطاً بل يجوز ان يناسبها ذلك
بالعرض باعتبار ما يؤدي الى موضوعها المقصود بالذات كما لا يجوز ان يكون
في الايمان وسط و طرفان من جهة استناده الى الحق الاول الذي يمتنع الافراط
في الاستناد اليه بل يجوز ان يكون فيه ذلك من جهة العقائد الايمانية كتوسط
حق واحد بين باطلين . وكذلك الرجاء ليس فيه وسط و طرفان من جهة
موضوعه المقصود بالذات لامتناع الافراط في الاعتماد على المعونة الالهية واما
من جهة ما يثق المرتجي بادراكه فيجوز ان يكون فيه ذلك لجواز ان يعتر بما
فوق مقداره او يأس مما هو على نسبة مقداره

وعلى الثالث بان التوقع المأخوذ في حد الرجاء لا يراد به الدلالة على تمهل
كالتوقع الذي من قبيل الاناة بل انما يراد به الدلالة على النسبة الى المعونة
الالهية بقطع النظر عن المهلة في الشيء المرجو او عدمها

وعلى الرابع بان كبر النفس يتوجه نحو الامور الشاقة راجحاً ما هو مقدور
له فهو يتعلق خصوصاً بفعل امور عظام . واما الرجاء من حيث هو فضيلة
لاهوتية فيتعلق بالامور الشاقة التي تدرك بمعونة الغير كما مر في ف ا

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

يُنظَر الى السادس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة مغايرة لسائر
الفضائل اللاهوتية فالملكات انما تتغير بتغير موضوعاتها كما مر في اول الثاني

مب ٥٤ ف ٢ . وللرجاء ولسائر الفضائل الالهية موضوع واحد بينه . فهو
اذن ليس مغايراً لسائر الفضائل اللاهوتية

٢ وايضاً ان قانون الايمان الذي فيه نعترف بالايمان يقال فيه « اتوقع
قيامه الموتى وحياة الدهر الآتي » وتوقع السعادة المستقبلية هو الى الرجاء كما
مر في ف ٢ . فليس الرجاء اذن مغايراً للايمان

٣ وايضاً ان الانسان يتوجه بالرجاء نحو الله . وهذا الى المحبة خاصة .
فليس الرجاء اذن مغايراً للمحبة

لكن يعارض ذلك انه حيث ليس تمايزاً فليس هناك عدد . والرجاء يجعل في عدد
الفضائل اللاهوتية فقد قال غريغور يوس في ادبياته لك ان هذه الفضائل ثلاث
الايمان والرجاء والمحبة . فالرجاء اذن فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية
والجواب ان يقال ان فضيلة يقال لها لاهوتية من حيث ان موضوعها الذي
تتعلق به هو الله . والتعلق بشيء يكون لامرين لذاته او للتأدي به الى آخر
فالمحبة تعلق الانسان بالله لذاته اذ تصل عقل الانسان بالله بماطعة الحب .
والرجاء والايمان يعلقان الانسان بالله على انه مبدأ يصدر اليناعته بعض الاشياء
وما يصدر اليناعته تعالى هو معرفة الحق وتحصيل الخيرية الكاملة . فالايان
يعلق الانسان بالله من حيث هو لنا مبدأ معرفة الحق لاعتقادنا صدق ما يقوله
الله لنا والرجاء يعلقه بالله من حيث هو لنا مبدأ الخيرية الكاملة اي من حيث
نستند بالرجاء في ادراك السعادة الى المعونة الالهية

اذاً اجيب على الاول بان الله انما هو موضوع هذه الفضائل باعتبارات
مختلفة كما تقدم ويكفي لتغاير الملكات تغاير الاعتبار في الموضوع كما مر في
الموضع المشار اليه

وعلى الثاني بان التوقع لم يذكر في قانون الايمان لكونه فعلاً خاصاً للايمان

بل من حيث ان فعل الرجاء يقتضي تقدم الايمان كما سيأتي قريباً في الفصل
التالي وعلى هذا فافعال الرجاء انما هي مظهرة لانفعال الايمان
وعلى الثالث بان الرجاء يوجه صاحبه نحو الله من حيث هو خيرٌ غاليٌ
يُبتغى ادراكه ومن حيث هو عون فعال يُبتغى مساعدته لنا . واما المحبة فهي
بالخصوص توجه صاحبها نحو الله بربطها عاطفة الانسان بالله حتى لا يجيبا
الانسان لنفسه بل لله

الفصل السابع

في ان الرجاء هل يتقدم الايمان

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الرجاء يتقدم الايمان فقد قال
الشارح في تفسير قوله في مز ٣٦ : ٣ : توكل على الرب واصنع الخير : « الرجاء
هو مدخل الايمان وبدء الخلاص » والخلاص يحصل بالايمان الذي به تبرر .
فالرجاء اذن يتقدم الايمان

٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء يجب ان يكون متقدماً عليه واظهر منه .
والرجاء يؤخذ في حد الايمان كما يظهر من قوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو
جوهر المرجوات » فالرجاء اذن متقدم على الايمان

٣ وايضاً ان الرجاء يتقدم الفعل الذي يستحق ثواباً فقد قال الرسول
في ١ كور ٩ : ١٠ « ينبغي للحوارث ان يحرث على رجاء الاستفلال » وفعل
الايمان يستحق ثواباً . فالرجاء اذن يتقدم الايمان
لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول متى ٢٠ : ١ ابراهيم ولد
اسحق « اي الايمان ولد الرجاء »

والجواب ان يقال ان الايمان متقدم بالاطلاق على الرجاء
فان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن فلا بد اذن

لارتجاء انسان شيئاً ان يعرف ان موضوع رجائه ممكن . وموضوع الرجاء هو السعادة الابدية باعتبار والمعونة الالهية باعتبار آخر كما ينضح مما مر في ف ٢ و٤ وكلاهما نعرفه بالايمان الذي به نعلم اننا نقدر ان نبلغ الحياة الابدية وان الله مستعد لان يعيننا على ذلك كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يتفونهُ » وبذلك يتبين ان الايمان يتقدم الرجاء

اذا اجيب على الاول بان المراد بكون الرجاء هو مدخل الايمان اي ما يُؤمن به « انه بالرجاء يُدخل لمعاينة ما يُؤمن به » كما قال الشارح بعد ذلك هناك - او يقال ان المراد بذلك ان الانسان يدخل بالرجاء الى الرسوخ والاستكمال في الايمان

وعلى الثاني بان الشيء المرجو انما أُخذ في حد الايمان لان موضوع الايمان الخاص غير ظاهر في نفسه فوجب ان يشار اليه بشيء من لواحق الايمان على سبيل التعريف بغير التنايات

وعلى الثالث بانه ليس يجب تقدم الرجاء على كل فعل يستحق ثواباً بل يكفي ان يكون مصاحباً او لاحقاً له

الفصل الثامن

في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المحبة متقدمة على الرجاء فقد قال امبروسيوس في تفسيره قول لو ١٧ : ٦ لو كان لكم ايمان مثل حبة الخردل الآية « الايمان مصدر المحبة والمحبة مصدر الرجاء » والايمان متقدم على المحبة فالحجة اذن متقدمة على الرجاء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ « ان الحركات والاميال

الصالحة تصدر عن المحبة القدسة « والارتجاء من حيث هو فعل الرجاء هو
حركة نفسية صالحة. فواذن صادرٌ عن المحبة

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ «الرجاء يصدر عن
الاستحقاق الذي لا يتقدم الرجاء قط بل الرجاء الذي تقدمه المحبة بالطبع
ايضاً» فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا تيموا : ٥ « غاية الوصية المحبة
من قلب طاهر وضمير صالح » وقد فسر الشارح الضمير الصالح هنا بالرجاء .
فالرجاء اذن متقدم على المحبة

والجواب ان يقال ان الترتيب على ضربين احدهما ما كان بطريقة التكون
والهيولى والناقص فيه متقدم على الكامل والثاني ترتيب الكمال والصورة
والكامل فيه متقدم طبعاً على الناقص فالرجاء باعتبار الترتيب الاول متقدم
على المحبة وبيانه ان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن الحب كما مر في
اول الثاني م ب ٢٧ ف ٤ وم ب ٢٨ ف ٦ ج ٢ عند كلامنا على الانفعالات .

والحب منه كامل ومنه ناقص فالكامل ما به يحب محبوب لذاته بان يريد له
الحب الخير كما يحب الانسان صديقه والناقص ما به يحب محب شيئاً لذاته
بل ليحصل ذلك الخير المحبوب لنفس المحب كما يحب الانسان الشيء الذي
يشتميه فحب الله بالحب الاول يختص بفضيلة المحبة التي بها يتعلق الانسان
بالله لذاته واما الرجاء فمن قبيل الحب الثاني لان من يرجو شيئاً يقصد ان
يناله لنفسه ولهذا اذا اعتبر ترتيب التكون فالرجاء متقدم على المحبة فكما ان ترك
الانسان الخطيئة خوفاً من عقاب الله يوردي به الى محبته تعالى كما قال اوغسطينوس
في تفسير رسالة يوحنا الاولى كذلك الرجاء يوردي به الى المحبة من حيث ان
رجاء الثواب من الله يدفعه الى محبته تعالى وحفظ وصاياه . واما باعتبار ترتيب

الكمال فالمحبة متقدمة طبعاً على الرجاء ولهذا متى شفع الرجاء بالمحبة ازداد كمالاً
لان اعظم ما يكون رجلاً في الاصدقاء وهذا ما اراده امبروسيوس بقوله ان
المحبة هي مصدر الرجاء

ومن ذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن حب ما اي عن
الحب الذي به يحب ما يتوقع من الخير الا انه ليس كل رجاء يصدر عن
المحبة بل انما يصدر عنها حركة الرجاء الكامل اي الذي به يرجو الانسان
الخير من الله المحبوب كما يرجي من الصديق
وعلى الثالث بان كلام المعلم على الرجاء الكامل الذي يتقدمه طبعاً المحبة
وما يترتب عليها من استحقاق الثواب

المبحث الثامن عشر

في محل الرجاء - وفيه اربعة فصول

ثم يبني النظر في محل الرجاء وفي ذلك اربع مسائل - ١ في ان الارادة هل هي
محل فضيلة الرجاء - ٢ هل يوجد الرجاء في السعداء - ٣ هل يوجد في المالكين - ٤
هل هو يقيني عند المسافرين

الفصل الاول

في ان الارادة هل هي محل الرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محل الرجاء فان
موضوع الرجاء هو الخير الشاق كما مر . وايس الشاق موضوعاً للارادة بل
موضوعاً للفضية . فليس محل الرجاء اذن الارادة بل الفضية
٢ وايضاً ما يكفي له واجد فلا حاجة فيه الى آخر . وكال قوة الارادة
تكفي له المحبة التي هي غاية في الكمال بين الفضائل . فليست الارادة اذن

محل الرجاء

٣ وايضاً يمتنع وجود قوة واحدة بعينها في فعلين معاً كامتناع ادراك العقل اموراً كثيرة معاً . ويجوز اجتماع فعل الرجاء وفعل المحبة معاً . فاذا لما كان فعل المحبة محتصاً بالارادة كما هو ظاهر لم يكن فعل الرجاء محتصاً بها فلم تكن الارادة اذن محل الرجاء

لكن يعارض ذلك ان النفس ليس لها سبيل الى الله الا بالذهن الذي يشمل التذاكرة والفهم والارادة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ . والرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله ولما لم يكن لله لا التذاكرة ولا الفهم لاختصاصهما بالقوة الادراكية بقي ان يكون محله الارادة

والجواب ان يقال ان الملكات تدرك بالافعال كما مر في ق ١ م ٨٧ ف ٢ . وفعل الرجاء حركة للجزء الشوقي لان موضوعه هو الخير . ولما كان في الانسان نوعان من الشوق وهما الشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية والشوق العقلي الذي يقال له ارادة كما مر في ق ١ م ٨٠ ف ٢ ومب ٨٢ ف ٥ كانت تلك الحركات التي يصاحبها في الشوق الادنى انفعال لا يصاحبها في الشوق الاعلى انفعال كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ م ٨٢ ف ٥ ج ١ وفي اول الثاني م ٢٢ ف ٣ ج ٣ . وفعل فضيلة الرجاء يمتنع ان يكون الى الشوق الحسي لان الخير الذي هو موضوعها المقصود بالذات ليس خيراً محسوساً بل هو الخير الالهي ولهذا كان محل الرجاء هو الشوق الاعلى الذي هو الارادة لا الشوق الادنى الذي اليه ترجع الغضبية

اذ اوجب على الاول بان موضوع الغضبية هو الشاق المحسوس وموضوع فضيلة الرجاء هو الشاق المعقول او هو بالاحرى الشاق الفائق العقل وعلى الثاني بان المحبة تكفي لاستكمال الارادة في فعلها الواحد الذي هو الحب

فكان لا بد من فضيلة اخرى تستكمل بها في فعلها الآخر الذي هو الارتجاء
وعلى الثالث بان لكل من حركة الرجاء وحركة المحبة نسبة الى الأخرى
كما يتبين مما مر في المبحث الآنف ف ٨ فلا يتنع اجتماع كليهما في قوة
واحدة كما لا يتنع ان يدرك العقل في وقت واحد اموراً كثيرة متناسبة بينها
كما مر في ق ١ م ب ٥٨ ف ٢ وم ب ٨٥ ف ٤

الفصل الثاني

في ان السعد = هل يوجد عندهم رجاء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يوجد عند السعداء رجاء فان
المسيح كان فائزاً بكل السعادة منذ ابتداء الحبل به . وهو كان عنده رجاء
فقد قيل بلسانه في مز ٣٠ : ١ « عليك أتكلت يا رب » على ما فسره الشارح .
فيجوز اذن ان يكون عند السعداء رجاء

٢ وايضاً كما ان ادراك السعادة خير شاق كذلك دوامها ايضاً .
والناس قبل ان يدركوا السعادة يرجون ادراكها . فهم اذن يقدرون بعد ادراكها
ان يرجوا دوامها

٣ وايضاً ان الانسان يقدر بنفسيه الرجاء ان يرجو السعادة لا لنفسه
فقط بل لغيره ايضاً كما مر في م ب ١٧ ف ٣ . والسعداء الذين بلغوا الوطن
يرجون السعادة لغيرهم والا لما تشفعوا فيهم . فيجوز اذن ان يكون عند
السعداء رجاء

٤ وايضاً ان سعادة القديسين لا تقتضي مجد النفس فقط بل مجد
الجسد ايضاً . ونفوس من في الوطن من القديسين لا تزال تتوقع مجد الجسد
كما في رؤ ٦ وفي تفسير تك ١٢ . فيجوز اذن وجود الرجاء عند السعداء
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان

كيف يرجوه « والسعداء يتمتعون بمشاهدة الله . فلا محل عندهم للرجاء
والجواب ان يقال اذا ارتفع ما يفيد نوع الشيء اضمحل النوع وامتنع
ان يبق ذلك الشيء هو هو كما انه اذا زالت صورة الجسم الطبيعي لم يبق هو
هو من جهة نوعه . والرجاء يستفيد النوع من موضوعه المقصود بالذات كسائر
الفضائل كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ٥ و ٦ . وموضوعه المقصود
بالذات هو السعادة الابدية باعتبار امكان ادراكها بالمعونة الالهية كما مر هناك
ف ٢ . فاذاً لما كن الخير الشاق الممكن لا يرجي حقيقة الا باعتبار كونه
مستقبلاً والسعادة لا تكون بعد حصولها مستقبلاً بل حاضرة امتنع وجود
فضيلة الرجاء في حال السعادة . فالرجاء اذن يزول في الوطن كالايمان ويمتنع
وجود شيء منهما عند السعداء

اذاً اجيب على الاول بان المسيح وان كان فائزاً بالسعادة من حيث التمتع
بالله الا انه كان مسافراً ايضاً من حيث قابلية التألم في الطبيعة التي كان لا
يزال لابساً اياها فكان يمكن له اذن ان يرجو مجد التنزه عن التألم والموت لكن لا
بمعنى ان يكون الموضوع المقصود بالذات من فضيلة رجائه هو التمتع بالله
لا بمجد الجسد

وعلى الثاني بان الحياة الابدية تطلق على سعادة القديسين لانهم يتمتعون
بالله يصيرون مشاركين له بعض الشيء في الابدية الاخية المجاوزة لكل زمان .
فليس في دوام السعادة اذن اختلاف الحاضر والماضي والمستقبل . فالسعداء اذن
لا يرجون دوام السعادة بل هم فائزون بها اذ ليس ثم استقبال
وعلى الثالث بانه ما دامت فضيلة الرجاء موجودة فالانسان يرجو السعادة
لنفسه وبغيره برجاء واحد ولما متى زال من السعداء الرجاء الذي كانوا يرجون
به السعادة لانفسهم فانهم يرجون السعادة لغيرهم لكن لا بفضيلة الرجاء بل بالحجة

كما ان من حصلت له محبة الله يجب بها القريب ايضاً واما من خلا عن
فضيلة المحبة فيجوز ان يجب القريب يجب اذن
وعلى الرابع بانه لما كان الرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله كان موضوع
الرجاء المقصود بالذات هو مجد النفس القائم بالتمتع بالله لا بمجد الجسد — على
ان مجد الجسد وان اعتبر شاقاً بالنسبة الى الطبيعة البشرية لا يعتبر شاقاً بالنسبة
الى من كان فائزاً بمجد النفس اولاً لان مجد الجسد يسير جداً بالنسبة الى
مجد النفس وثانياً لان من فاز بمجد النفس فقد حصل له تمام الحق على
مجد الجسد

الفصل الثالث

هل للمالكين رجاء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان للمالكين رجاء فان ابليس حالك
ورئيس المالكين كقوله في متى ٢٥: ٤١ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية
المعدة لابليس وملائكته » والشيطان له رجاء كقوله في ايوب ٤٠: ٢٨
« سيخيب رجاءه » فيظهر اذن ان للمالكين رجاء
٢ وايضاً كما يجوز ان يكون الايمان متصوراً وعارياً عن الصورة كذلك
الرجاء ايضاً . ويجوز ان يكون للشياطين والمالكين ايمان عارٍ عن الصورة
كقوله في يع ٢: ١٩ « الشياطين يوءنون ويرعدون » فيظهر اذن انه يجوز ايضاً
ان يكون في المالكين رجاء عارٍ عن الصورة

٣ وايضاً ليس يزداد انسان بعد الموت استحقاقاً للشواب واللعاب لم يكن
له في هذه الحياة كقوله في جا ١١: ٣ « اذا وقعت الشجرة جهة الجنوب او جهة
الشمال فحيث تقع هناك تكون » وقد كان لكثير من المالكين في هذه الحياة
رجاء ولم يأسوا قط . فسيكون لهم اذن رجاء في الحياة المستقبلية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يحدث لذة كقوله في رو ١٢: ١٢
 « ملتذين بالرجاء » وليس للهالكين لذة بل الم وحزن كقوله في اش ١٤: ٦٥
 « عبيدي يسبحون في ابتهاج القلب وانتم تصرخون من كآبة القلب وتولولون
 من انكسار الروح » فاذا ليس للهالكين رجاء
 والجواب ان يقال كما انه من مقتضى حقيقة السعادة ان تطمئن الارادة
 فيها كذلك من مقتضى حقيقة العقاب ان تبو الارادة عما يُعاقب به . وما
 كان مجهولاً فلا يمكن للارادة ان تطمئن فيه او تبوعنه ولهذا قال اوغسطينوس
 في تفسير تك ١١ ان الملائكة لم يقدرُوا في الحالة الاولى ان يستوفوا حظهم
 من السعادة قبل العصمة او من الشقاء قبل السقوط اذ لم يكونوا عالمين بما
 سيحدث لهم فان السعادة الحقة والكاملة تقتضي ان يكون صاحبها متقناً بديمومة
 سعاده والا لم تطمئن الارادة فيها وكذلك ايضاً لما كانت ديمومة الهلاك من
 مقتضى عقاب الهالكين لم تكن تعتبر عقاباً ما لم تب عنها الارادة وهذا يستحيل
 اذا جربوا ديمومة حالهم ولهذا كان من مقتضى حال شقاوتهم ان يعلموا انهم
 لا يقدرُون بوجه من الوجوه ان ينجوا من الهلاك او يفوزوا بالسعادة وعائده
 قوله في ايوب ٢٣: ١٥ « لا يعتقد انه يقدر ان يخرج من الظلمة الى النور »
 ومن ذلك يتضح انهم لا يقدرُون ان يتصوروا السعادة خيراً ممكناً كما لا يقدر
 السعداء ايضاً ان يتصوروها خيراً مستقبلاً فليس اذن للسعداء ولا للهالكين
 رجاء واما المسافرون سواء كانوا في هذه الحياة او في المطهر فيجوز ان يكون لهم
 رجاء لانهم في كلا المكانين يتصورون السعادة خيراً مستقبلاً ممكناً
 اذا اجيب على الاول بان ذلك قيل عن ابليس باعتبار اعضاءه الذين
 سيضمحل رجائهم كما قال غرينوريوس في اديياته ك ٣٣ - او انه اذا اريد
 به نفس ابليس يمكن ان يجعل على الرجاء الذي به يرجو ان يتصر على القديسين

كقوله قبل ذلك « هو واثق ان الاردن يندفق في فيه » الا ان هذا ليس
الرجاء الذي عليه كلامنا

وعلى الثاني بقول اوغسطينوس في انكريدونيون ف ٨ « الايمان يتعلق
بالاشياء القبيحة والحسنة وبالامور الماضية والحاضرة والمستقبله مختصة كانت
بالمؤمن ام بغيره . واما الرجاء فليس يتعلق الا بالامور الحسنة المستقبله
المختصة بالمرتجي » وعليه فجزاوان يكونان للمالكين ايمان عار عن الصورة اولي من
جزاوان يكونان لهم رجاء فان الخيرات الالهية ليست ممكنة لهم في المستقبل
بل قد حرمت عليهم

وعلى الثالث بان عدم الرجاء في المالكين لا يتبر فيهم استحقاق العقاب
كما انه لا يزيد السعداء استحقاقاً للثواب بل انما اقتضاه تبدل الحالة في كليهما

الفصل الرابع

في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان رجاء المسافرين ليس يقينياً فان
محل الرجاء الارادة . واليقين ليس الى الارادة بل الى العقل . فليس
الرجاء اذن يقينياً

٢ وايضاً ان الرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما مر في البحث الآنف
ف ١ ونحن لا نقدر ان نعلم يقيناً في هذه الحياة انا حاصلون على النعمة كما
مر في اول الثاني مب ١١٢ ف ٥ . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً
٣ وايضاً يمتنع يقين ما يمكن عدم حصوله . وكثير من المسافرين ذوي
الرجاء لا يدركون السعادة . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

لكن يعارض ذلك ان « الرجاء توقع يقيني للسعادة المستقبله » كما قال
المعلم في الاحكام ٣ تم ٢٦ . وهذا يمكن تحصيله من قول الرسول في ٢١هـ : ١٢

« لاني عارفٌ بمن آمنت وواثقٌ بانه قادرٌ ان يحفظ وديعتي »

والجواب ان يقال ان اليقين يحصل في شيء على نحوين بالذات وبالمشاركة . فيحصل بالذات في القوة الادراكية وبالمشاركة في كل ما يتحرك من القوة الادراكية الى غايته بدون تخلف . وباعتبار هذا النحو يقال ان الطبيعة تفعل عن يقين . لتحركها من العقل الالهي الذي يحرك كل شيء الى غايته تحريكاً يقينياً وباعتباره ايضاً يقال ان افعال الفضائل الخلقية ايقن من افعال الصناعة من حيث انها تتحرك الى افعالها من العقل تحركاً يشبه التحرك الطبيعي . وعلى هذا النحو ايضاً يتوجه الرجاء توجهاً يقينياً نحو غايته لمشاركته الايمان على نحو ما في يقينه الحاصل في القوة الادراكية

وبذلك ينضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء ليس يستند بالاستناد الأول الى النعمة الحاصلة بل الى قدرة الله ورحمته التي بها يقوى ايضاً على احرازها من لم تكن النعمة حاصلة له فيتأدس بذلك الى الحياة الابدية وكل مؤمن فهو يوقن بقدرة الله ورحمته

وعلى الثالث بان عدم ادراك بعض من ذوي الرجاء السعادة انما يحدث لنقص من جهة الاختيار الذي يعترض ذلك الادراك بالخطيئة لا لنقص من جهة قدرة الله او رحمته التي اليها يستند الرجاء وهذا لا يقدر في يقين الرجاء

المبحث التاسع عشر

في موهبة الخوف - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في موهبة الخوف والبحث فيها يدور على اثني عشرة مسألة - ١ في ان الله حل يجب ان يخاف - ٢ في قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالمي - ٣ في ان الخوف العالمي حل هو دائماً قبيح - ٤ في ان الخوف العبدي هل هو حسن - ٥ هل هو عين الخوف الابني في الجوهر - ٦ في ان ورود المحبة هل ينفي الخوف العبدي - ٧ في ان الخوف هل هو بده الحكمة - ٨ في ان الخوف البدائي هل هو نفس الخوف الابني في الجوهر - ٩ في ان الخوف حل هو موهبة من الروح القدس - ١٠ هل يزداد بزيادة المحبة - ١١ هل يبقى في الوطن - ١٢ في ما بازائه من التطويات والنار

الفصل الاول

هل يمكن الخوف من الله

ينحطى الى الاول بان يقال : يظهر انه يتنع الخوف من الله فان موضوع الخوف هو الشر المستقبل كما مر في اول الثاني مب ١ ف ٤٢ ومب ٢ ف ٤٢ ف ١ والله منزّه عن كل شرٍ لانه عين الخيرية . فليس يمكن اذن الخوف من الله ٢ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء . ونحن لنا رجاء بالله . فلا يمكن لنا اذن ان نخافه

٣ وايضاً انما نخشى ما يحدث لنا منه شرور كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ . والشروع لا تحدث لنا من الله بل من انفسنا كقوله في هوشع ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل وانما معوثتك مني » فلا ينبغي اذن الخوف من الله لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٧ « من لا يخشاك يا ملك الامم » وفي ملاحخي ١ : ٦ « ان كنت سيداً فابن مهابتي »

والجواب ان يقال كما ان للرجاء موضوعين احدهما نفس الخير المستقبل الذي يتوقع المرتجي ان يناله والثاني معونة الغير التي بها يتوقع ان ينال ما يرجوه كذلك يمكن ان

يكون للخوف ايضاً موضوعان احدهما نفس الشر الذي يهرب الانسان منه والثاني ما
 يمكن حصول الشر عنه . فالله الذي هو نفس الخيرية لا يمكن ان يكون موضوعاً للخوف
 بالمعنى الاول بل يمكن ان يكون موضوعاً له بالمعنى الثاني اي من حيث يمكن ان ينالنا
 شر منه او بالنسبة اليه فلشر الذي يمكن ان ينالنا منه هو شر العقاب الذي
 ليس شراً بالاطلاق بل من وجه ولكنه خير بالاطلاق . لانه لما كان الخير
 يقال بالنسبة الى الغاية والشر يفيد انتفاء هذه النسبة كان ما ينفي النسبة الى
 الغاية القسوى وهو شر الذنب شراً بالاطلاق واما شر العقاب فهو شر من
 حيث ينعدم به خير جزئي ولكنه خير بالاطلاق من حيث يتوقف على النسبة
 الى الغاية القسوى . واما بالنسبة اليه تعالى فيجوز ان ينالنا شر الذنب اذا
 انصرفنا عنه وبهذا الاعتبار يمكن بل يجب الخوف من الله
 اذن اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما يرد باعتبار ان الشر هو

موضوع الخوف

وعلى الثاني بان الله يجب ان يُعتبر فيه العدل الذي به يعاقب الخطاة
 والرحمة التي بها يتقنا . فباعتبار عدله ينشأ فينا الخوف وباعتبار رحمته ينشأ
 فينا الرجاء فهو اذن انما يكون موضوعاً للرجاء والخوف باعتبارين
 وعلى الثالث بان شر الذنب لا يفعله الله بل انما نجنيه نحن على انفسنا بعدنا
 عن الله . واما شر العقاب فيفعله الله من حيث هو خير اي باعتبار انه عدل
 ولكن انزاله عدلاً بنا انما سببه الاول استحقاقنا اياه بالخطيئة وبهذا الاعتبار قيل
 في حكايا ان « الله لم يصنع الموت لكن المنافقين استدعوه بايديهم وافواههم »



الفصل الثاني

في ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالي هل هي صحيحة
 يُنحطُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي
 وعالي ليست صحيحة فان الدمشقي اورد للخوف في كتاب الدين المستقيم
 ٢ ف ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياء والاربعة الاخرى التي مرَّ عليها
 الكلام في اول الثاني مب ٤١ ف ٤٠ وهي لم تذكر في هذه القسمة . فيظهر
 اذن ان هذه القسمة للخوف غير صحيحة

٢ وايضاً ان كلاً من اقسام الخوف المتقدمة اما حسنٌ او قبيحٌ . وهناك
 نوعٌ من الخوف وهو الخوف الطبيعي لاحسنٌ بالحسن الاذني لوجوده في
 الشياطين كقوله في يع ٢ : ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » ولا قبيحٌ
 لوجوده في المسيح كقوله في مر ١٤ : ٣٣ « طفق يسوع يرتاع ويكثب »
 قسمة الخوف اذن الى الانواع المتقدمة غير وافية

٣ وايضاً ان كلاً من نسبة الابن الى الأب ونسبة المرأة الى البعل ونسبة
 العبد الى السيد مغايرةٌ للأخرى . والخوف الابني الذي هو خوف الابن
 بالنسبة الى ابيه قسيمٌ للخوف العبدي الذي هو خوف العبد بالنسبة الى سيده .
 فينبغي اذن ان يجعل الخوف الطاهر الذي يظهر انه خوف المرأة بالنسبة الى بعلها
 قسماً لجميع هذه المخاوف

٤ وايضاً كما ان الخوف العبدي يتعلق بالعقاب كذلك الخوف البدائي
 والعالمي ايضاً . فلم يكن اذن واجباً ان يجعل كلٌ من هذه المخاوف قسماً
 للآخر

٥ وايضاً كما ان الشهوة تتعلق بالخير كذلك الخوف يتعلق بالشر . وشهوة
 العين التي بها يشتهي الانسان خيرات العالم مغايرةٌ لشهوة العم التي بها

الله بالهبة يصير ابانا كقوله في روم ٨: ١٥ « اخذتم روح التبي الذي ندعوه به
 أبائنا الآب » وبنفس هذه الهبة يقال له ايضاً خطيننا كقوله في ٢
 كور ١١: ٢ « خطبتكم لرجل واحد لاقدم للمسيح بكرأ عفيفة » واما الخوف
 العبيدي فمن قبيل آخر لمدم تضمنه الهبة في حقيقته

وعلى الرابع بان انواع الخوف الثلاثة المتقدمة تعلق بالعقاب ولكن
 باعتبارات مختلفة فان الخوف البشري او العاليي يعلق بالعقاب الذي يفرض
 عن الله وهو الذي ينزله احياناً اعداء الله او يوعدون به واما الخوف العبيدي
 والبدائي فيتعلقان بالعقاب الذي يدعو الناس الى الله وهو الذي ينزله الله او
 يوعده به وهذا يعلق به الخوف العبيدي تعلقاً اولياً والخوف البدائي تعلقاً ثانوياً
 وعلى الخامس بان اعراض الانسان عن الله خوفاً من خسران الخيرات
 العالمية واعراضه عنه خوفاً من فقد سلامته في جسده في حكم واحد لان
 مرجع الخيرات الخارجة الى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه
 وان تغاير ما يخاف بهما من الشر كتغاير ما يشتهي من الخير على ان هذا
 التغاير يحدث تغايراً في نوع الخطايا التي تتترك مع ذلك في صرف الانسان
 عن الله

الفصل الثالث

في ان الخوف العاليي هل هو دائماً قبيح

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف العاليي ليس قبيحاً دائماً
 فان الخوف البشري يقتضي في ما يظهر ان نهاب الناس والبعض يذمون على
 انهم لا يهابون الناس كقوله في لو ١٨ : ٣ عن ذلك القاضي الظالم « لا يخشى
 الله ولا يهاب الناس » فيظهر ان الخوف العاليي ليس قبيحاً دائماً
 ٢ وايضاً يظهر ان الخوف العاليي يعلق بالعقوبات المنزلة بالسلطان العالي .

يشتهي لذته . فإذا الخوف العالمي الذي يخشى به الإنسان فقد الخيرات الخارجة
عنه مغايرٌ للخوف البشري الذي يخشى به الإنسان مضرّة شخصه

لكن يعارض ذلك ما قاله المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٣٤

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على الخوف من حيث انا به تقبل الى
الله او نعرض عنه على نحو ما لانه لما كان موضوع الخوف هو الشر كان
الانسان احياناً يعرض عن الله بسبب ما يخشاه من الشر وهذا الخوف يقال له
بشري او عالمي و احياناً يقبل بسببه الى الله ويلزمه وهذا الشر نوعان شر العقاب
وشر الذنب فان اقبل الانسان الى الله ولزمه خوفاً من العقاب فهو الخوف العبدى
او خوفاً من الذنب فهو الخوف الابنى لان من شأن الابناء ان يخافوا اهانة
ابهم او خوفاً من كليهما فهو الخوف البدائي الذي هو وسط بين كلا الخوفين -
واما هل يجوز الخوف من شر الذنب فقد مر في ١٠١ ثا م ب ٤٢ ف ٣ عند
الكلام على انفعال الخوف

اذا اجيب على الاول بان قسمة الدمشقي للخوف باعتبار كونه انفعالاً
نفسانياً . واما قسمة هنا فباعتباره بالنسبة الى الله كما تقدم

وعلى الثاني بان الحسن الادبي يقوم على وجه الخصوص بالاقبال الى الله
والقبح الادبي يقوم بالإعراض عن الله ولهذا كانت جميع انواع الخوف المتقدمة
تدل على حسن او قبح ادبي واما الخوف الطبيعي فالحسن والقبح الاديان
يتضمنان تقدم وجوده عليهما فلم يجعل بين هذه المخاوف

وعلى الثالث بان نسبة العبد الى سيده تحصل بسلطة السيد الذي
يخضع لنفسه العبد واما نسبة الابن الى ابيه او الامراة الى بعلها فتحصل على
عكس ذلك بحجة الابن الذي يخضع نفسه لايه او بحجة الامراة التي تقرن
نفسها ببعليها بصله المحبة فيكون الخوف الابني والظاهر من قبيل واحد فان

وهذه العقوبات تبعثنا على احسان العمل كقوله في رو ١٣ : ٣ « اقتبني الا تخاف من السلطان . افعل الخير فتكون لديه ممدوحاً » فليس الخوف العالي اذن قيحاً دائماً

٣ وايضاً ما كان مركباً في فطرتنا فليس يظهر انه قيح لان الامور الطبيعية حاصلة لنا من عند الله . وخوف الانسان من الاضرار يجسده ومن خسران الخيرات الزمنية التي بها قوام الحيوه الحاضرة طبيعي له . فيظهر اذن ان الخوف العالي ليس قيحاً دائماً .

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٠ : ٢٨ « لا تخافوا من يقتل الجسد » فان هذا نهي عن الخوف العالي . والله لا ينهي الا عن القيح . فالخوف العالي اذن قيح

والجواب ان يقال ان الافعال الخلقية والملكات انما تعرف وتستفيد حقائقها التوعية من موضوعاتها كما مر في اثنا . مب ١٨ ف ٢ ومب ٥٤ ف ٢ وموضوع الحركة الشوقية الخاص هو الخير الثاني فكانت كل حركة شوقية انما تستفيد حقيقتها التوعية من غايتها وتعرف بها فانه لو عرف الحرس بانه حب العمل لانه هو الباعث للناس على العمل لم يكن هذا التعريف صحيحاً لان الحرساء لا يقصدون العمل على انه غايتهم بل على انه يؤدي الى غايتهم واما الغاية المقصودة منهم فهي الغنى فالحرص اذن انما يصح تعريفه بكونه اشياء الغنى او حب الغنى وهذا قيح وعلى هذا النحو انما يقال حب عالي لما به يستند الانسان الى العالم استناد الشيء الى غايته والحب العالي بهذا الاعتبار قيح دائماً . والخوف ينشأ عن الحب اذ انما يخشى الانسان فقد ما يجه كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ ولهذا فالخوف العالي هو الذي يضر عن الحب العالي الذي هو اصل قيح له فكان لذلك قيحاً دائماً

إذا اجيب على الاول بان الناس يمكن ان يُهابوا من وجهين اولاً من حيث يوجد فيهم شيء الهلي بكمال التعمة او الفضيلة او صورة الله الطبيعية في الاقل وبهذا الاعتبار يذم الذين لا يهابون الناس وثانياً من حيث يقاومون الله وبهذا الاعتبار يمدح الذين لا يهابون الناس كقوله في مري ٤٨ : ١٣ عن اليا او اليساع « في ايامه لم يمش ذا سلطان »

وعلى الثاني بان ذوي السلطان العالمي متي عاقبوا احداً لصرفه عن الخطيئة كانوا بذلك خدام الله كقوله في رو ١٣ : ٤ « لانه خادم الله المنتقم الذي ينفذ الغضب على من يفعل الشر » والخوف من السلطان العالمي بهذا الاعتبار ليس من قبيل الخوف العالمي بل من قبيل الخوف العبدى او البدائي

وعلى الثالث بان هرب الانسان مما يضر بجسده او بخيراته الزمنية امر طبيعي اما مخالفته بذلك لمقتضى العدل فمناقبة للعقل الطبيعي وعليه قول الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٣ ان من افعال الخطايا ما ليس ينبغى ان يحمل الخوف احداً عليه لان ارتكاب هذه الخطايا اقبح من تحمل العقاب اي عقاب كان

الفصل الرابع

في ان الخوف العبدى هل هو حسن

يتجمل الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى ليس بحسن فان ما كان العمل به قبيحاً فهو ايضاً قبيح - والعمل بالخوف العبدى قبيح فقد قال الشارح في رو ٨ : ١٥ « من يفعل شيئاً بالخوف فليس فعله حسناً وان كان ما يفعله حسناً » فاذا ليس الخوف العبدى حسناً

٢ وايضاً ما ينشأ عن اصل الخطيئة فليس بحسن - والخوف العبدى ينشأ عن اصل الخطيئة فقد قال غريغوريوس في تفسيره قول ايوب ٣ : ١١

لم ألم امت في الزحم « متى احدثت الخطيئة الخوف الحاضر من العقاب وافقدت حبة الله بالاعراض عنه كان الخوف ناشئاً عن تكبر لا عن تواضع » فالخوف العبدى اذن قبيحٌ

٣ وايضاً كما ان الحب الجرد اى الحاصل بمجرد فضيلة المحبة يقابله الحب الأجرى كذلك الحب الطاهر يقابله الحب العبدى . والحب الأجرى قبيح دائماً . فكذا الحب العبدى ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس لا يفعل شيئاً قبيحاً . والخوف العبدى يفعله الروح القدس فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ٨ : ١٥ لم تاخذوا روح العبودية الآية « روح واحدٌ يفعل الخوفين اى العبدية والطاهر » فليس الخوف العبدى اذن قبيحاً

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى من حيث هو عبدى قبيحٌ فان العبودية مقابلة للحرية . ولما كان الحر من هولذاته كما في الالهيات ك ا . كان العبد من ايس يفعل لذاته بل كأنه يتحرك لفعله من شيء خارج . وكل من يفعل شيئاً عن حبه فهو يفعل من تلقاء نفسه لانه انما يتحرك الى الفعل من ميله الخاص ولهذا كان الفعل الصادر عن الحب منافياً لحقيقة العبدية وبهذا الاعتبار يكون الخوف العبدى من حيث هو عبدى منافياً لفضيلة المحبة - وعلى هذا فلو كانت العبدية من حقيقة الخوف لكان الخوف العبدى قبيحاً مطلقاً كما ان الفسق قبيحٌ مطلقاً لان ما به يناهى فضيلة المحبة هو من مقتضى حقيقته النوعية . ولكن هذه العبدية ليست من مقتضى حقيقة الخوف العبدى النوعية كما ان عدم التصور ايضاً ليس من مقتضى الحقيقة النوعية للايمان العارى عن الصورة فان الملكة الخلقية او الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وموضوع الخوف العبدى هو العقاب ولكنه يعرض له

ان يكون الخير الذي ينافيه العقاب محبوباً لذاته على انه الناية القصوى فيكون
العقاب حيثئذٍ مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن خلا عن فضيلة المحبة
او ان لا يكون ذلك الخير محبوباً لذاته بل لاجل الله فلا يكون العقاب حيثئذٍ
مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن حصلت له فضيلة المحبة فان اذا
قُصد بموضوع الملذة او بغايتها غايةً اخرى لم ترتفع بذلك حقيقتها النوعية .
فالخوف العبدى اذن حسنٌ في جوهره الا ان ما فيه من العبدية قبيحٌ
اذا اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام او غسطينوس يجب حمله
على من يفعل شيئاً بخوفٍ عبيدي من حيث هو عبيدي اي لا جأ للعدل بل
خوفاً من العقاب فقط

وعلى الثاني بان الخوف العبدى ليس في جوهره ناشئاً عن تكبر بل ما فيه
من العبدية ناشئٌ عن تكبر اي من حيث ان الانسان لا يريد ان يُخضع
ميله لنير العدل بالحب

وعلى الثالث بان المراد بالحب الأجرى ما به يُحبُّ الله لاجل الخيرات
الزمنية وهذا منافٍ في ذاته لفضيلة المحبة ولهذا كان الحب الاجري قبيحاً دائماً
واما الخوف العبدى فليس يراد به في جوهره الا الخوف من العقاب سواء
اعتبر العقاب شراً اصالةً او تبعاً

الفصل الخامس

في ان الخوف العبدى والخوف الابنى هل هما واحدٌ بالجوهر
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى والخوف الابنى
واحدٌ بالجوهر اذ يظهر ان نسبة الخوف الابنى الى الخوف العبدى كنسبة
الايان المتصور الى الايمان العارى عن الصورة للذين تصاحب الخطيئة الميتة
احدها دون الآخر والايان المتصور والعارى عن الصورة واحدٌ بالجوهر

فكذلك اذن الخوف العبدى والابنى واحداً بالجوه

٢ وايضاً ان الملكات تتغير بتغير موضوعاتها . وموضوع الخوف . العبدى والابنى واحداً بعينه فان كليهما يتعلقان بالله . فاذا الخوف العبدى والخوف الابنى واحداً بالجوه

٣ وايضاً كما ان الانسان يرجوان يتمتع بالله وان ينال الآءه ايضاً كذلك يخشى مفارقة الله وعقابه . والرجاء الذي به نرجوان نتمتع بالله وان ننال منه غير ذلك من الآءه واحداً بعينه كما مر في مب ١٧ ف ٢ و ٣ . فاذا كذلك الخوف الابنى الذي به نخشى مفارقة الله والخوف العبدى الذي به نخشى عقابه واحداً بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسير رسالة يوحنا الاولى انه يوجد خوفان احدهما عبدى والآخر ابنى او طاهر

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف الخاص هو الشر . ولما كانت الافعال والملكات تتغير بتغير موضوعاتها كما مر في ١٠١ ثا مب ١٨ ف ٥ ومب ٥٤ ف ٢ وجب ايضاً ان يكون تغير المخاوف بالنوع بحسب تغير الشرور . وشر العقاب الذي يهرب منه الخوف العبدى مناسير بالنوع لشر الذنب الذي يهرب منه الخوف الابنى كما مر في ١٠١ مب ٤٨ ف ٥ فيتضح من ذلك ان الخوف العبدى والخوف الابنى ليسا واحداً بالجوه بل متغايرين بالنوع اذا اجيب على الاول بان الايمان المتصور والايمان العارى عن الصورة ليسا متغايرين بالموضوع فان كليهما يصدق الله ويصدق بالله بل انما يتغايران بامر خارجي اى بحصول المحبة وعدم حصولها فليس اذن متغايرين بالجوه . واما الخوف العبدى والخوف الابنى فمتغايران بالموضوع . فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بان ليس للخوف العبيدي والخوف الابني نسبة واحدة الى الله فان الخوف العبيدي يعتبر الله مبدأ لانزال العقاب والخوف الابني لا يعتبره مبدأ لجناية الذنب بل يعتبره بالحري منتهى يهرب من مفارقتة بالذنب . فهما اذن لا يستفيدان من موضوعهما هذا الذي هو الله وحدة النوع فان الحركات الطبيعية ايضاً تتغير نوعاً بتغير نسبتها الى حد ما اذ ليست الحركات التي من البياض والحركة التي الى البياض واحدة بالنوع وعلى الثالث بان الرجاء يعتبر الله مبدأ باعتبار التمتع به تعالى وباعتبار كل احسان آخر . وليس الامر كذلك في الخوف فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في ان الخوف العبيدي والمحبة هل يجتمعان

يُحْتَجُّ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف العبيدي والمحبة لا يجتمعان فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى « متى ابتدأت المحبة ان تحمل انتفى الخوف الذي أعد لها مكاناً »

٢ وايضاً « ان محبة الله تفاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ « وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية » كما في ٢ كور ٣ : ١٧ « فاذا بما ان الحرية تنفي العبودية يظهر ان الخوف العبيدي يتنفي بورود المحبة

٣ وايضاً ان الخوف العبيدي يحصل عن حب الذات من حيث ان العقاب يضعف الخير الذاتي . وحب الله ينفي حب الذات اذ يحمل الانسان على احتقار ذاته كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ « ان حب الله الى حد احتقار الذات يصنع مدينة الله » فيظهر اذن انه متى وردت المحبة انتفى الخوف العبيدي

لكن يعارض ذلك ان الخوف العبدى موهبة من مواهب الروح القدس
 كما مر في ف ٠٤ ومواهب الروح القدس لا تتنفي بورود المحبة التي بها يجلب
 الروح القدس فينا ٠ فالخوف العبدى اذن لا يتنفي بورود المحبة
 والجواب ان يقال ان الخوف العبدى يحصل عن حب الذات لانه خوف
 العقاب الذي هو الاضرار بالخير الثاني فيجوز اذن ان يجامع المحبة على نحو
 ما يجامعها حب الذات فان اشتها الانسان خيره وخوفه من فقدته في حكم واحد
 ونسبة حب الذات الى المحبة تقع على ثلاثة انحاء الاول ان يكون منافياً لها
 وذلك متى جعل الانسان غاية في حب خيره الثاني والثاني ان يكون مندرجاً
 فيها وذلك متى احب الانسان ذاته لاجل الله وفي الله والثالث ان يبايرها
 دون ان ينافيها كأن يحب انسان نفسه باعتبار خيره الذاتي من دون ان يجعل
 هذا الخير غاية له كما يمكن ايضاً ان يُحِبَّ القريب بحب خاص غير الحب الصادر
 عن فضيلة المحبة والمستند الى الله كأن يُحِبَّ لصلة نسب اول سبب آخر
 بشري مما يمكن مع ذلك اسناده الى المحبة - اذا تمهد ذلك نفوف العقاب ايضاً
 قد يكون اولاً مندرجاً في المحبة فان مفارقة الله عقابٌ تهرب منه المحبة اشد
 الحرب وبذلك كان هذا الخوف من قبيل الخوف الطاهر - وقد يكون ثانياً
 منافياً للمحبة وذلك متى هرب الانسان من العقاب المضاد لخيره الطبيعي معتبراً
 اياه شراً بالاصالة مضاد للخير الذي يحبه على انه غايته وهو بهذا الاعتبار لا يجامع المحبة -
 وقد يكون ثالثاً منافياً بالجوه للخوف الطاهر وذلك متى خاف الانسان شر العقاب لا
 باعتبار مفارقة الله بل من حيث يضر بخيره الذاتي الا انه لا يجعل غايته في
 هذا الخير فلا يكون ذلك الشر مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة والخوف من العقاب
 على هذا النحو يمكن مجامعته للمحبة ٠ على ان هذا الخوف من العقاب لا يقال له
 عبدى الا متى خشي العقاب على انه شرٌ بالاصالة كما يتضح مما مر في ف ٢

و ٤ فالخوف اذن من حيث هو عبدي لا يجامع المحبة واما جوهر الخوف
العبدي فيجوز مجامعته لما كما يجوز ذلك في حب الذات
اذ اوجب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الخوف من حيث
هو عبدي

وبمثل ذلك ايضاً يجاب على الاعتراضين الآخرين

الفصل السابع

في ان الخوف هل هو بدء الحكمة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس بدء الحكمة فان
بدء الشيء جزء منه . وليس الخوف جزءاً من الحكمة لكونه في القوة الشوقية
والحكمة في القوة العقلية . فيظهر اذن انه ليس بدء الحكمة
٢ وايضاً ليس شيء مبدءاً لنفسه . « وخوف الله هو الحكمة » كما في
ايوب ٢٨ : ٢٨ . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة
٣ وايضاً ان المبدأ لا يتقدمه شيء . والخوف يتقدمه شيء . فان الايمان
متقدم على الخوف . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « بدء الحكمة تخافة الله »

والجواب ان يقال ان شيئاً يجوز ان يقال له بدء الحكمة باعتبارين باعتبار
ماهية الحكمة وباعتبار أثرها كما ان بدء الصناعة من حيث ماهيتها هو المبادئ
التي تحصل عنها الصناعة ومن حيث أثرها ما منه يتبدى فعل الصناعة
كالا ساس في صناعة البناء اذ هناك يتبدى فعل الباني - ولان الحكمة
هي معرفة الالهيات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ١ كان اعتبارنا لها مختلفاً عن
اعتبار الفلاسفة لانه لما كانت حياتنا مسوقة الى التمتع بالله ومدبرة بنوع من
المشاركة في الطبيعة الالهية بالنعمة لم تكن الحكمة تعتبر عندنا علماً يتكفل

بمعرفة الله فقط كما هي عند الفلاسفة بل كانت تُعتبر عندنا أيضاً علماً يتكفل بتدبير الحياة البشرية التي لا يُستند في تدبيرها الى مبادئ بشرية فقط بل الى مبادئ الهية أيضاً كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٣ - اذا نقرر ذلك فبدء الحكمة باعتبار ما هيته هو مبادئها الأولى التي هي العقائد الايمانية وهذا الاعتبار يقال للايمان ببدء الحكمة . واما باعتبار أثرها فهو مامنه يتبدى فعلها وهو بهذا الاعتبار الخوف غير ان الخوف العبدى يختلف في ذلك عن الخوف الابني فان الخوف العبدى مبدأ مؤهب للحكمة في الخارج من حيث ينصرف صاحبه بخوف العقاب عن الخطيئة فيصير بذلك اهلاً لقبول اثر الحكمة كقوله في سي ١ : ٢٧ « مخافة الرب تنفي الخطيئة » والخوف الطاهر او الابني هو ببدء الحكمة بمعنى انه اول أثر لها لانه لما كان من مقتضى الحكمة الجري في الحياة البشرية على حسب المبادئ الهية ويجب ان يُبدأ فيها بنخبة الانسان لله وخضوعه له فانه اذا ابتداء على هذا النحو جرس بعده في جميع اموره على حسب ما رسمه الله

انما اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض ان الخوف ليس مبدأ للحكمة من حيث ماهيتها

وعلى الثاني بان نسبة خوف الله الى الحياة البشرية المتظمة بحكمة الله كنسبة اصل الشجرة الى الشجرة وعليه قوله في سي ١ : ٢٥ « اصل الحكمة مخافة الرب فان فروعها طويلة الايام » فكما يقال ان الاصل هو الشجرة كلها بالقوة كذلك يقال ان خوف الله هو الحكمة

وعلى الثالث بان الايمان والخوف مبدأ للحكمة باعتبارين كما تقدم وعليه قوله في سي ١٦ : ٢٥ « مخافة الرب اول محبته والايمان اول الاتصال به »

الفصل الثامن

في ان الخوف البدائي هل هو مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني

يتخيلني الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخوف البدائي مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني فان الخوف الابني معلولٌ للحب والخوف البدائي هو مبدأ الحب كقوله في سي ٢٥ : ١٦ «مخافة اترب اول محبتيه» . فهو اذن مغايرٌ للخوف الابني

٢ وايضاً ان الخوف البدائي يخشى العقاب الذي هو موضوع الخوف العبدى فيظهر من ذلك ان الخوف البدائي هو نفس الخوف العبدى . والخوف العبدى مغايرٌ للخوف الابني . فالخوف البدائي اذن مغايرٌ بالجواهر للخوف الابني

٣ وايضاً ان الوسط يفاير كلا الطرفين باعتبار واحدٍ . والخوف البدائي وسطٌ بين الخوف العبدى والخوف الابني . فهو اذن مغايرٌ لكليهما لكن يعارض ذلك ان جوهر الشيء لا يتغاير بحسب الكمال والنقصان . والخوف البدائي والخوف الابني متغايران بحسب كمال المحبة ونقصانها كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى . فالخوف البدائي اذن ليس مغايراً بالجواهر للخوف الابني

والجواب ان يقال ان الخوف البدائي يقال له بدائيٌ من حيث هو بدءه ولما كان كلٌ من الخوف العبدى والخوف الابني مبدأً للحكمة بوجهٍ جازان ان يقال لكليهما بدائيٌ باعتبار ما الا انه ليس هذا هو المراد بالخوف البدائي من حيث هو مغايرٌ للخوف العبدى والابني بل المراد بهما يلائم حال البتدئين الذين يتديء عندهم بابتداء المحبة فيهم نوعٌ من الخوف الابني لا الخوف الابني الكامل لانهم لم يبلغوا بعد الى كمال المحبة فتكون نسبة الخوف البدائي الى الابني

كنسبة المحبة الناقصة الى المحبة الكاملة . والمحبة الكاملة ليست مغايرة للمحبة الناقصة بالذات بل بالحال فقط فيبني القول اذن بان الخوف البدائي ايضاً باعتبار المراد به هنا ليس مغايراً للخوف الابني بالذات

اذاً اجيب على الاول بان الخوف الذي هو بدء الحب هو الخوف العبيدي الذي منه تُكوّن المحبة كما يكون الحب من الشعر على ما قال اوغسطينوس في الموضع المورد - او اذا اريد به الخوف البدائي يجاب بانه بدء الحب لا مطلقاً بل باعتبار حال المحبة الكاملة

وعلى الثاني بان الخوف البدائي لا يخشى العقاب على انه موضوعه الخاص بل باعتبار ما يصاحبه من الخوف العبيدي وهو اذا زالت عنه صفة العبيدية بقي في جوهره مع المحبة واما فعله فيبقى ايضاً مع المحبة الناقصة عند من لا يتحرك الى الافعال الجميلة من حب العدل فقط بل من خوف العقاب ايضاً ولكنه يتقطع عند من حصلت له المحبة الكاملة التي تنفي الى خارج الخوف الذي له عذاب كما في ١ يوحنا ٤ : ١٨

وعلى الثالث بان الخوف البدائي وسط بين الخوف الابني والخوف العبيدي لا على مثال الوسط بين متجانسين بل على مثال الناقص الذي هو وسط بين الموجود الكامل واللاموجود كما في الالهيات ك ٢ ولكنه في الجوهر نفس الموجود الكامل ومغاير بالكلية للاموجود

الفصل التاسع

في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس من مواهب الروح القدس اذ ليس شي من مواهب الروح القدس مقابلاً للفضيلة التي هي ايضاً من الروح القدس والا لكان الروح القدس مضاداً لنفسه . والخوف مقابل

للرجاء الذي هو فضيلة . فليس الخوف اذن من مواهب الروح القدس
 ٢ وايضاً من شأن الفضيلة اللاهوتية ان يكون الله موضوعها . والله هو
 موضوع الخوف لتعلقه بالله . فليس الخوف اذن موهبة بل فضيلة لاهوتية
 ٣ وايضاً ان الخوف من لوازم المحبة . وقد جعلت المحبة فضيلة لاهوتية .
 فالخوف اذن فضيلة لاهوتية لاتباعها في الموضوع
 ٤ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ان الخوف يمنح لمضادة
 الكبرياء . والكبرياء يقابها فضيلة التواضع . فالخوف اذن من الفضائل
 ٥ وايضاً ان المواهب اكمل من الفضائل لانها تمنح لمعاونة الفضائل كما
 قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ . والرجاء اكمل من الخوف لانه يتعلق بالخير
 والخوف يتعلق بالشر . فاذا لان الرجاء فضيلة لا ينبغي ان يجعل الخوف
 موهبة

لكن يعارض ذلك ان خوف الرب جعل في اش ١١ : ٣ بين مواهب
 الروح القدس السبع

والجواب ان يقال ان الخوف انواع كما مر في ف ٢ . فالخوف البشري
 ليس من مواهب الله اذ هو الذي حمل بطرس على انكار المسيح كما قال
 اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار بل هو ذلك الخوف الوارد في قوله
 في متى ١٠ : ٢٨ « خافوا من يقدر ان يهلك النفس والجسد في جهنم » .
 والخوف العبدى ايضاً لا ينبغي جعله في جملة مواهب الروح القدس السبع
 لجواز ان يصاحبه ارادة الخطأ كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة
 وهذا ممتنع في مواهب الروح القدس لعدم تجردها عن المحبة كما مر في ١ : ١ .
 ثا
 م ب ٦٨ ف ٥ . فبقي اذن ان يكون الخوف الذي هو من جملة مواهب الروح
 القدس السبع هو الخوف الابنى او الطاهر فقد مر في الموضوع المتقدم ف ١ و ٣

ان مواهب الروح القدس كمالات خلقية لقوى النفس بها يحسن استعداد هذه
القوى للتحرك من الروح القدس كما يحسن بالفضائل الخلقية استعداد القوى
الشوقية للتحرك من العقل . واول ما يُطلب لسهولة تحرك شيء من
حرك ما ان يكون خاضعاً له لا مقاوماً لان مقاومة المحرك للمتحرك تمنع من
الحركة . وهذا يفعله الخوف الابني او الظاهر من حيث انا به نهاب الله
ونخشى ان نخرج عن طاعته ولهذا كان له بين مواهب الروح القدس المقام الاول
في الصعود والمقام الاخير في النزول كما قال اوغسطينوس في خطبة الرب في
الجبل ك ا

اذا اجيب على الاول بان الخوف الابني ليس مضاداً لفضيلة الرجاء لانا
لا نخشى به ان يفوتنا ما نرجو نيله بالمعونة الالهية بل انما نخشى به ان نخسر هذه
المعونة فهو اذن والرجاء متلازمان وكل منهما كمال للآخر

وعلى الثاني بان الموضوع الخاص والاصيل للخوف هو الشر الذي يهرب
منه الانسان وبهذا الاعتبار يتمتع ان يكون الله موضوعاً للخوف كما مر في ا واما
هو به موضوع للرجاء ولسائر الفضائل اللاهوتية لانا بفضيلة الرجاء نستند
الى المعونة الالهية ليس لاكتساب كل ما سوى الله من الخيرات فقط بل
بالاخص لاكتساب الله نفسه على انه الخير الاول . ومثل ذلك يقال ايضاً
في سائر الفضائل اللاهوتية

وعلى الثالث بانه لا يلزم عن كون الحب هو مبدأ الخوف ان خوف الله
ملكة مغايرة لفضيلة المحبة التي هي حب الله فان الحب مبدأ لجميع الاميال الا
انا نستكمل في اميالنا المختلفة بملكات مختلفة ولهذا كان الحب يتضمن من
حقيقة الفضيلة اكثر مما يتضمنه الخوف لان الحب يتعلق بالخير الذي هو الغاية
المقصودة بالذات من الفضيلة باعتبار حقيقتها كما هو ظاهر مما مر في ا . ثا

مب ٥٥ ف ٣ و ٤ ولهذا ايضاً 'يجعل الرجاء فضيلة' . واما الخوف فيتعلق
اصالة بالشر لانه يدل على الهرب منه فهو اذن شيء ادون من الفضيلة
اللاهوتية

وعلى الرابع بقوله في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن
الرب » اي رفض الخضوع لله وهذا مقابل للخوف الابني الذي يهاب الله .
فالخوف اذن ينفي مبدأ الكبرياء ولهذا 'يمنح دفعا لها لكنه ليس يلزم من ذلك
انه نفس فضيلة التواضع بل انه مبدؤها فان مواهب الروح القدس هي مبادئ
الفضائل العقلية والخلقية كما مر في ١٠٠ ثا مب ٦٨ ف ٤ بخلاف الفضائل
اللاهوتية فانها هي مبادئ المواهب كما مر هناك ايضاً
وبذلك يتضح الجواب على الخامس

الفصل العاشر

في ان الخوف هل ينقص بازياد المحبة

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الخوف ينقص بازياد المحبة فقد
قال اوغستينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى « كلما ازدادت المحبة
نقص الخوف »

٢ وايضاً ان الخوف ينقص بازياد الرجاء . والرجاء يزداد بازياد المحبة
كما مر في مب ١٧ ف ٨ . فالخوف اذن ينقص بازياد المحبة
٣ وايضاً ان الحب يفيد الاتصال والخوف يفيد الانفصال .
والانفصال ينقص بازياد الاتصال . فالخوف اذن ينقص بازياد المحبة
لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ « ان
خوف الله ليس بدءاً للحكمة فقط بل هو ايضاً كمال لها اي لتلك الحكمة
التي بها يجب الانسان الله باعلى درجة من درجات المحبة ويجب التريب

كفسيه

والجواب ان يقال ان خوف الله على نوعين كما مر في ف ٢ احدهما ابني وهو ما به يخشى الانسان اهانة الله او مفارقتة والثاني عبدي وهو ما به يخشى الانسان العقاب . فالخوف الابني يزداد ضرورةً بازدياد المحبة كما يزداد العلول بازدياد العلة فانه كلما كان انسان احب لانسان كان اشد خشيةً لاهاتيه ومفارقتة . والخوف العبدى من حيث هو عبدي يرتفع بالكلية عند ورود المحبة الا ان خوف العقاب يبقى فيه باعتبار جوهره كما مر في ف ٦ . وهذا الخوف يتقص بازدياد المحبة ولا سيما باعتبار الفعل لانه كلما كان انسان احب لله كان اقل خوفاً من العقاب اما اولاً فلانه يصغر في عينه خيره الثاني الذي يضر به العقاب واما ثانياً فلانه يكون اشد رغبةً في الثواب واوفر ثقةً بيله فيصير اقل خوفاً من العقاب

اذ اوجب على الاول بان كلام او غسطينوس على خوف العقاب وعلى الثاني بان الخوف الذي يتقص بازدياد الرجاء هو خوف العقاب واما الخوف الابني فيزداد بازدياد الرجاء لانه كلما كان انسان اوثق بنيل خير بمعونة غيره كان اشد خوفاً من اهانة ذلك الغير او الانفصال عنه وعلى الثالث بان الخوف الابني لا يفيد الانفصال عن الأب بل الخضوع له وانما يخشى الانفصال عن هذا الخضوع الا ان يكون المراد بالانفصال عنه انه لا يدعى مساواته بل يخضع نفسه له فان الانفصال بهذا المعنى يوجد ايضاً في المنحبة من حيث ان صاحبها يجب الله فوق نفسه وفوق كل شيء . فازدياد المحبة اذن لا يتقص الخوف بل يزيده



الفصل الحادي عشر

في ان الخوف هل يبقى في الوطن

ينحط الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان الخوف لا يبقى في الوطن فقد قيل في ام ٣٣:١ «ينعم بالرخاء مطمئناً من خوف الشرور» والمراد به الانسان المتمتع بالحكمة في السعادة الابدية. وكل خوف فهو يتعلق بشر اذ الشر هو موضوع الخوف كما مر في ف ٢ وه «فلن يكون اذن في الوطن شيء من الخوف

٢ وايضاً سيكون الناس في الوطن مماثلين لله كقوله في ا يو ٣: ٢ «اذا ظهر نكون نحن امثاله» والله لا يخاف شيئاً. فالتناس اذن لن يكون عندهم في الوطن شيء من الخوف

٣ وايضاً ان الرجاء اكل من الخوف اذ انه يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر. ولن يكون في الوطن رجاء. فلن يكون فيه ايضاً خوف لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨: ١٠ «خشية الرب المقدسة تثبت الى الابد»

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى اية خوف العقاب لن يكون في الوطن ألبتة فان هذا الخوف متف بما تقتضيه حقيقة السعادة الابدية من الطمأنينة كما مر في البحث الآنف ف ٣ وفي ا ١٠١ ثا م ب ه ف ٤. واما الخوف الابني فكما يزداد بازدياد المحبة كذلك سيكمل بكاملها فان يكون اذن ألبتة فعلة في الوطن كفعليه هنا. ولييان ذلك ينبغي ان يعلم ان موضوع الخوف هو الشر الممكن ولما كانت حركة الخوف حركة هرب على نحو ما كانت الخوف يدل على الهرب من الشر الشاق الممكن فان الشرور اليسيرة لا تحدث خوفاً. وكما ان خير كل شيء يقوم بلزومه الرتبة الخاصة به كذلك شر كل

شيء يقوم بخروجه عن حد رتبته . ورتبة الخليفة الناطقة هي تحت الله وفوق
سائر المخلوقات فإذا كما ان خضوع الخليفة الناطقة بالهبة لخليفة ادون منها
شر لها . وكذلك عدم خضوعها لله وجرأة استعلائها عليه او احتقارها اياه
شر لها . وهذا الشر ممكن لها باعتبار طبيعتها بسبب قابلية اختيارها الطبيعية
للتغير الا انه متمتع في السعداء بسبب ما لهم من كمال المجد . فالهرب اذن من
شر عدم الخضوع لله سيكون في الوطن ممكناً باعتبار الطبيعة وممتنعاً باعتبار
السعادة واما في الطريق فهو ممكن مطلقاً ولهذا قال غريغوريوس في
ادبياته ك ١٧ عند تفسيره قول ايوب ٢٦ : ١١ اعتمد السماء نزع وترتعد
من اشارته « ان قوات السماء التي تشاهده بدون انقطاع ترتعد في حال نظرها
اليه الا ان هذا الارتعاد ليس من خوف يؤلمها بل من دهشة تتولاها » اي لانها
تدهش من عظمة الله الذي هو فوقها ولتصر عن ادراكه . ولم يمنع اوغسطينوس
ايضاً في مدينة الله ك ١٤ وجود الخوف بهذا المعنى في الوطن وان كان لم يقطع
به بل ابقاه مشكوكاً فيه قال « ان ذلك الخوف الطاهر الذي يثبت ابد الدهر
اذا وجد في الدهر المستقبل فلن يكون مروّعاً من شر يمكن وقوعه بل ممكناً
في خير يستحيل فقده لانه حيث يكون حب الخير المظفور به غير متغير
يكون الخوف من الشر المهروب منه مطمئناً اذا ساغ لنا هذا القول فان المراد
بالخوف الطاهر تلك الارادة التي بالضرورة لن تزيد بها الخطيئة لانا نسعي
بالضعف الي اجتناب الخطأ بل لانا نأمن الخطأ بطأينة المحبة اولعله ان لم
يكن هناك خوف ألبتة أن يكون المراد بالخوف الذي يثبت الى الابد استمرار
ما يؤدي اليه الخوف »

إذا اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية نزه السعداء عن الخوف
المصحوب بالاضطراب والحذر من الشر لا الخوف المطمئن كما قال

اوغسطينوس

وعلى الثاني بما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ وهو « هي مشابهة لله ومباينة له معاً اما مشابقتها له فمن حيث ما يمكن لها من التشبه بما لا يمكن التشبه به » اي من حيث تبذل وسعها في التشبه بالله الذي لا يمكن التشبه به تماماً «واما مباينتها له فمن حيث ما بين المحلولات والعالمة من اليون الذي لا حد له ولا قياس » فاذاً اذا كان الخوف لا يليق بالله لعدم وجود اعلى منه فيخضع هو له لا يزعم من ذلك انه لا يليق بالسعداء القائمة سعائهم بتمام خضوعهم لله وعلى الثالث بان الرجاء يفيد شيئاً من النقصان وهو استقبال السعادة الذي ينتفي بحضورها واما الخوف فيفيد نقصاناً طبيعياً في الخليفة من حيث يوجد بينها وبين الله بون غير متناه وهذا اليون سيقتى في الوطن ايضاً ولهذا ان يزول الخوف فيه بالكلية

الفصل الثاني عشر

في ان مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف
يتخلى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان مسكنة الروح ليست
الطوبى التي بازاء موهبة الخوف فان الخوف هو بدء الحياة الروحية كما هو
ظاهر ما مرّ ف ٧ والمسكنة من قبيل كمال الحياة الروحية كقوله في متى ٢١: ١٩
« ان اردت ان تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك واعطه للمساكين »
فليست مسكنة الروح اذن بازاء موهبة الخوف
٢ وايضاً قيل في مز ١١٨: ١٢٠ « يجن خوفك في لحي » وهذا يظهر منه
ان من مقاصد الخوف قهر الجسد . ويظهر ان طوبى الحزن اخص ما يناسب قهر
الجسد . فهي اذن اللىق بموهبة الخوف من طوبى المسكنة
٣ وايضاً ان موهبة الخوف بازاء فضيلة الرجاء كما مرّ ف ١ ج ١ .

ويظهر ان ما بازاء الرجاء هو بالاخص الطوبى الاخيرة الواردة في قوله سيبي
متي ٥ : ٩ « طوبى لفاعلي السلامة فانهم بني الله يدعون » لانا « نفتخر في
رجاء مجد ابناء الله » كما في رو ٥ : ٢٠ فهذه الطوبى اذن اليق بموهبة الخوف
من مسكنة الروح

٤ وايضاً قد مر في ١٠١ ثامب ٧٠ ف ٢ ان الثمار هي بازاء انواع
الطوبى . وليس من الثمار ما هو بازاء موهبة الخوف فليس اذن من انواع
الطوبى ايضاً ما هو بازائها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١
« ان سخافة الرب تليق بالتواضعين الذين قيل عنهم طوبى المساكين بالروح »
والجواب ان يقال ان مسكنة الروح هي خاصة بازاء الخوف لانه لما كان
من شأن الخوف الابني مهابة الله والخضوع له كان كل ما يستلزم هذا
الخضوع يختص بموهبة الخوف . وخضوع الانسان لله يستلزم تركه الافتخار
بنفسه او بآخر سوى الله فان هذا مناف لتمام الخضوع لله وعليه قوله في
مز ١٩ : ٨ « هولاء بالجمالات وهولاء بالخيال اما نحن فالتما نهتف باسم الهنا »
فكمال مهابة الانسان لله اذن يستلزم عدم افتخاره استكباراً بنفسه وعدم مياهاته
بالخيرات الخارجة من الجاه والغنى ايضاً فان كليهما من مقتضى مسكنة الروح
لجواز ان يكون المراد بها اما ملاشاة انتفاخ الروح وكبرياتها كما قال اوغسطينوس
او اطراح الاشياء الزمنية الذي يتم بالروح اي بالارادة بالهام الروح القدس
كما قال امبروسيوس وايرونيوس

اذ اوجب على الاول بانه لما كانت السعادة هي فعل الفضيلة الكاملة
كانت السعادات كلها ترجع الى كمال الحيوية الروحية ويظهر ان اول درجة
لهذا الكمال ان يحصل عند من بروم كمال الاشتراك في الخيرات الروحية احتقاراً

للغيرات الارضية ولكن الكمال لا يقوم بمجرد هذا الاعراض عن الاشياء
الزمنية بل انما هو طريق الى الكمال . والخوف الابني الذي يوافق طوبى
المسكنة يصاحبه ايضاً كمال الحكمة كما مر في ف ٧

وعلى الثاني بان افتخار الانسان بنفسه او بغيره من الاشياء على خلاف
ما ينبغي هو اقرب مقابلة للخضوع لله الذي يحدثه الخوف الابني من اللذة
الحاصلة عن الاشياء الخارجة فان هذه مقابلة له بطريق الزوم لان من يهاب
الله ويخضع له لا ياتذ بغيره . ومع ذلك فاللذة لا ترجع الى حقيقة الشاق التي
يتعلق بها الخوف كما يرجع اليها الافتخار ولهذا كانت طوبى المسكنة محاذية
للخوف قصداً وطوبى الحزن محاذية له تبعاً

وعلى الثالث بان الرجاء يدل على حركة توجه نحو الطرف الذي يتعلق
به والخوف يدل على حركة رجوع عن الطرف الذي يتعلق به ولهذا كانت
الطوبى الاخيرة التي هي منتهى الكمال الروحي محاذية للرجاء من حيث هي
موضوعه الاخير وكانت الطوبى الاولى الحاصلة بالاعراض عن الاشياء
الخارجة العائقة عن الخضوع لله محاذية للخوف

وعلى الرابع بان ما كان من الثمار يرجع الى استعمال الاشياء الزمنية
باعتدال او الى الاعراض عنها يظهر انه محاذ لموهبة الخوف وذلك كالحشمة
والعفاف والطهارة



المبحث المتمم عشرين

في اليأس - وفيه أربعة فصول

ثم يابني النظر في ما يقابل الرجاء من الرذائل وأولاً في اليأس وثانياً في الاعتذار .
والمبحث في الأول يدور على أربع مسائل - ١ في ان اليأس هل هو خطيئة - ٢ هل
هو ممكن - ٣ هل هو اعظم الخطايا - ٤ هل يصدر عن الملل

الفصل الاول

في ان اليأس هل هو خطيئة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان اليأس ليس خطيئة فان في كل
خطيئة اقبالا الى الخير الفاني واعراضاً عن الخير الباقي كما قال ارغطينوس
في الاختيارك ١ . وليس في اليأس اقبال الى الخير الفاني . فليس اذن خطيئة
٢ وايضاً ما صدر عن اصل صالح فليس يظهر انه خطيئة لانه « لا
تستطيع شجرة صالحة ان تثمر ثمراً رديئاً » . كما في متى ٧ : ١٨ ويظهر ان مصدر
اليأس اصل صالح وهو خوف الله او هول جسامه الخطايا . فليس اليأس
اذن خطيئة

٣ وايضاً لو كان اليأس خطيئة لكان يأس المهالكين خطيئة . ولكنه
ليس يحسب لهم ذنباً بل عقاباً . فيورليس يحسب اذن ذنباً للمسافرين ايضاً .
فليس اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان ما يجير الناس الى الخطايا يظهر انه انه ليس خطيئة
فقط بل مبدءاً للخطايا . واليأس من هنا القيل فقد قال الرسول عن بعض
الناس في افسس ٤ : ١٩ « الذين يأسهم اسلموا انفسهم الى القهر لارتكاب كل
نجاسة وبخل » . فليس اليأس اذن خطيئة فقط بل مبدءاً للخطايا أخيراً ايضاً
والجواب ان يقال ان ما هو في العقل ايجاب او سلب فهو في
الشوق طلب او هرب وما هو في العقل حق او باطل فهو في الشوق خير

او شر كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ولذلك فكل حركة شوقية مطابقة العقل الحق فهي في نفسها جميلة وكل حركة شوقية مطابقة العقل البطل فهي في نفسها قبيحة وخطيئة . وحكم العقل بان الله مصدر خلاص الناس وانه يفر للخطاة حق كقوله في حزقيال ١٨ : ٢١ « لا اشاء موت الخاطي بل ان يتوب ويحيا » وحكمة بان الله لا يفر للخطيئة التائب او انه لا يعمل الخطاة بالنعمة المبررة على ان يتوبوا اليه باطل فلو ان كما ان حركة الرجاء المطابقة للحكم الحق محمودة وفاضلة كذلك حركة اليأس المقابلة لها والمطابقة للحكم الباطل على الله فاسدة وخطيئة

اذا اجيب على الاول بان في كل خطيئة نوعاً من الاعراض عن الخير الباقي واقبالاً الى الخير الثاني ولكن ليس على نحو واحد فان الخطايا المقابلة الفضائل اللاهوتية كبنس الله واليأس والكفر تقوم اصانة بالاعراض عن الخير الباقي لان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله وتبعاً بالاقبال الى الخير الثاني من حيث ان ترك النفس لله يستلزم بالضرورة التفاتها الى غيره واما الخطايا الأخر فتقوم اصانة بالاقبال الى الخير الثاني وتبعاً بالاعراض عن الخير الباقي فان من يزني لا يقصد ان ينصرف عن الله بل ان يتمتع باللذة البدنية التي تستلزم الانصراف عن الله

وعلى الثاني بان شيئاً يصدر عن اصل الفضيلة على نحوين اولاً قصداً من جهة نفس الفضيلة كصدور الفعل عن الملكة وبهذا الاعتبار يمتنع صدور خطيئة عن اصل الفضيلة وهذا ما ارادة اوغسطينوس بقوله في الاختيارك ٢ « ليس احدٌ يصرف الفضيلة الى الشر » وثانياً تبعاً وبهذا الاعتبار لا يمتنع صدور خطيئة عن فضيلة كما قد تبعت الفضائل بعض الناس الى الكبرياء كقول اوغسطينوس « الكبرياء تكمن للاعمال الصالحة لتبيدها » وعلى هذا النحو

يحدث اليأس عن خوف الله أو عن هول جسامته الخطايا من حيث يصرف
الإنسان هذه الخيرات إلى الشر فيتخذ منها سبيلاً إلى اليأس
وعلى الثالث بأن المالكين ليسوا في حالة يمكن لهم فيها الرجاء لاستحالة
انقلابهم إلى السعادة ولهذا لم يكن يأسهم بحسب لهم ذنباً بل نوعاً من العقاب
كما أن من يأس في حال الطريق أيضاً ما ليس نيله من شأنه أولاً يجب عليه
اكتسابه لا يحسب ذلك عليه خطيئة كياس الطبيب من شفاء مريض أو
يأس إنسان من تحصيل الغني

الفصل الثاني

في أن اليأس هل هو ممكن بغير كفر

يتخطى إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن اليأس ليس ممكناً بغير كفر فإن
مصدر ثقة الرجاء هو الإيمان . وما دامت العلة موجودة لا يرتفع المعلول . فيمتنع
إذن أن تُفقد باليأس ثقة الرجاء مع بقاء الإيمان
٢ وإيضاً أن إشار الذنب على جودة الله أو رحمته نفي لعدم تاهيهما
وهذا كفر . ومن يأس يؤثر ذنبه على رحمة الله أو وجودته كقوله في
تلك : ٤ : ١٣ « أن ذنبي أعظم من أن يغفر » فكل من يأس إذن فهو كافر
٢ وإيضاً من سقط في بدعة محرمة فهو كافر . ومن يأس يظهر أنه
يسقط في بدعة محرمة وهي بدعة النواتيين الذين يقولون بعدم مغفرة الخطايا بعد
المعمودية . فيظهر إذن أن كل من يأس كافر
لكن يعارض ذلك أن المتقدم لا يرتفع بارتفاع التأخر . والرجاء متأخر
عن الإيمان كما مر في مب ١٧ ف ٧ . فيجوز إذن بقاء الإيمان عند ارتفاع الرجاء .
فليس إذن كل من يأس كافراً
والجواب أن يقال أن الكفر إلى العقل واليأس إلى القوة الشوقية . والعقل

يتعلق بالكليات والقوة الشوقية تحرك نحو الجزئيات فإن الحركة الشوقية
 تصدر عن النفس إلى الأشياء الخارجة التي هي في انفسها جزئيات . وقد
 يحدث ان يكون حكم الانسان الكلي صحيحاً وحكماً في الحركة الشوقية فاسداً
 لفساد حكمه الجزئي ضرورة ان الحكم الكلي انما ينتقل منه إلى تشوق شيء
 جزئي بواسطة الحكم الجزئي كما في كتاب النفس ٣ كما انه لا يلزم عن
 القضية الكلية نتيجة جزئية الا باخذ قضية جزئية ولهذا فمن كان ايمانه الكلي
 صحيحاً يمكن ان يخطئ في حركته الشوقية نحو امر جزئي لفساد حكمه
 الجزئي بالملكة او بالانفعال كمن يزين فانه بايثاره الزنى على انه خير في الحال
 يحكم حكماً فاسداً على امر جزئي مع صحة حكمه الكلي من جهة الايمان بان
 الزنى خطيئة مميته وكذلك من يحكم بالايمان حكماً صحيحاً كلياً بان سيف
 الكنيسة مغيرة للخطايا يمكن له ان يفعل بجرعة اليأس معتبراً ان لا سبيل له
 إلى رجاء المغفرة في الحالة التي هو عليها لفساد حكمه في امر جزئي . وعلى
 هذا النحو يمكن وقوع اليأس من دون كفر كسائر الخطايا المميته
 اذ اوجب على الاول بان المعلول لا يرتفع بارتفاع العلة الأولى فقط
 بل بارتفاع العلة الثانية ايضاً ولهذا فان حركة ارجاء يمكن ارتفاعها ليس
 بارتفاع الحكم الكلي على الايمان الذي هو بمقام العلة الأولى لثقة الرجاء فقط
 بل بارتفاع الحكم الجزئي الذي هو بمقام العلة الثانية له ايضاً
 وعلى الثاني بانه لو حكم احد حكماً كلياً بان رحمة الله ليست غير متناهية
 لكان كافراً . ومن يأس لا يحكم بذلك بل انما يحصل له في النفس هيئة
 جزئية يحكم فيها بانه لا ينبغي له في تلك الحال ان يرجو رحمة الله
 وكذلك يجاب على الثالث بان النواتين ينفون نفي كلياً حصول مغفرة
 الخطايا في الكنيسة

الفصل الثالث

في ان اليأس هل هو اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليأس ليس اعظم الخطايا لجواز حصوله بنير كفر كما تقدم في الفصل الآنف . والكفر هو اعظم الخطايا لانه ينقض اساس البناء الروحي . فليس اليأس اذن اعظم الخطايا
٢ وايضاً ان الخير الاعظم يقابله الشر الاعظم كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٠٧ . والمحبة هي اعظم من الرجاء كما في اكور ٠١٣ . فالبعض اذن خطيئة اعظم من اليأس

٣ وايضاً ليس في خطيئة اليأس الاعراض فاسد عن الله . وفي سائر الخطايا اعراض فاسد واقبال فاسد ايضاً . فخطيئة اليأس ليست اذن اثقل من سائر الخطايا بل اخف منها

لكن يعارض ذلك انه يظهر ان الخطيئة المعصية في منتهى الجسامة كقوله في ار ١٢: ٣٠ « كسرك معضل وضررتك قبيحة جداً » وخطيئة اليأس معصية كقوله في ار ١٥: ١٨ « ضربت معصية تاني الشفاء » فايأس اذن خطيئة في غاية الجسامة

والجواب ان يقال ان الخطايا المقابلة للفضائل اللاهوتية هي في جنسها اعظم من الخطايا الأخرى لانه لما كان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله كانت الخطايا المقابلة لها تفيد اولاً وبالذات الاعراض عن الله وكل خطيئة معصية انما تعتبر فيها حقيقة الشر الاولى وجسامته من حيث تصرف صاحبها عن الله فلو فرض وجود الاقبال الى الخير القاني من دون الاعراض عن الله ولو كان ذلك الاقبال فاسداً لما كان هناك خطيئة معصية وعلى هذا فما اقتضى اولاً وبالذات الاعراض عن الله فهو اعظم الخطايا المعصية . والفضائل اللاهوتية

يقابلها الكفر واليأس وبنقض الله فاذا اعتبر البغض والكفر منها باقيا الى اليأس كلنا في انفسهما اي باعتبار حقيقتهما النوعية اعظم منه فان الكفر يحصل عن عدم تصديق الانسان بالحق الالهي وبنقض الله ينشأ عن مضادة ارادة الانسان للخيرية الالهية واما اليأس فنشأه قنوط الانسان من الحصول على المشاركة في خيرية الله ومن ذلك يظهر ان الكفر وبنقض الله يضادان الله في نفسه واليأس يضاده من جهة مشاركتنا له في خيرته . فاذا عدم التصديق بالحق الالهي او بنقض الله هو في حقيقة الامر خطيئة اعظم من القنوط من نيل المجد منه . اما اذا اعتبر اليأس بالقياس اليهما من جهتنا فهو اعظم خطرا منهما فانا بالرجاء نتصرف عن الشرور ونسعى الى طلب الخيرات فاذا ارتفع الرجاء لم يثن الناس شي عن السقوط في الرذائل وتجاؤوا عن الاشغال الحمودة ولهذا قال الشارح في تفسير قوله في اذ ٢٤ : ١٠ اذا يئست لوقوعك في يوم الضيق خارت قوتك « ليس اقبح من اليأس فان من يستولي عليه يفقد المزيمة في مشاغل هذه الحياة بالعموم وما عوشر من ذلك انه يفقدها بالخصوص في جهاد الايمان » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم « النفس تموت باقرار جرمية ما ولكنها باليأس تهبط الى جهنم »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان اليأس هل يصدر عن الملل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس يصدر عن الملل فان الواحد لا يصدر عن علل مختلفة . واليأس المتعلق بالدهر الآتي يصدر عن الفجور كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ . فليس يصدر اذن عن الملل

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله اليأس واللذة الروحية يقابلها الملل . واللذة الروحية تصدر عن الرجاء كقولهِ في رو ١٢ : ١٢ « ملتذين بالرجاء » فالمثل اذن يصدر عن اليأس دون العكس

٣ وايضاً ان للمتقابلات عللاً متقابلة . ويظهر ان الرجاء الذي يقابله اليأس يصدر عن اعتبار الآلاء الالهية ولا سيما عن اعتبار التجسد فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٣ « لم يكن شيء ضرورياً لان يبعث فينا الرجاء مثل بيان مقدار محبة الله لنا فاي شيء اوضح دلالةً على ذلك من تنازل ابن الله الى ان يشاركنا في طبيعتنا » فاهمال هذا الاعتبار اذن أولى بان يكون مصدراً لليأس من الملل

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في اديباته ك ٣١ جعل اليأس في جملة ما يصدر عن الملل

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير الشاق الممكن بالذات او بالغير كما مر في م ب ١٢ ف ١ وفي ١٠١ ثا م ب ٤ ف ١٠١ فرجاء نيل السعادة اذن يمكن ان يفقده الانسان لامرين احدهما عدم اعتباره اياها خيراً شاقاً والآخر عدم اعتباره اياها ممكنةً له بنفسه او بغيره . فعدم اعتبارنا الخيرات الروحانية خيرات مطاقاً او خيرات عظيمة يحدث فينا خاصة عن انهماك شوقنا في حب الذات الجسمانية واخصها الذات اللحمية لان حب هذه الذات يجعل الانسان يسأم الخيرات الروحانية ولا يرجوها على انها خيرات شاقه . واليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الفجور . وعدم اعتبار الانسان الخير الشاق ممكنًا له بنفسه او بغيره يحدث فيه عن فرط الانحطاط الذي متى استولى على شوق الانسان تخيل انه يتعذر عليه مطلقاً ان تسمو نفسه الى شيء من الخير . ولما كان الملل المآ يحدث انحطاطاً في الروح كان اليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الملل —

وخاصة موضوع الرجاء كونه ممكناً لان الخير والشاق يتعلق بهما انفعالات
أخر أيضاً فكان اليأس يصدر باخص وجه عن الملل وان كان قد يصدر
ايضاً عن الفجور بالاعتبار المتقدم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بانه كما ان الرجاء يُحدث اللذة كذلك يعظم رجاء الناس في
حال التذادم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ وبهذا الاعتبار ايضاً يسهل
سقوطهم في اليأس في حال تالمهم كقوله في ٢ كور ٢ : ٧ « لئلا يتلع مثل
ذلك من فرط الألم » الا انه لما كان موضوع الرجاء هو الخير الذي يطلبه
الشوق طبعاً وليس يهرب عنه طبعاً بل لما يطرأ من بعض العوائق فقط كانت
اللذة تصدر باخص وجه عن الرجاء وكان اليأس بعكس ذلك يصدر باخص
وجه عن الألم

وعلى الثالث بان اهل اعتبار الالاء الالهية هو ايضاً يصدر عن
الملل فان الانسان متى تولاه انفعال كان اخص ما يوجه اليه فكره ما يتعلق به
ذلك الانفعال ولهذا متى تولاه الألم لا يسهل عليه التفكير في الامور العظيمة
والبهجة بل انما يتفكر في الامور المؤلمة الا ان يبذل جهداً عظيماً في صرف
فكره عنها

المبحث الحادي والعشرون

في الاعتراض - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاعتراض والبحث فيه بدور على اربع مسائل - ١ في ان الموضوع
الذي يستند اليه الاعتراض ماذا - ٢ في ان الاعتراض هل هو خطيئة - ٣ في ما هو مقابل
له - ٤ في انه عن اية رذيلة يصدر

الفصل الاول

في ان الاعتذار مل ! شند الى الله او الى القدرة الذاتية

يتمطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاعتذار الذي هو خطيئة الى الروح القدس لا يستند الى الله بل الى القدرة الذاتية لانه كما كانت القدرة اضعف كانت خطيئة من ينترط في الاستناد اليها اعظم . والقدرة البشرية هي دون القدرة الالهية فن ينتراذن بالقدرة البشرية هو اعظم خطيئة ممن يغتر بالقدرة الالهية . والخطيئة الى الروح القدس في غاية الجسامة . فالاعتذار الذي يجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس هو اذن اكثر استناداً الى القدرة البشرية منه الى القدرة الالهية

٢ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس هي مصدر الخطايا الأخر اذ هي سوء القصد الذي به يخطأ الخاطي . وصدور الخطايا الاخر عن اغترار الانسان بنفسه اظهر من صدورها عن اغتراره بالله لان حب الذات هو مبدأ الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ . فيظهر اذن ان القدرة البشرية هي اخص مستند للاغترار الذي هو خطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان الخطيئة تحصل بالافراط في الاقبال على الخير الفاني . والاعتذار خطيئة . فهو اذن يحصل بالاقبال على القدرة البشرية التي هي خير فان لا بالاقبال على القدرة الالهية التي هي خير باق

لكن يعارض ذلك انه كما ان يأس الانسان استغفان بالرحمة الالهية التي اليها يستند الرجاء كذلك اغتراره استغفان بالعدل الالهي الذي يعاقب الخطاة . والله متصف بالعدل كاتصافه بالرحمة . فاذا كما ان اليأس يحصل بالاعراض عن الله كذلك الاعتذار يحصل بافراط الاقبال عليه

والجواب ان يقال يظهر ان المراد بالاغترار افراط في الرجاء وموضوع

الرجاء هو الخير الشاق الممكن وان شيئاً يكون ممكناً للانسان على نحوين احدهما بقدرته والاخر بالقدرة الالهية فقط والاعتزاز يمكن ان يحصل بالافراط في كلا النوعين من الرجاء فالرجاء الذي به يثق الانسان بقدرته يحصل فيه الاعتزاز من حيث يتوخي شيئاً يعتبره ممكناً له وهو مجاوزٌ لقدرته كقوته في يهوديت ٦ : ١٥ « تُذِلُّ التوكلين على انفسهم » وهذا النوع من الاعتزاز مقابلٌ لنضية عظم الهممة التي هي وسطٌ في هذا الرجاء . والرجاء الذي به يعتمد الانسان على القدرة الالهية يمكن حصول الاعتزاز فيه من حيث يتوخي الانسان خيراً يعتبره ممكناً بقدرة الله ورحمته وهو غير ممكن كمن يرجو ان ينال المغفرة من غير توبة او الجود من غير استحقاق وهذا النوع من الاعتزاز هو خاصة خطيئة الى الروح القدس اذ به تنتفي او تحتقر معونة الروح القدس التي بها يرعوي الانسان عن الخطيئة

اذما اجيب على الاول بان الخطيئة التي هي ضد الله هي في جنسها اعظم من سائر الخطايا كما مر في البحث الآنف ف ٣ وفي ١٠ ثامب ٧٣ ف ٣ ويايه فالاعتزاز الذي به يجاوز الانسان الحد في الاتكال على الله خطيئة اعظم من الاعتزاز الذي به يجاوز الحد في الاتكال على قدرة نفسه فان اتكاله على القدرة الالهية في نيل ما لا يليق بالله ان ينيله اياه عبثٌ بها ولا يخفي ان خطيئة من عبث بالقدرة الالهية اعظم من خطيئة من ينال في تعظيم قدرة نفسه

وعلى الثاني بان نفس الاعتزاز الذي به يفرط الانسان في الاتكال على الله يتضمن حب الذات الذي هو افراط رغبة الانسان في خيره فان ما نرغب فيه رغبة مفرطة نعتبر انه سهل حصوله لنا بواسطة الغير وان كان حصوله

ممتناً

وعلى الثالث بان في الاعتذار بالرحمة الالهية اقبالا على الخير الثاني من حيث يحصل عن افراط رغبة الانسان في خيره واعراضاً عن الخير الباقي من حيث يسند الى القدرة الالهية ما لا يليق بها فان الانسان بهذا يعرض عن الحق الالهي

الفصل الثاني

في ان الاعتذار هل هو خطيئة

يتخطى الي الثاني بان يقال : يظهر ان الاعتذار ليس خطيئة اذ ليس شيء من الخطايا باعثاً على استجابة الله للانسان . والاعتذار يبعث الله احياناً على استجابة بعض الناس فقد قيل في يهوديت ٩ : ١٧ « استجني انا المسكين المتضرعة والمتوكل على رحمتك » فالاعتذار اذن بالرحمة الالهية ليس خطيئة
 ٢ وايضاً ان معنى الاعتذار الافراط في الرجاء . ويمتنع ان يكون في الرجاء بالله افراط لعدم تناهي قدرته ورحمته . فيظهر اذن ان الاعتذار ليس خطيئة
 ٣ وايضاً ما كان خطيئة فلا يصلح عذراً للغايط في خطيئته . والاعتذار عذر للانسان في خطيئته فقد قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ١٢ ان آدم كان اقل جرماً لانه خطي على رجاء المغفرة وهذا من قبيل الاعتذار في ما يظهر . فليس الاعتذار اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الاعتذار يجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال ان كل حركة شوقية مطابقة للعقل الضال هي في نفسها قبيحة وخطيئة كما مر في البحث الأنف عند الكلام على اليأس . والاعتذار حركة شوقية لانه يدل على افراط في الرجاء وهو مطابق للعقل الضال كاليأس فكما ان الحكم بان الله لا يفر للتائبين او لا يهدي الخطاة الى التوبة باطل كذلك الحكم بانه يفر للسمرين في الخطيئة ويولي

المجد للذين تركوا صالح الاعمال باطل^١ ايضاً . وحركة الاعتذار مطابقة لهذا الحكم ولهذا كان الاعتذار خطيئة لكنه اخف جرماً من اليأس على قدر ما في الله من مزية الرحمة والمغفرة على المعاقبة لعدم تنافي جودته فان الرحمة والمغفرة تليق بالله لذاتها والمعاقبة تليق به لخطايانا

اذا اجيب على الاول بان الاعتذار قد يطلق احياناً على الرجاء لان الرجاء المستقيم بالله يظهر انه اغترار بالقياس الى الحالة البشرية واما بالقياس الى عدم تنافي الجودة الالهية فليس باعترار

وعلى الثاني بان الاعتذار لا يدل على افراط في الرجاء من حيث يفرط الانسان في الرجاء بالله بل من حيث يرجو من الله شيئاً لا يليق به تعالى وهذا ايضاً تفريط في الرجاء به لانه نوع من العيب بقدرته كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثالث بان اقرار الخطيئة مع العزم على الاستمرار فيها تحت رجاء المغفرة هو من قبيل الاعتذار وهذا لا يخفف من جرم الخطيئة بل يزيد فيه واما اقرار الخطيئة تحت رجاء الحصول يوماً على المغفرة مع العزم على تركها والانابة عنها فليس من قبيل الاعتذار لكنه يخفف من جرم الخطيئة اذ يظهر بذلك ان ارادته اقل تشبهاً بالخطيئة

الفصل الثالث

في ان الاعتذار هل هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء

يخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاعتذار هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء فان الافراط في الخوف مقابل للخوف العدل . ويظهر ان الاعتذار من قبيل الافراط في الخوف فقد قيل في حك ١٧ : ١٠ « الضمير القاتق لا يزال متخيلاً الضربات » وقيل بعد ذلك « الخوف مدد للاعترار » فالاعتذار

اذن اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

٢ وايضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباعد . والاعتزاز ابعده عن الخوف منه عن الرجاء لانه يدل على حركة نحو شيء كالرجاء والخوف يدل على حركة عن شيء . فالاعتزاز اذن اشد مضادة للخوف منه للرجاء

٣ وايضاً ان الاعتزاز ينفي الخوف بالكفاية . وهو لا ينفي الرجاء بالكفاية بل انما ينفي اعتدال الرجاء . فاذا لان المتقابلات هي التي تتنافى يظهر ان الاعتزاز اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

اكن يعارض ذلك ان الرذيلتين المتقابلتين تضادان فضيلة واحدة كمضادة الجبن والتهور للشجاعة . وخطيئة الاعتزاز مضادة لخطيئة اليأس الذي هو مقابل للرجاء مقابلة قريبة بغير وسط . فيظهر اذن ان الاعتزاز هو ايضاً اقرب مقابلة للرجاء

والجواب ان يقال « ان جميع الفضائل ليس لها رذائل تضادها مضادة ينة فقط كمضادة الغفلة للفطنة بل لها ايضاً رذائل تقاربها نوعاً من القرب وتشابهها لا شياً حقيقياً بل ظاهرياً كشابهة الحبث للفطنة » كما قال اوغسطينوس في ردة على يوليانوس ك ٤ . وقال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٢ يظهر ان الفضيلة اشبه باحدى الرذيلتين المتقابلتين منها بالآخرى كما يظهر . ان العفة اشبه بالمود والشجاعة اشبه بالتهور . وعلى هذا يظهر ان الاعتزاز مقابل مقابلة ينة للخوف وخصوصاً الخوف العبدى فانه يتعلق بالعقاب القاضى به عدل الله الذي يرجو المترغفه لكنه باعتبار شبه ظاهري كاذب هو اعظم مضادة للرجاء من حيث يدل على افراط في الرجاء بالله . ولما كانت المتقابلات المتحدة بالجنس اقرب تقابلاً بينها من المتقابلات المختلفة الاجناس (لان المتضادات متحدة بالجنس) كان الاعتزاز اقرب مقابلة للرجاء منه للخوف لان

كليهما يتعلق بموضوع واحد يتكلم عليه الا ان الرجاء يتعلق به على ما ينبغي
والاعتذار يتعلق به على خلاف ما ينبغي

إذا اجيب على الاول بانه كما ان الرجاء يتعلق ظاهراً بالشر وحقيقة بالخير
كذلك الاعتذار ايضاً وبهذا الاعتبار يطلق الاعتذار على افراط الخوف

وعلى الثاني بان المتضادات ما كانت في غاية التباعد في جنس واحد
والاعتذار والرجاء يدلان على حركة في جنس واحد تحتل ان تكون
معتدلة او مفرطة ولهذا كان الاعتذار اقرب مضادة للرجاء منه للخوف لانه
يضاد الرجاء باعتبار فصله الخاص مضادة للمفرط للمعتدل ويضاد الخوف
باعتبار فصل جنسه الذي هو حركة الرجاء

وعلى الثالث بانه لما كان الاعتذار يضاد الخوف بمضادة الجنس ويضاد
فضيلة الرجاء بمضادة الفصل كان ينبغي الخوف بالكلية حتى باعتبار جنسه ولا
ينبغي الرجاء الا باعتبار فصله اذا نما ينبغي عنه الاعتدال

الفصل الرابع

في ان الاعتذار هل يصدر عن المجد الباطل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاعتذار ليس يصدر عن المجد
الباطل اذ يظهر انه يستند بالاحص على الرحمة الالهية . والرحمة تتعلق بالشقاء
المقابل للمجد . فالاعتذار اذن ليس يصدر عن المجد الباطل

٢ وايضاً ان الاعتذار مقابل لليأس . واليأس يصدر عن الالم كما مر
في البحث الآنف ف . ٤ . فاذا لان للمتقابلات عللاً متقابلة يظهر ان الاعتذار

يصدر عن اللذة وهكذا يظهر انه يصدر عن الرذائل اللحمية التي هي اقوى للذة
٣ وايضاً ان رذيلة الاعتذار تقوم بتوخي الانسان امراً مستحيلاً كأنه

ممكناً . واعتبار الانسان المستحيل ممكناً مصدره الجهل . فالجهل اذن أولى

بان يكون مصدرًا للاعترار من المجد الباطل
 لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديسانته ك ٣١ ان الاعترار
 باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل
 والجواب ان يقال ان الاعترار نوعان كما مر في ف ١ احدهما ان يتكل
 الانسان على قدرة نفسه في يوم امراً مجاوزاً لقدرة زاعماً انه ممكن له ولا
 خفاء في ان هذا النوع من الاعترار يصدر عن المجد الباطل لان رغبة الانسان
 في كثرة المجد يلزم عنها محاولته اموراً فوق قدرته توصلاً الى المجد واخص
 هذه الامور الاشياء الحديثة التي هي ادعى الى العجب ولهذا قال غريغوريوس
 على وجه التخصيص ان الاعترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل .
 والثاني ان يفرض الانسان في الاتكال على رحمة الله او قدرته التي يرجو ان
 ينال بها المجد من غير استحقاق والمغفرة من غير توبة وهذا النوع من الاعترار
 يظهر انه يصدر ابتداءً عن الكبرياء فكان صاحبه لشدة إعجابه بنفسه يخال انه
 مع كونه خاطئاً ابعد عن ان يعاقبه الله او يجرمه المجد
 وبذلك يظهر الجواب على الاعتراضات

البحث الثاني والعشرون

في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف والبحث في ذلك يدور على مشكلتين
 - ١ في الوصايا المتعلقة بالرجاء - ٢ في الوصايا المتعلقة بالخوف

الفصل الاول

هل ينبغي رسم وصية تتعلق بالرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس ينبغي رسم وصية تتعلق
 بفضيلة الرجاء لان ما يكفي له واحد لا يحتاج فيه الى آخر. والميل الفطري

يكفي لسوق الانسان الى رجاء الخير . فلا ينبغي اذن ان يساق اليه بوصية التاموس
 ٢ وايضاً لما كانت الوصايا تُرسم لافعال الفضائل وجب ان تُرسم
 الوصايا الاولية لافعال الفضائل الاولية . واول جميع الفضائل هي الفضائل
 الثلاث اللاهوتية اي الرجاء والايان والمحبة فاذاً لان وصايا التاموس الاولية هي
 الوصايا العشر التي اليها تُردُّ جميع الوصايا الأخر كما مرَّ في ١٠٠ ثاب ١٠٠
 ف ٣ يظهر انه لو أنزلت وصية تُتعلق بالرجاء لوجب ان تكون في جملة الوصايا
 العشر . وليس في جملة هذه شيء من ذلك . فيظهر اذن انه لا ينبغي ان
 تُرسم في التاموس وصية تُتعلق بفعل الرجاء

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عن فعل رذيلة مقابلة لها في
 حكم واحد . وليس هناك وصية تنهى عن اليأس المقابل للرجاء . فيظهر اذن
 انه لا ينبغي ايضاً رسم وصية تُتعلق بالرجاء

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسيره قول يو ١٥ : ١٢
 هذه هي وصيتي ان يحب به ضمكم بعضاً «ما اكثر ما رسم لنا من الوصايا في شأن الايمان
 وما اكثر ما رسم لنا منها في شأن الرجاء» فلا بد اذن من رسم وصايا تُتعلق بالرجاء
 والجواب ان يقال ان الوصايا الواردة في الكتاب المقدس منها ما هو من
 جوهر التاموس ومنها ما هو ممدد للتاموس فالوصايا الممهدة للتاموس هي التي
 يلزم من عدم وجودها عدم وجود التاموس وهي الوصايا المتعلقة بفعل الايمان
 وفعل الرجاء فان فعل الايمان يرشد عقل الانسان الي معرفة الشارع الذي يجب
 ان يخضع له ورجاء الثواب يرشد الانسان الي حفظ الوصايا . والوصايا التي هي
 من جوهر التاموس هي التي تُفرض على من كان من الناس خاضعاً لله ومستعداً
 لطاعته وهي تُتعلق باستقامة السيرة ولهذا وردت في اول التاموس بصورة
 وصايا . واما وصايا الرجاء والايان فلم يكن من موجب لايرادها بصورة

وصايا لانه لو لم يكن للانسان ايمان ورجاء لم يكن في رسم الناموس له فائدة .
وكما يجب ايراد وصية الايمان بطريق الاخبار او التذكير كما مر في مب ١٦
ف ١ كذلك يجب ايراد وصية الرجاء في اول الناموس بطريق الوعد لان
وعد المطيعين بالثواب حض لم ايضا على الرجاء . فاذا اكل ما ورد في
الناموس من الوعود فهو يتضمن الحض على الرجاء - الا انه اذا كان يجب على
الرجال الحكاء بعد ان وضع الناموس ان يرشدوا الناس لا الى حفظ الوصايا
فقط بل بالاولى الى المحافظة على اساس الناموس ايضا كان الكتاب المقدس
بعد الاشتهار الاول يرشد الناس الى الرجاء بطرق شتى اذ لم يقتصر في ذلك
على طريق الوعد كما في الناموس بل استعمل له طريق الحض او الامر ايضا
كما يظهر من قوله في مز ٦١: ٩ « اجعلوا رجاءكم فيه يا جميع جماعات الشعب »
ومن مواطن اخرى كثيرة من الكتاب

اذا اجيب على الاول بان الفطرة تكفي لسوق الانسان الى ان يرجو
الخير المناسب للطبيعة البشرية واما رجاء الخير الفائق الطبع فقد يجب ان
يساق اليه الانسان بنص الناموس الالهي تارة بطريق الوعد وتارة بطريق
الحض او الامر - على ان ما يرشد اليه العقل الطبيعي ايضا كافعال الفضائل
الحقيقية كان لا بد ان يرسم له وصايا في الناموس الالهي لزيادة تقريره واما قد
غشي بصيرة الانسان الطبيعية من الظلام بشهوات الخطيئة

وعلى الثاني بان الوصايا العشر هي من رسوم الاشتهار الاول فلم يجب ان
يحمل في جملتها وصية تتعلق بالرجاء بل كفي ان يساق اليه ببعض ما ذكر
هناك من الوعود كما هو ظاهر في الوصيتين الأولى والرابعة

وعلى الثالث بان الامور التي يجب على الانسان حفظها من باب القرض
يكفي ان يرسم فيها وصية ايجابية تتعلق بما ينبغي فعله ويندرج فيها ضمناً

النهي عما يجب اجتنابه فقد ورد الامر مثلاً بأكرام الابوين ولكنه لم يرد النهي عن اهانتها الا بما جعل في الناموس من العقاب لمن يبينهما . ولما كان من الواجب المفروض لخلاص الانسان ان يرجو الله وجب ان يساق الى ذلك باحد الطرق المتقدمة على وجه ايجابي يندرج فيه ضمناً النهي عما يقابله

الفصل الثاني

هل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يجب ان يرسم في الناموس وصية تتعلق بالخوف فان خوف الله هو من الامور الممهدة للناموس اذ هو « بدء الحكمة » والامور الممهدة للناموس لا تقع تحت وصايا الناموس فلا ينبغي اذن ان يجعل في الناموس وصية تتعلق بالخوف

٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود العلول . والحب هو علة الخوف لصدور كل خوف عن حب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ . فاذا بعد ان رسمت الوصية المتعلقة بالحب كان من الفضول رسم وصية تتعلق بالخوف

٣ وايضاً ان الاغترار مقابل على نحو ما للخوف . ولم يرد في الناموس نهى عن الاغترار . فيظهر اذن انه لم يجب ايضاً ان يرسم فيه وصية تتعلق بالخوف لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٠ : ١٢ « والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك ألا ان تتقي الرب الهك » وهو انما يتطلب منا ما يأمرنا بحفظه . فاتقاء الانسان لله اذن يقع تحت الوصية

والجواب ان يقال ان الخوف نوعان عبدي وابني وكما يساق الانسان الى حفظ وصايا الناموس برجاه الثواب كذلك يساق الى رعاية الناموس بخوف العقاب الذي هو الخوف العبدى ولهذا فكما انه حين سن الناموس لم يجب ان

يجعل فيه وصية لفعل الرجاء بل كان يجب ان يساق الناس الى ذلك بالعود
 كما تقدم في الفصل الآنف كذلك الخوف الذي يتعلق بالعقاب لم يجب ان
 يجعل له وصية بصورة وصية بل كان يجب ان يساق الناس اليه بوعيد
 العقاب وقد جرى ذلك اولاً في الوصايا العشر ثم بعدها في وصايا التاموس
 الثانوية . الا ان علماء التاموس والانبياء الذين ارادوا ان يسوقوا الناس
 الى حفظ التاموس كما اوردوا بعد ذلك بطريق الحض او الامر تعاليم
 متعلقة بالرجاء كذلك فعلوا في شأن الخوف ايضاً . واما الخوف الابني
 الذي به يؤدى العظم الله . فهو بمنزلة جنس لمحبة الله ومبدل لجميع ما يرعى
 تعظيماً له . ولهذا رسم في التاموس وصايا للخوف الابني كما رسم فيه
 وصايا للمحبة لان كليهما موطن لما يأمر به التاموس من الافعال الظاهرة
 التي تتعلق بها الوصايا العشر ولهذا كلف الانسان في الموضع المورد
 في المعارضة ان يتقي الله ويسلك في طريقه بعبادته اياه ويحبه
 اذا اجيب على الاول بان الخوف الابني توطئة للتاموس لا باعتبار كونه
 شيئاً خارجاً بل باعتبار كونه مبدأً للتاموس كالحبة ولهذا رسم لكليهما وصايا
 هي بمنزلة مبادئ عامة للتاموس باسمه
 وعلى الثاني بان الحب يلزم عنه الخوف الابني مثل سائر الاعمال الصالحة
 التي تصدر عن فضيلة المحبة ولهذا فكما ان الوصايا المتعلقة بسائر افعال الفضائل
 اوردت بعد وصية فضيلة المحبة كذلك اوردت معها الوصايا المتعلقة بالخوف
 وبسبب فضيلة المحبة كما انه لا يكفي في العلوم البرهانية ايراد المبادئ الأول
 ما لم يورد ايضاً ما يلزم عنها من النتائج القريبة او البعيدة
 وعلى الثالث بان السوق الى الخوف كاف لنفي الاغترار كما ان السوق الى
 الرجاء ايضاً كاف لنفي اليأس كما تقدم في الفصل الآنف

بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الخامس

خطأ	صواب	وجه	سطر
امرأة اجنبية معينة لذلك	امرأة رجلٍ آخر معينة له	١٣	٢١
privatar	privati	٢٧	١٨
العموميين	العموميين	٤٣	٢١
لانا انه اشد	لانا اشد	٥٠	١٧
على شعب	لشعب	٥٥	١٢
الى السبت	الآ السبت	٨٨	١٦
سرسوم	الرسوم	١١٠	١
مرشد التائبين	دليل الخاطرين	١٣٦	١٩
يقرب	يقرب	١٥٨	١٧
ما مخنصاً	ما كان مخنصاً	١٥٩	٣
او جد مراهبه	او جد جده	٢٢٥	٨
بالكتابة	بالكتابة	٢٣٨	٦
فيه اي بأن	فيه بأن	٢٤٣	٤
المشدرجة	المشدرجة	٢٤٩	١١
الدي	الدين	٢٦٥	٧
ادرك	ادراك	٣١٦	١٤
للحسن	للحسن	٣١٨	١١
الحيشة	الحيشة	٣٤٤	١٧
السابق	السابق كنه	:	١٩
الطعم	الطبع	٣٥٥	١
يكون	بكون	٣٨٠	١٩
ولهذا	وبهذا	٣٩٠	١٣
الانساني	الانسان	٤٠٤	١٨
فاتما يوتيه	فاتما لا يوتيه	٤١٠	١٥
يقال	يقال	٤٢١	٢

خطأ	صواب	وجه	سطر
	بمعناها بأمر هذه الأفعال لأنه يصدرها	بمعنى أنه يأمر هذه الأفعال	
	لا أنه يصدرها		١٩ ٤٢٤
ان دعوم	اي دعوم		١٩ ٤٢٦
لثُل	المثُل		٢ ٤٦٥
المقل	الفهم		١٥ ٤٦٩
الذبيذ	واللذبيذ		٢٢ ٤٧٧
	التي تفعل بالعمه اي الأفعال التي تستحق		
	الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا		
	عَلَى نَحْوِ مَا الْأَفْعَالُ الصَّالِحَةُ الَّتِي تَكْفِي	التي تكفي	٨ ٤٩٣
انها تلم	انه يلزم		١٢ ٤٩٦
الترب	الذنب		١٢ ٤٩٨
مماحكة في بالكلام	مماحكة بالكلام		٢٢ :
قالوا	قال		٢٢ ٥٠١
الذي	الدين		١٦ ٥٠٣
والا في	ولا الى		٤ ٥٠٤
هذي	هذين		٧ :
بإسيادة	بالإياداة		١٠ ٥٠٦
قبل	قبل		١٨ ٥١٢
موضوع	موضع		٢٢ ٥١٦
يقال ان اذا	يقال اذا		١٥ ٥٣٩

فهرس

للمجلد الخامس من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الرابع والتسعون في الشريعة الطبيعية وفيه ٦ فصول
٣	الفصل ١ في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة
٥	: ٢ في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة او رسماً واحداً فقط
٨	: ٣ في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
٩	: ٤ في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع
١٢	: ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها
١٤	: ٦ في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن ان نسخها من قلب الانسان
١٦	المبحث الخامس والتسعون في الشريعة الانسانية وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ هل في سن الناس بعض الشرائع فائدة
١٨	: ٢ هل كل شريعة انسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية
٢١	: ٣ هل اصاب ابيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية
٢٣	: ٤ هل اصاب ابيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية
٢٦	المبحث السادس والتسعون في قوة الشريعة الانسانية وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل ينبغي ان يراعى في وضعها جانب العموم
٢٦	لا جانب الخصوص
٢٨	: ٢ في ان الشريعة الانسانية هل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل
٣٠	: ٣ في ان الشريعة الانسانية هل تأمر بافعال جميع الفضائل
٣٢	: ٤ في ان الشريعة الانسانية هل تلزم الانسان في عمكة الضمير
٣٤	: ٥ هل يخضع جميع الناس للشريعة
٣٧	: ٦ في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها
٣٩	المبحث السابع والتسعون في تبديل الشرائع وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بنحو من الانحاء
٤١	: ٢ في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل
٤٣	: ٣ في ان المادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

وجه	
٤٥	الفصل ٤ في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية
٤٧	المبحث الثامن والستون في الشريعة العتيقة وفيه ٦ فصول
٤٨	الفصل ١ في ان الشريعة العتيقة هل كانت سالمة
٥١	: ٢ في ان الشريعة العتيقة هل كانت منزلة من الله
٥٣	: ٣ في ان الشريعة العتيقة هل أنزلت بواسطة الملائكة
٥٥	: ٤ في ان الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده
٥٨	: ٥ في ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس
	: ٦ في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي
٦٠	انزلت فيه
٦٢	المبحث التاسع والستون في رسوم الشريعة العتيقة وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة العتيقة هل تشمل على رسم واحد فقط
٦٤	: ٢ في ان الشريعة العتيقة هل تشمل على رسوم اديية
	: ٣ في ان الشريعة العتيقة هل تشمل ماعدا الرسوم الادبية على رسوم
٦٦	طقسية
٦٨	: ٤ هل يوجد ايضاً ماعدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية
	: ٥ في ان الشريعة العتيقة هل تشمل ماعدا الرسوم الادبية والنفاذية
٧٠	والطقسية على رسوم اخرى
	: ٦ هل كان من الضرورة ان تبث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم
٧٣	بالوعد والوعيد الزميين
٧٥	المبحث العاشر مئة في رسوم الناموس العتيق الادبية وفيه ١٢ فصلاً
٧٦	الفصل ١ في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية
٧٨	: ٢ في ان رسوم الناموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل
٨٠	: ٣ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر
٨٢	: ٤ في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيح
٨٤	: ٥ في ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح
٨٩	: ٦ في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب
٩٢	: ٧ في ان كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب

وجه		
٩٤	٨	الفصل في ان الوصايا المشر هل يجوز الاعفاء منها
٩٧	٩ :	في ان كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة
١٠٠	١٠ :	في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية
١٠٣	١١ :	هل من الصواب اثبات رسوم ادينية في التاموس غير الوصايا المشر
١٠٦	١٢ :	في ان رسوم التاموس المتتيق الاديية هل كانت مبررة
١٠٨		المبحث الاول بعد المائة في الرسوم الطقسية في نفسها وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله :
١١١	٢ :	في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية
١١٣	٣ :	هل كان واجبا تكثير الرسوم الطقسية
	٤ :	في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرابين واقداس واسرار
١١٦		وعبادات هل هي صواب
١١٩		المبحث الثاني بعد المائة في علل الرسوم الطقسية وفيه ٦ فصول
	١	التصل في ان الرسوم الطقسية هل تعمل بعلته
١٢١	٢ :	في ان الرسوم الطقسية هل تعمل بعلته حرفية او رمزية فقط
١٢٣	٣ :	في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تعمل بعلته صوابية
١٣٣	٤ :	في ان الطقوس المتعلقة بالاقداس هل يمكن ان تعمل بعلته كافية
١٤٨	٥ :	في ان اسرار التاموس هل يمكن تعليلها بعلته صوابية
١٦٩	٦ :	في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية
١٨٢		المبحث الثالث بعد المائة في مدة الرسوم الطقسية وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة :
	٢ :	في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة
١٨٥		تحت التبرير
١٨٨	٣ :	في ان طقوس الشريعة العتيقة هل زالت بحجج المسيح
	٤ :	في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس التاموسية بدون
١٩١		خطيئة مميته
١٩٥		المبحث الرابع بعد المائة في الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نية الناس بعضهم

وجه		
١٩٦	الى بعض	
١٩٨	الفصل ٢	هل في الرسوم القضائية رمز الى شيء
٢٠٠	:	٣ في ان رسوم التاموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأييد
٢٠٢	:	٤ في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسم محدود
٢٠٤	المبحث الخامس	بعد المائة في علة الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	الفصل ١	في ان النظام الذي سنه الشريعة العتيقة بشأن الرؤساء هل كان
٢٠٤	:	على حسب ما ينبغي
	٢ :	في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات
٢٠٩		الاجتماعية هل هو صواب
٢٢٣	:	٣ في ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب
	:	٤ في ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان
٢٢٨		سوابقا
	المبحث السادس	بعد المائة في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة
٢٣٤		الجديدة في نفسها وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١	في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة
٢٣٦	:	٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة
٢٣٨	:	٣ في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم
٢٤٠	:	٤ في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتهى العالم
٢٤٤	المبحث السابع	بعد المائة في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١	في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة
٢٤٨	:	٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي ممتة للعتيقة
٢٥٢	:	٣ في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة
٢٥٤	:	٤ في ان الشريعة الجديدة هل هي اقل من الشريعة العتيقة
٢٥٦	المبحث الثامن	بعد المائة في مندرجات الشريعة الجديدة وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١	في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بانسال ظاهرة او تنهى عنها :
٢٦٠	:	٢ في ان الشريعة الجديدة هل هي واقية بترتيب الافعال الظاهرة
٢٦٣	:	٣ في ان الشريعة الجديدة هل هي واقية بترتيب افعال الانسان الباطنة

وجه	
٢٦٩	الفصل ٤ في ان الشريعة الجديدة هل اصابته في ما اورده من المشورات المهيئة
٢٧٢	المبحث التاسع بعد المائة في ضرورة النعمة وفيه ١٠ فصول
	الفصل ١ في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئاً من الحق :
٢٧٥	٢ : في ان الانسان هل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة
	٣ : في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد
٢٧٨	طبعه من دون النعمة
	٤ : في ان الانسان هل يستطيع ان يبي برسوم الناموس يقوته الطبيعية
٢٨٠	دون انتقال الى النعمة
٢٨٢	٥ : في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابديه بدون النعمة
	٦ : في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة
٢٨٤	خارجية من جهة النعمة
	٧ : في ان الانسان هل يستطيع ان ينشئ من عشرة الخطيئة بدون معونة
٢٨٧	النعمة
٢٨٩	٨ : في الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ
	٩ : في ان من كان محرزاً النعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير
٢٩٢	ويجنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة
	١٠ : في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يفترق في ثباته الى معونة
٢٩٥	النعمة
٢٩٧	المبحث العاشر بعد المائة في نعمة الله من حيث ماهيتها وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس :
٣٠٠	٢ : في ان النعمة هل هي كيفية للنفس
٣٠٢	٣ : في ان النعمة هل هي نفس الفضيلة
٣٠٤	٤ : في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها
٣٠٦	المبحث الحادي عشر بعد المائة في قسمة النعمة وفيه ٥ فصول
٣٠٧	الفصل ١ في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب
٣٠٩	٢ : في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة هل هي صواب
٣١١	٣ : في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

وجه		
٣١٣	هل اصاب الرسول في قسمة النعمة المحانة	الفصل ٤
٣١٦	في ان النعمة المحانة هل هي اشرف من النعمة المبررة	: ٥
٣١٨	المبحث الثاني عشر بعد المائة سبب علة النعمة وفيه ٥ فصول	
:	هل الله وحده هو علة النعمة	: ١
٣٢٠	سبب ان النعمة هل تقتضي استعداداً او تأهباً لمان جهة الانسان	: ٢
	في ان النعمة هل تعمل بالضرورة لمن يكون مستعداً لها او	: ٣
٣٢٢	بأذلاً جهده في ذلك	
٣٢٤	في ان النعمة هل تتفاوت في الناس	: ٤
٣٢٥	في ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز النعمة	: ٥
٣٢٨	المبحث الثالث عشر بعد المائة في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم وفيه ١٠ فصول	
٣٢٩	في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا	الفصل ١
٣٣١	في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثيم هل تقتضي فيض النعمة	: ٢
٣٣٣	في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار	: ٣
٣٣٥	في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان	: ٤
٣٣٧	في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة	: ٥
٣٣٩	في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم	: ٦
٣٤١	في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعةً او تدريجاً	: ٧
٣٤٤	في ان افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم	: ٨
٣٤٧	في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله	: ٩
٣٤٩	في ان تبرير الاثيم هل هو مميزة	: ١٠
٣٥١	المبحث الرابع عشر بعد المائة في استحقاق الثواب وفيه ١٠ فصول	
:	في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله	الفصل ١
٣٥٣	في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية	: ٢
	في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب	: ٣
٣٥٦	العدل الحياة الابدية	
	سبب ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق	: ٤
٣٥٧	الثواب هل هو المحبة	

وجه		
٣٦٠	في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى	الفصل ٥
٣٦٢	في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره	: ٦
٣٦٤	في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة	: ٧
٣٦٦	في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة	: ٨
٣٦٧	في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات	: ٩
٣٦٩	في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية	: ١٠

الجزء الثاني القسم الثاني

٣٧٣		مقدمة
٣٧٤		المبحث الاول في الايمان وفيه ١٠ فصول
٣٧٥	في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول	الفصل ١
٣٧٧	في ان موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية	: ٢
٣٧٨	في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل	: ٣
٣٨١	في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاهداً بالبيان	: ٤
٣٨٢	في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة	: ٥
٣٨٥	في ان الامور الايمانية هل ينسب قسمتها الى عقائد معينة	: ٦
٣٨٧	في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الازمنة	: ٧
٣٩١	في ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان هل هو صحيح	: ٨
٣٩٥	هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون	: ٩
٣٩٧	في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم	: ١٠
٤٠٠		المبحث الثاني في فعل الايمان الباطن وفيه ١٠ فصول
:		الفصل ١
	في ان التصديق هل هو تفكير معه اذعان	: ٢
	هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله	
٤٠٢	والتصديق بالله والتصديق لله	
٤٠٤	في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص	: ٣
٤٠٦	في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري	: ٤
٤٠٨	في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة	: ٥
٤١١	هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح	: ٦

وجه		
٤١٣	٧	الفصل في الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع
٤١٦	٨	: في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص
٤١٨	٩	• في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً
	١٠	• في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تقلل من
٤٢٠		استحقاق الايمان
٤٢٣		المبحث الثالث في فعل الايمان الخارج وفيه فصلان
•	١	الفصل في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان
٤٢٥	٢	• في ان الاقرار بالايمان هل هو ضروري للخلاص
٤٢٧		المبحث الرابع في تفضيلة الايمان وفيه ٨ فصول
	١	الفصل في ان حد الايمان بأنه جوهر المرجوات ويرهان الغير المنظورات هل
•		هو صحيح
٤٣١	٢	• في ان العقل هل هو محل الايمان
٤٣٣	٣	: في ان المحبة هل هي صورة الايمان
٤٣٤	٤	: في ان الايمان الغير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس
٤٣٧	•	: في ان الايمان هل هو فضيلة
٤٤٠	٦	: في ان الايمان هل هو واحد
٤٤١	٧	: في ان الايمان هل هو اول الفضائل
٤٤٤	٨	: في ان الايمان هل هو ايقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية
٤٤٦		المبحث الخامس في اهل الايمان وفيه ٤ فصول
٤٤٧	١	الفصل في ان الملاك او الانسان هل كان له في حاتته الاولى ايمان
٤٥٠	٢	: في ان الشياطين هل لهم ايمان
	٣	• في ان المتبدع الذي يجحد احدى العقائد الايمانية هل يمكن
٤٥٢		ان يكون له بالمقائد الاخر ايمان غير متصور
٤٥٤	٤	• في انه هل يمكن التفاضل في الايمان
٤٥٦		المبحث السادس في علة الايمان وفيه فصلان
:	١	الفصل في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله
٤٥٨	٢	: في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

وجه	
٤٦٠	المبحث السابع في معلولات الايمان وفيه فصلان
٤٦٠	الفصل ١ في ان الخشية هل هي معلول للايمان
٤٦٢	٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول للايمان
٤٦٣	المبحث الثامن في موهبة الفهم وفيه ٨ فصول
٤٦٤	الفصل ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس
٤٦٦	٢ في ان موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحد
٤٦٧	٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضا
٤٦٩	٤ في ان موهبة الفهم هل هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
٤٧١	٥ في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضا لتبر الفائزين بالنعمة المبررة
٤٧٣	٦ في ان موهبة الفهم هل هي مغايرة لسائر المواهب
	٧ في ان موهبة الفهم هل يوازنها الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعاينون الله
٤٧٥	
٤٧٧	٨ في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم
٤٧٩	المبحث التاسع في موهبة العلم وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ في ان العلم هل هو موهبة
٤٨١	٢ في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية
٤٨٣	٣ في ان موهبة العلم هل هي علم عملي
	٤ في ان موهبة العلم هل يجاذبها الطوبى الثالثة الواردة في قوله طوبى للذين فانهم يميزون
٤٨٥	
٤٨٦	المبحث العاشر في الكفر بالاجمال وفيه ١٢ فصلاً
٤٨٧	الفصل ١ في ان الكفر هل هو خطيئة
٤٨٩	٢ في ان عمل الكفر هل هو العقول
٤٩٠	٣ في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا
٤٩٢	٤ هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة
٤٩٤	٥ في ان الكفر هل له انواع متعددة
٤٩٧	٦ في ان كفر الوثنيين هل هو انقطع من كفر سوام
٤٩٨	٧ هل يبني مجادلة الكفرة علينا

وجه	
٥٠٠	الفصل ٨ في انه هل ينبغي اكرام الكفرة على الايمان
٥٠٣	: ٩ في ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم
٥٠٥	: ١٠ في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة او سيادة على المؤمنين
٥٠٨	: ١١ في ان الكفرة هل ينبغي احتلال طقوسهم
	: ١٢ في ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تمسكهم على
٥١٠	رغم آباءهم
٥١٣	المبحث الحادي عشر في البدعة وفيه ٤ فصول
٥١٤	الفصل ١ في ان البدعة هل هي نوع من الكفر
٥١٦	: ٢ في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الایمانية
٥١٩	: ٣ في ان المبتدعة هل ينبغي احتالم
٥٢١	: ٤ في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يقبلوا من الكنيسة
٥٢٣	المبحث الثاني عشر في الردة وفيه فصلان
	الفصل ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر
	: ٢ في ان الملك هل يفقد بلرتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث
٥٢٦	لا تعجب عليهم طاعته
٥٢٨	المبحث الثالث عشر في التجديف بالعموم وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايمان
٥٣٠	: ٢ في ان التجديف هل هو دائماً خطيئة بيينة
٥٣١	: ٣ في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا
٥٣٣	: ٤ هل يخذف المالكرون
٥٣٥	المبحث الرابع عشر في التجديف على الروح القدس وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة
٥٣٥	عن سوء قصد
٥٣٨	: ٢ هل ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع
٥٤١	: ٣ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير منتفزة
	: ٤ في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان
٥٤٣	يتقدم ذلك خطايا اخرى

وجه

٥٤٦	المبحث الخامس عشر في عمى العقل وبلادة الحس وفيه ٣ فصول
٥٤٦	الفصل ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة
٥٤٨	: ٢ في ان بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل
٥٥٠	٣ في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية
٥٥٢	المبحث السادس عشر في وصايا الايمان والعلم والفهم وفيه فصلان
٥٥٠	الفصل ١ في ان التاموس العتيق هل واجب ان يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان
٥٥٨	٢ في ان ما ورد في التاموس العتيق من الرصايا المتعلقة بالعلم والفهم هل هو مطابق للصواب
٥٥٥	المبحث السابع عشر في الرجاء وفيه ٨ فصول
٥٥٨	الفصل ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة
٥٦٠	: ٢ في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء
٥٦٢	: ٣ هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره
٤٦٣	٤ هل يجوز لانسان ان يتوكل على انسان
٥٦٤	: ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية
٥٦٦	: ٦ في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية
٥٦٨	: ٧ في ان الرجاء هل يتقدم الايمان
٥٦٩	: ٨ في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء
٥٧١	المبحث الثامن عشر في محل الرجاء وفيه ٤ فصول
٥٧٣	الفصل ١ في ان الارادة هل هي محل الرجاء
٥٧٣	٢ في ان السعداء هل يوجد عندهم رجاء
٥٧٥	: ٣ هل للهالكين رجاء
٥٧٧	٤ في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني
٥٧٩	المبحث التاسع عشر في موهبة الخوف وفيه ١٢ فصلاً
٥٨١	الفصل ١ هل يمكن الخوف من الله
٥٨١	: ٢ في ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدى وعالمى هل هي صحيحة
٥٨٣	٣ في ان الخوف العالمي هل هو دائماً قبيح
٥٨٥	٤ في الخوف العبدى هل هو حسن

وجه		
٥٨٧	في ان الخوف العبدى والخوف الابي هل هما واحد بالجواهر	الفصل ٦
٥٨٩	في ان الخوف العبدى والحجة هل يجثمان	٥ .
٥٩١	في ان الخوف هل هو بده الحكمة	٧ :
٥٩٣	في ان الخوف البدائي هل هو مغاير بالجواهر للخوف الابي	٨ .
٥٩٤	في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس	٩ .
٥٩٧	في ان الخوف هل يتقص بازدياد الحجة	١٠ .
٥٩٩	في ان الخوف هل يبقى في الوطن	١١ .
٦٠١	في ان مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موجبة الخوف	١٢ .
٦٠٤	المبحث العشرون في الياس وفيه ٤ فصول	
:	في ان الياس هل هو خطيئة	الفصل ١
٦٠٦	في ان الياس هل هو ممكن بتغير كثر	٢ .
٦٠٨	في ان الياس هل هو اعظم الخطايا	٣ :
٦٠٩	في ان الياس هل يصدر عن الملل	٤ :
٦١١	المبحث الحادي والعشرون في الاعتذار وفيه ٤ فصول	
٦١٢	في ان الاعتذار هل يستند الى الله او الى القدره الثانية	الفصل ١
٦١٤	في ان الاعتذار هل هو خطيئة	٢ :
٦١٥	في ان الاعتذار هل هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء	٣ :
٦١٧	في ان الاعتذار هل يصدر عن المجد الباطل	٤ :
٦١٨	المبحث الثاني والعشرون في الوصايا الثمانية بالرجاء والخوف وفيه فصلان	
:	هل ينبغي رسم وصية تملق بالرجاء	الفصل ١
٦٢١	هل يجب رسم وصية تملق بالخوف	٢ :

SUMMA
THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. V

DAR SADER Publishers
BEIRUT